



Editora
UFPel

Tulipa Martins Meireles



Michel Foucault

A Estética da Existência

DISSERTATIO
FILOSOFIA

MICHEL FOUCAULT E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
O cuidado de si e a coragem da verdade cínica

SÉRIE DISSERTATIO FILOSOFIA

MICHEL FOUCAULT E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
O cuidado de si e a coragem da verdade cínica

Tulipa Martins Meireles

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2024.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINALS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© **Série Dissertatio Filosofia, 2024.**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPfil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPfil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2024 por NEPfil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Michel Foucault e a estética da existência: o cuidado de si e a coragem da verdade cínica. [recurso eletrônico] Autor: Tulipa Martins Meireles – Pelotas: NEPfil Online, 2024.

353p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998643-5-3

1. Foucault. 2. Estética I. Meireles, Tulipa Martins.

COD 100



Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de obras autorais. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITOR DA SÉRIE

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPel)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

AUTOR DO VOLUME

Tulipa Martins Meireles (UFPel)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA. Disponível em:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard Manet - The Balcony - Google Art Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet_-_The_Balcony_-_Google_Art_Project.jpg)

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	09
<i>1. A Estética da Existência no Curso “A Coragem da Verdade” (1983-1984): Alternativa à Questão da Subjetividade Ocidental</i>	13
<i>2. A Vida como Obra de Arte e a Filosofia como Modo de Viver</i>	72
<i>3. A Vida e a Verdade Cínica na Arte do Século XIX</i>	227
<i>4. A Pintura de Manet e a Coragem da Verdade Cínica</i>	314
<i>5. Considerações Finais</i>	343
<i>6. Referências</i>	348

Apresentação

O tema da subjetividade na filosofia de Michel Foucault (1926-1984) surge enquanto uma proposta afirmativa a partir de sua concepção de estética da existência e de cuidado de si, apresentando-se como significativa para uma reflexão sobre o sentido da existência e a construção de modos de viver. A partir de uma perspectiva sobre o século XIX indicada por Foucault por meio da atitude cínica como coragem da verdade é possível desenvolver o tema da subjetividade como estética da existência e suas reverberações na modernidade.

O século XX viveu um crescente progresso tecnológico e virtual que atualmente experienciamos, no qual vemos a vida e os modos de viver encontrarem-se desagregados nas amarras da política sobre o corpo do indivíduo e da vida da população, em constante processo de desumanização. Longe, portanto, da preocupação com o mundo, com os outros e consigo mesmo, que segundo Foucault, de Sócrates até a filosofia helenística e greco-romana, teriam conferido a vida um caráter ético-estético como chamado a uma verdadeira vida, a uma estética da existência.

Atualmente, não se visualiza na política ou nos regimes políticos esperanças para formas de viver mais autônomas e éticas, pois o próprio cenário político é desagregador e cede a um niilismo negativo e a formas de vida precárias. Sendo assim, a filosofia poderia indicar uma alternativa mais afirmativa na história da subjetividade Ocidental que, na contramão da metafísica platônica, cristã e moderna pudesse intervir de forma mais constitutiva para a relação entre os sujeitos, como atitude filosófica?

A estética da existência em Michel Foucault, tema que foi desenvolvido sobretudo nos cursos ministrados no Collège de France, em que se destaca o dos anos de 1981-1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*; e de 1983-1984, intitulado *A coragem da verdade* oferece, em seu desdobramento, uma dupla perspectiva decorrente das noções de vida como obra de arte e de vida como escândalo da verdade na arte, que respondem afirmativamente a essa questão.

Nesse sentido, o tema da estética da existência em Michel Foucault tem enfoque em duas perspectivas que abrangem essa concepção e que consideramos hipóteses para conceber uma filosofia capaz de oferecer uma resposta ao problema da existência e das formas de viver.

Sustentamos que na segunda metade do século XX, Michel Foucault desenvolveu uma perspectiva estético-existencial ao re-atualizar a concepção de filosofia como modo de viver, a partir de sua incursão no mundo antigo, possibilitando uma resposta afirmativa à existência pelo viés da arte, compreendida como arte de viver (ética do cuidado de si) e também enquanto lugar-outra da verdade (coragem da verdade cínica).

Michel Foucault formulou sua concepção de estética da existência a partir dos estudos sobre as noções de cuidado de si (*epiméleia*), ascética filosófica (*áskesis*) e coragem da verdade (*parresía*), a partir do qual o filósofo propôs uma possível genealogia, da Antiguidade aos nossos dias. Voltando-se para o século XIX, o dandismo e Charles Baudelaire (1821-1867) seriam exemplos da preocupação tão antiga com os caracteres positivos da prática de cultivar a si mesmo e moldar o caráter por meio de um estilo autêntico de viver.

Na pintura, Édouard Manet (1832-1883) manifestaria o tema das formas de viver como escândalo da verdade e expressaria o lugar-outra da filosofia, pela perspectiva da coragem da verdade cínica da arte deste período. Assim, sustenta-se que a concepção estético-existencial da arte em Foucault é uma aposta afirmativa do ponto de vista da filosofia como modo de viver e da arte como lugar-outra da verdade.

A questão da subjetividade conforme apresentaremos, concerne a relação entre o sujeito e a verdade compreendida por meio do princípio do cuidado de si, conforme encontra-se nos cursos ministrados no Collège de France, em especial *A hermenêutica do sujeito* e *A coragem da verdade*. Analisaremos de que maneira a estética da existência apresenta-se como alternativa na história da subjetividade de Michel Foucault por meio da arte do século XIX.

No capítulo 1 está presente a seguinte questão: como a história da subjetividade em Michel Foucault adquiriu uma conotação particular a partir do cinismo antigo atuando na contramão da história da subjetividade? O tema dos modos de viver no curso *A coragem da verdade* (1983-1984) permite articular as noções de *parresía* e cuidado de si no âmbito da estética da existência que agrega

ao sentido da vida a manifestação da verdade cínica. A verdadeira vida no cinismo, a vida-outra, como desdobramento do cuidado de si e da estética da existência pode ser considerada uma alternativa, na contramão, à história da metafísica da alma.

No capítulo 2 encontra-se a seguinte questão: como a vida pode ser considerada uma obra de arte e de que modo Foucault compreende a filosofia de forma a ser possível atualizá-la em seu século e quem sabe, para além dele, em nossa atualidade? A filosofia adquire a forma de um estilo de vida, de uma maneira de viver e de um *ethos* a partir da relação entre o sujeito e a verdade mediante o cuidado de si. Essa maneira de compreender a filosofia, depende de práticas de si ou de um conjunto de exercícios que, embora não sejam leis universais, asseguram uma vida como estética da existência.

Assim, a filosofia do século XX coloca para a história da subjetividade uma concepção sobre a relação entre o sujeito e a verdade que parte de uma constituição de si, que pressupõe a criação das próprias práticas de si compreendidas como ferramentas que possibilitam de alguma forma “transformar a si mesmo”. Nesse sentido, a vida torna-se uma obra de arte e a filosofia uma busca por dar a maneira de viver seu estilo e seu caráter. A arte assim, possui um sentido amplo que ultrapassa o das obras de arte: consiste em um conjunto de técnicas que, exercidas sobre si mesmo em relação ao presente e a realidade buscam constituir-se.

No capítulo 3 há um desenvolvimento sobre como a arte moderna, do Romantismo ao Impressionismo, pode ter apresentado os aspectos mais acentuados do cinismo na história da subjetividade de Foucault. E dessa forma buscamos elucidar o papel da arte do século XIX na estética da existência do filósofo francês. Compreendemos que a estética da existência de Foucault apresenta duas maneiras de compreender a vida, nas quais a arte é central: como obra de arte e escândalo da verdade. Nesse sentido, a arte do século XIX, de C. Baudelaire a E. Manet, apresenta-se como particularidade na história da subjetividade de Foucault.

Por isso foi significativo percorrer a relação entre as filosofias de Foucault e Friedrich Nietzsche (1844 -1900) no que se refere às artes de viver, assim como os trabalhos de Foucault sobre Baudelaire, no que se refere a teoria e crítica em artes do poeta. Com Nietzsche compreendemos de que forma a relação com o presente e consigo mesmo pelo epicurismo e espírito livre foram profícuas para a

própria concepção foucaultiana sobre a estética da existência. Ainda assim elas apresentam diferenças na concepção de arte no século XIX, que marca o caráter cínico em Foucault como via afirmativa para a subjetividade Ocidental.

O capítulo 4 concentra-se na Conferência pronunciada por Foucault na Tunísia em 1971, de título *La peinture de Manet* e buscamos indicar os traços que conferem às telas do pintor francês o caráter da atitude cínica no século XIX. Por esse viés, sustentamos que as conferências pronunciadas sobre Manet nas décadas de 1960 e 1970 contribuem para uma reflexão sobre os procedimentos de subjetivação por se referir ao cinismo e, portanto, a um desdobramento do tema da estética da existência na pintura moderna. Tema que só foi desenvolvido pelo filósofo francês na década de 1980.

Por fim, concluímos enfatizando que a arte do século XIX pela estética da existência de Foucault foi a aposta em uma história da subjetividade afirmativa que passa pela compreensão de filosofia como modo de viver e de vida como escândalo da verdade. Nesse sentido, o problema sobre a constituição da subjetividade em Michel Foucault, pelo viés da estética da existência possui uma dupla perspectiva sobre a arte, da qual enfatizamos sem, contudo, deixar de lado as inquietações latentes de Foucault – as de um ímpeto transformador no interior da própria história da filosofia contemporânea.

A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NO CURSO “A CORAGEM DA VERDADE” (1983-1984): ALTERNATIVA À QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE OCIDENTAL

“O cinismo me parece (...) uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro” (FOUCAULT, 1984).

1.1 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

O presente capítulo busca responder a seguinte questão: como Michel Foucault define a concepção de vida (*bíos*) de modo a indicar outro caminho na história da subjetividade?

A hipótese é que a concepção de vida (*bíos*) no curso *A coragem da verdade* (1983-1984) ao estar associada às noções de *parresía* e *cuidado de si* possui um sentido particular no interior da estética da existência. Sendo uma proposta auspiciosa sobre a subjetividade Ocidental por não estar associada à tradição platônica e cristã do termo.

Esse modo de compreender a noção de vida (*bíos*) permite revisitar outra história da subjetividade, da Antiguidade à modernidade, não apenas por uma genealogia das artes de viver, mas pela definição de uma atitude filosófica precisa: a coragem da verdade cínica.

Assim, almeja-se construir, a partir das noções de *parresía* e de cuidado de si, uma visão afirmativa sobre a vida (*bíos*) como um estilo de viver a fim de percorrer outros caminhos na história da subjetividade.

Essa proposta busca compreender a atitude cínica, isto é, a coragem da verdade, como um desdobramento da estética da existência a fim de revisitar o século XIX por meio da arte moderna, entendendo-a como um espaço outro para a filosofia conceber a verdade.

Assevera-se que a filosofia cínica tenha sido considerada pouco relevante para os pesquisadores da filosofia ocidental até meados da década de 1970, ainda que já houvessem obras publicadas sobre o tema em Londres¹. Na França, Foucault teria sido um dos pioneiros a propor uma reavaliação sobre o tema².

O resgate da filosofia cínica, por Foucault, ocorre em seus estudos sobre a noção grega de *parresía*, especialmente no ano de 1984. Nesse estudo ele apresenta um novo aspecto sobre o cuidado de si (*epiméleia*) que contribui para a concepção de que o cinismo é um elemento afirmativo na história da subjetividade. Pois, segundo Foucault, no cinismo, a relação entre o sujeito e a verdade ocorre na forma de uma atitude singular, um gesto, um modo de viver. Nesse sentido, é possível reconsiderar a noção de vida (*bíos*) em Foucault, pelo viés da estética da existência e indicar um outro caminho da subjetividade.

O estudo sobre a estética da existência, enquanto perspectiva da história da subjetividade, se insere no pensamento ético-estético de Foucault. Por essa concepção, compreendemos que há um movimento pelo qual o sujeito cria a si mesmo por meio de práticas que conferem certo estilo para a vida.

Defendemos uma perspectiva estético-existencial em Foucault, uma vez que a estética da existência considera a possibilidade para os seres humanos, em especial os filósofos, de dar um estilo singular a vida, colocando-se como autor da própria existência, na relação que estabelece com os demais seres. Nesse sentido a estética da existência permitiu à filosofia e aos filósofos a busca por uma verdadeira vida, que para os cínicos, foi considerada uma vida-outra. A estética da existência assim, permite uma nova compreensão acerca da subjetividade nas sociedades ocidentais e, apresenta-se como um viés positivo para filosofia.

No curso no Collège de France de 1980-1981 intitulado *Subjetividade e verdade*, nas aulas 14 de janeiro e 25 de março, Michel Foucault apresentou

¹ D. R Dudley. A History of cynism from Diogenes to the sixth Century. Londres 1937. Cf. Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham (2007).

² Cf. GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. A coragem da verdade: O governo de si e dos outros 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011b. Assevera-se que no Brasil, são notáveis os trabalhos de Ernani Chaves e César CandiOTTO sobre o tema do cinismo e da *parresía* cínica no curso de Michel Foucault, *A coragem da verdade* (1983-1984), dentre os quais foram significativos para nossas investigações, sobretudo, os de título *Foucault e a verdade cínica* (CHAVES, 2013) e *Parresía cínica e Alteridade na perspectiva de Michel Foucault* (CANDIOTTO, 2014).

algumas considerações sobre a noção de subjetividade, de sua ótica, e contribui para esclarecer de que maneira a estética da existência em Foucault se insere em uma proposta que visa conceber a subjetividade por novo ângulo.

Em primeiro lugar, a subjetividade não parte de uma teoria prévia e universal do sujeito, para Foucault, pois não está em relação com uma concepção originária ou fundadora do que seja o sujeito. Só pode haver sujeito mediante a relação com a verdade e nesse sentido, a subjetividade consiste nas transformações e constituição dessa relação.

Em segundo lugar, a verdade aqui considerada não se refere a uma teoria do conhecimento ou ordem epistemológica. Ela não se refere a um conteúdo de conhecimento nem ao campo das proposições válidas como verdadeiras ou falsas. A verdade é um sistema de obrigações e, dessa forma, cabe ao sujeito produzi-la, aceitá-la, ou pelo menos submeter-se a ela. A verdade é considerada em uma relação, vínculo ou obrigação, não se trata da estrutura formal do conhecimento.

Em terceiro lugar, não se trata também de mostrar como a verdade foi mutável em sua relação com o sujeito, mas como as subjetividades, entendidas enquanto experiência de si e dos outros, se constituíram e podem se constituir através dos vínculos, relações e obrigações de verdade, o que Foucault chama de campo de verificação³.

Em 25 de março de 1981, em aula no Collège de France, Foucault sustentou que o termo *bíos* para os gregos, significava a parte da vida possível de ser objeto de uma arte de viver, de uma técnica (*tékhne*). Nesse contexto, técnicas são “procedimentos regulados, maneiras de fazer que foram pensadas e destinam-se a operar certas transformações num sujeito determinado” (FOUCAULT, 2016, p. 225). Assim, as artes ou técnicas de viver são instrumentos que operam transformações em um objeto visando certos fins. Não são códigos do que é permitido ou proibido, mas um conjunto sistemático de ações.

O sentido Antigo de *bíos*, no entanto, seria mais difícil de esclarecer que o de *tékhne*. Esse termo, *bíos*, corresponderia a subjetividade. Todavia, a noção de subjetividade moderna-cristã das sociedades ocidentais implica um sentido muito diferente do termo grego. De tal forma que ela não possui um correspondente grego, pois é um termo cunhado na era moderna-cristã, sendo o termo que mais se aproxima ao de subjetividade a noção de *bíos*.

³ Segundo Gros (2016), o termo “verificação” para Foucault abrange “todos os discursos feitos em nome da verdade” (*Subjetividade e verdade*, p. 285).

Segundo Foucault, “o *bíos* é a subjetividade grega” (FOUCAULT, 2016, p. 227). Segundo o filósofo francês, o primeiro impedimento para uma compreensão adequada do termo *bíos* é que o termo para nós correspondente está em um contexto cristão.

Além disso, o modelo de subjetividade tal como nos é familiar, se constitui por uma relação com o além-mundo; é definido por uma operação de conversão de si e renúncia e pela existência de certa autenticidade. Tal autenticidade é a marca de uma verdade profunda que constitui o alicerce do que constitui quem somos.

Diferente da concepção moderna-cristã, o *bíos* não se define pela possibilidade de uma conversão, e sim de um trabalho contínuo de si sobre si. Tal definição não está relacionada com certa autenticidade oculta que é preciso descobrir ao final desse movimento de conversão, ela se define por uma busca indefinida, ou finita, mas que, a existência ao mesmo tempo alcança e não alcança um fim.

No cristianismo, desde seu início, a relação entre sujeito e verdade ocorreu, segundo Foucault, mediante a renúncia de si. O indivíduo, a fim de alcançar a verdade e garantir sua salvação como recompensa, deveria decifrar a si mesmo e renunciar a si, sendo esse o procedimento da ascese.

Na Antiguidade ocorreu diferentemente, pois não esteve em questão a renúncia, mas, ao contrário, a constituição de si mediante práticas ascéticas, estabelecidas em relação a si mesmo e aos outros⁴.

É significativo para a história da subjetividade nos moldes foucaultianos o modo pelo qual o filósofo analisa dois diálogos de Platão, *O Primeiro Alcibiades* e *Laques*. Opondo-os é possível visualizar de que modo o princípio do cuidado de si na filosofia pode ser profícuo para refletir acerca dos modos de viver sem sucumbir a uma história metafísica da alma e da moral cristã. Sendo possível formular uma nova trajetória para a subjetividade sem abrir mão da tradição socrática.

⁴ Também ocorreu diferentemente no que se refere a prática de um dizer verdadeiro. No cristianismo, a prática de dizer a verdade sobre isso mesmo consistia em uma obrigação da parte do penitente. Este deveria verbalizar todas as suas faltas e pecados, a fim de decifrar a si mesmo e transformar-se. No estoicismo essa prática era uma obrigação da parte do mestre. A ele caberia dizer somente a palavra da *parresía*, ao discípulo, a fim de contribuir para a formação do discípulo como sujeito. O discípulo não era obrigado a falar, em um primeiro momento era até mesmo recomendado que ficasse em silêncio, só falaria livremente após o movimento de subjetivação dos discursos verdadeiros do mestre.

Em *O Primeiro Alcibiades (Sobre a natureza do homem)* de Platão⁵, Sócrates conduz Alcibiades a dar atenção ao cuidado de si mesmo. Segundo Foucault, o cuidado de si é introduzido no diálogo como ponto de intersecção entre a ambição política e o amor filosófico⁶.

No momento em que Sócrates intervém, ele declara seu amor por Alcibiades, afirmando que ele, Sócrates, “é bem-sucedido lá onde os outros falharam”, e quer fazer Alcibiades submeter-se, não, porém, no sentido erótico, mas no sentido filosófico e espiritual. Alcibiades deve preocupar-se consigo mesmo porque este de nada sabe, a todas as interrogações feitas por Sócrates, Alcibiades foi um ignorante. Ele não sabe o que as regras jurídicas significam, nem as regras da justiça ou da concórdia. Diferente da educação que tiveram os reis de Esparta e da Pérsia, voltada para a sabedoria, a justiça, a temperança e a coragem. A educação de Alcibiades foi negligenciada, ele não conhece nenhuma dessas coisas. Sócrates, porém, quer convencê-lo que não é tarde demais, e para adquirir técnica, Alcibiades deve se concentrar e cuidar de si mesmo. Alcibiades não sabe exatamente no que deve se concentrar, ele está constrangido e confuso e Sócrates lhe convida para ter coragem.

Em 128 a Sócrates alude ao cuidado de si, dizendo:

Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si, mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo? (PLATÃO, 1975, p. 235).

Segundo Foucault, essa primeira ocorrência do termo grego *epimeleisthai sautou* (cuidado de si) se refere a um estado ativo, tanto político como erótico e ela expressa algo além de “prestar atenção a si”, pois designa uma atividade real, não

⁵ PLATÃO, Diálogos, vol. v: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades. Universidade Federal do Pará, 1975.

⁶ Alcibiades era, em sua juventude, muito desejado e possuía muitos admiradores. Porém, a fim de não ser dominado pelos amantes ele os desprezava. Em sua idade madura, Alcibiades já não é mais tão cobiçado e busca dominar os outros. Alcibiades ingressará na vida pública e política, ele deseja se dirigir ao povo com suas palavras e ser o “todo poderoso” na cidade.

simplesmente uma atitude isolada. Em 128 b-e Sócrates conduz o diálogo com Alcibiades no sentido de fazê-lo compreender sobre o que se deve cuidar e o que é o cuidado.

Cuidar de alguma coisa, diz Sócrates, é fazer alguma coisa por ela. Para ele, a arte de ocupar-se consigo não é a mesma arte de se ocupar com algo que nos pertença. Ele diz “Não cuidas de ti mesmo, quando cuidas de algo que te pertence” (PLATÃO, 1975, p. 237). A arte para cuidarmos do que nos diz respeito não é aquela que tornará melhor algo que nos pertença, mas que tornará melhor a nós mesmos.

Mas para saber qual é a melhor arte é preciso saber quem somos. Diz Sócrates: “Poderíamos saber que arte deixa melhor os calçados se não soubéssemos o que é calçado?”. Para ele, sendo esta tarefa difícil ou não, é conhecendo-nos que teremos condições de sabermos como cuidar de nós mesmos. Se nos desconhecemos não poderemos cuidar de nós.

Nos parágrafos seguintes do diálogo, Sócrates compreende que o si está articulado a um movimento dialético, e ele deve ser buscado no princípio da alma e não no corpo. Sócrates diz “uma coisa é o homem, e outra o seu próprio corpo”. Ao cuidar do corpo e daquilo que está vinculado a ele, como por exemplo as vestimentas, as ferramentas e posses, não se está cuidando de si. O contrário ocorre com a alma, sendo com relação a ela que é necessário preocupar-se.

O cuidado de si se refere, portanto, a preocupação com a alma. O que é salientado é o cuidado com a prática, o que faz com que o indivíduo se preocupe com sua alma. Para saber em que consiste esse cuidado é preciso saber em que consiste a alma. Esta, só pode conhecer a si mesmo, se se percebe como reflexo no espelho. Esse movimento da alma que vê a si mesma no espelho, é o momento da contemplação do elemento divino. É nessa contemplação, que a alma encontrará as regras para o comportamento justo e para a ação política. A ação justa poderá se fundar no esforço da alma por reconhecer a si mesma. Alcibiades poderá se tornar um bom político quando contemplar sua alma no elemento divino.

Segundo Michel Foucault, a descoberta de uma realidade de si ontologicamente fundada que é a alma, evolui na história do pensamento ocidental até o momento do *cogito* cartesiano. Nesse sentido, a história da subjetividade

evolui no pensamento filosófico da metafísica da alma, ao *cógito*, à fenomenologia e suas diferentes figuras.⁷

O *bios* seria a subjetividade grega, mas em um sentido diferente. No curso de 1984, intitulado A coragem da verdade, o filósofo considera que o tema da *epiméleia*, do cuidado de si em Alcibiades desemboca no princípio da existência da alma, da possibilidade e necessidade de a alma contemplar a si mesma⁸.

No diálogo de Platão intitulado *Laques (ou Da Coragem)*, Sócrates conduz os homens a reconhecerem a importância do cuidado de si. Esse cuidado não se refere, contudo, a realidade da alma, mas a maneira de viver, é o cuidado com a forma da vida que é o objeto do cuidado de si. Ele diz:

o objeto designado ao longo do diálogo como aquilo de que se deve cuidar não é a alma, é a vida (o *bios*), isto é, a maneira de viver. É essa modalidade, essa prática da existência que constitui o objeto fundamental da *epiméleia* (FOUCAULT, 2011b, p. 111).

Para dar conta dessa preocupação com a forma de viver, com o estilo da existência, os filósofos cínicos e a forma de viver cínica, foram o exemplo no qual essa questão esteve presente, sob a exigência de uma estética da existência em que os princípios de uma vida verdadeira são revertidos. Nesse modo de compreender a subjetividade como estética da existência, a questão da verdadeira vida por meio do cinismo antigo é central.

A verdadeira vida no cinismo é a reversão da vida em seu molde comum e apresenta-se como vida-outra, ela proporciona um sentido inteiramente arraigado na existência e no mundo. A estética da existência a partir do cinismo expõe a preocupação com a vida filosófica enquanto problema da filosofia. E lança luz para outra forma de pensar a história da subjetividade, que parte da ideia de uma construção de si mesmo, a partir do cuidado de si. Diz Foucault: "O cinismo me

⁷ Foucault apresenta essa passagem, essa evolução a partir da comparação entre cuidado de si e conhecimento de si no pensamento ocidental, para ele a ênfase sempre mais acentuada ao lado do conhecimento de si proporcionou tal desdobramento na filosofia.

⁸ Cf. aula 22 de fevereiro de 1984.

parece, portanto, uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro” (FOUCAULT, 2011b, p. 144).

Os desdobramentos desta via da história da subjetividade estão na religião, com o ascetismo religioso, nos movimentos espirituais e mendicantes da Idade Média; na política do século XIX, na vida revolucionária e na arte moderna, com a vida artista (*vie-artiste*) e a ideia de que a arte se apresenta como um desnudamento da verdade, ideia presente na arte moderna.

A principal característica do cinismo é a relação entre forma de viver e manifestação da verdade. Três elementos puderam transmitir o esquema cínico, na história do ocidente, segundo Foucault. O ascetismo cristão foi o primeiro suporte de transmissão do modo de viver cínico, tendo sido, portanto, uma característica no interior da própria cultura cristã.

A opção de vida como escândalo da verdade e o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, uma prática bastante viva e intensa em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja e às suas instituições. (FOUCAULT, 2011b, p. 160).

As posteridades religiosas do cinismo podem ser observadas nas práticas de despojamento do movimento franciscano e dominicano. Para Foucault, a própria prática do despojamento, da mendicância, da pobreza dos franciscanos foi um reflexo do modo de vida cínico. E nos dominicanos, o próprio nome no qual se identificavam *Domini Canes*, “cães do Senhor”, seria uma clara referência ao cinismo. Tem-se ainda os movimentos valdenses e o tema da nudez de Cristo:

Esse tema (...) foi extremamente importante em toda essa espiritualidade cristã, e, aí também, ele se refere, pelo menos implicitamente, ao que foi essa famosa nudez cínica, com seu duplo valor de ser ao mesmo tempo um modo de vida de despojamento completo e a manifestação, em plena nudez, do que é a verdade do mundo e da vida. (FOUCAULT, 2011b, p. 160).

Nas práticas políticas e nos movimentos revolucionários do século XIX, o modo de vida cínico como manifestação escandalosa da verdade fez parte e adquiriu pelo menos três formas na Europa dos séculos XIX e XX: a vida revolucionária na sociedade secreta, forma importante no início do século XIX; o militantismo na forma visível dos sindicatos e dos partidos políticos com função revolucionária, importante no último terço do século XIX; o militantismo como testemunho pela vida na forma do estilo de existência, importante em meados do século XIX. Essa forma do testemunho pela vida, poderia ser encontrada de maneira dominante, segundo Foucault, no niilismo do século XIX, no anarquismo e no terrorismo. Essa forma de vida reaparece sob a forma de um esquerdismo político. Segundo o autor, o esquerdismo ressurgiu não como organização, mas sim enquanto socialidade secreta, e esse estilo de vida se manifesta sob formas de uma vida escandalosa.

Mas é pela arte que o cinismo é transmitido ao ocidente de forma mais autêntica e condizente com seu sentido antigo. Pela arte a forma de vida cínica é transmitida desde a Antiguidade, pela sátira e pela comédia; também na literatura da Europa Medieval e cristã, mas foi sobretudo na arte moderna que ela se constituiu como veículo do modo de ser cínico.

A arte como veículo do modo de ser cínico se manifestou de duas formas. Primeiro com o aparecimento da “vida de artista” no fim do século XVIII e ao longo do século XIX, ideia segundo a qual, a vida do artista deveria constituir um testemunho do que a arte é em sua verdade. O tema da vida do artista repousa em dois princípios. Primeiro de que a arte deveria dar a existência um caráter de ruptura e uma forma que é a da verdadeira vida, e que a vida e a ideia de verdadeira vida são a garantia de que toda arte que se enraíza nela e a partir dela pertence ao domínio da arte. E segundo a ideia de que a arte deveria ser o desnudamento, a redução ao elementar da existência.

É dentro dessas três perspectivas lançadas em 1984 sobre o cinismo e a possibilidade de sua atualização que se insere a presente proposta de compreender a estética da existência no horizonte da questão acerca da subjetividade. Nossa intenção, é deter-se no tema da arte moderna, porque ela parece, como buscaremos sustentar, apresentar uma saída mais significativa e profícua para a própria problematização sobre a filosofia do século XX. Na qual sustentamos que, a partir de Michel Foucault, ela segue uma tradição filosófica pautada sobretudo na concepção de que há pouco ou quase nada sobre a

verdade, donde faz-se necessário definir um outro caminho, ou um outro lugar, um lugar-outro, para a reflexão sobre a existência e o sentido de nossas vivências.

O seguinte trabalho não se apresenta como uma tentativa de buscar aproximações entre os conteúdos dos cursos proferidos no Collège e os livros publicados em 1984⁹. Com o propósito de respeitar e ser o mais fiel possível ao texto e aos estudos de Foucault, salienta-se o projeto que leva em consideração as noções de *parresia* e cuidado de si entre os anos 1981 a 1984 não como um estudo homogêneo, de uma face, e um só desenvolvimento linear, mas ao contrário como um estudo que se apresenta em diferentes maneiras na especificidade de cada um dos cursos e estudos. Busca-se apresentar uma dessas abordagens. Embora sejam temas que perpassem tanto os cursos como os livros enquanto um tipo de abordagem que corresponde aos desdobramentos efetuados no último projeto elaborado pelo filósofo de Poitiers.

A abordagem se refere principalmente aos temas e concepções presentes nos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* que datam de 1980-1981 (*Subjetividade e verdade*) à 1983-1984 (*A coragem da verdade*), passando por *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982)¹⁰ e *O governo de si e dos outros* (1982-1983). Sendo precisamente o período nas obras do autor em que há um redirecionamento em suas investigações, de uma análise sobre os dispositivos biopolíticos da modernidade, estudo sobre os séculos XVIII e XIX, para uma análise sobre as técnicas de si da Antiguidade, estudo sobre a Antiguidade clássica e tardia que ao final da trajetória de Foucault indicam outro caminho para

⁹ Ewald e Fontana (2016) sustentam que os cursos no Collège de France não são uma repetição dos livros publicados nem mesmo seu esboço “ainda que entre livros e cursos possa haver temas em comum. Têm seu próprio status. Fazem parte de um regime discursivo específico” (*In: FOUCAULT*, 2016, p. xi).

¹⁰ O termo “hermenêutica” conforme consta nos dicionários de filosofia foi considerado desde Platão um método de “explicação ou interpretação de um pensamento” (MORA, 1978) ou “Qualquer técnica de interpretação” (ABBAGNANO, 2007, p. 497). Diferentemente, em sua *A hermenêutica do sujeito*, Foucault apresenta pelo estudo acerca da ascese filosófica e das práticas de si que o sujeito não foi sempre interpretado, mas ao contrário constituído. Isso nos leva a crer que os trabalhos de Foucault nesse curso mostram uma alternativa a compreensão tradicional acerca do sujeito, concepção moderna-cristã, salientando que no Ocidente a ser humano também foi compreendido como sujeito moral mediante princípios para a constituição de si mesmo.

a modernidade, do século XVII ao século XIX, de Montaigne a Baudelaire e a arte moderna¹¹.

Os termos *parresía* e cuidado de si, em análise nesse primeiro momento do texto, são termos que Foucault encontra ao recuar suas pesquisas até a Antiguidade grega e greco-romana. Sua interpretação peculiar sobre a Antiguidade pode ser ainda discutida na atualidade. Nosso objetivo, no entanto, não se centra em um estudo da Antiguidade, busca apresentar a compreensão e apropriação de Foucault em vistas de uma estética da existência. Ao salientar os aspectos constitutivos acerca da história da subjetividade de Michel Foucault como uma estética da existência, nosso objetivo não consiste em uma problematização acerca da interpretação foucaultiana da Antiguidade.

Ainda assim, é importante enfatizar que não compreendemos o recuo histórico de Foucault à ética Antiga como uma maneira de depositar no mundo Antigo a superioridade de um “modelo ético” que pudesse ser atualizado contemporaneamente¹². Em entrevista de 1984, presente na edição brasileira *Ditos*

¹¹ Foucault descreveu o processo de transformação, na Modernidade, a partir do qual a vida natural começou a ser incluída “nos mecanismos e cálculos do poder estatal, transformando a política em biopolítica”. Em *A vontade de saber* afirma: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2012, p. 156). Segundo Foucault, foram duas as principais formas através das quais se desenvolveu concretamente o poder sobre a vida a partir do século XVII. A primeira se centrou no corpo-máquina: “no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizavam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT, 2012, p. 151). A segunda forma de exercício de poder sobre a vida se formou por volta da metade do século XVIII, centrava-se no “corpo-espécie”, o corpo como suporte dos processos biológicos: “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade (...); tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores, através de uma biopolítica da população” (FOUCAULT, 2012, p. 152) Dois polos nos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida: as disciplinas do corpo e as regulações da população.

¹² Conforme desenvolvimento presente na dissertação intitulada “A ontologia do presente em Michel Foucault” (NOTO, 2009).

e *Escritos V*, o filósofo afirma que recuar ao gregos não é “defender a moral grega como o domínio da moral por excelência” que seria, para nós fundamental, mas uma forma de o próprio pensamento europeu compreendê-lo como uma experiência histórica da qual “é possível ser totalmente livre” (FOUCAULT, 2012, p. 252). Ao retomar o tema da verdadeira vida como vida-outra, com os filósofos cínicos, por exemplo, Foucault não parece conceber uma vida eticamente preferível a partir deles. Sua retomada é uma maneira de compreender a história da subjetividade diferentemente, a partir da estética da existência, conforme desenvolveremos.

Com os cínicos tem-se na filosofia um movimento que busca transformar a realidade por meio de um modo de viver escandaloso, ou seja, um modo de viver que está em exato contraste com o modo de vida da sociedade e é, em parte, estranho até mesmo para a filosofia.

Tal movimento do pensamento do filósofo é bastante auspicioso para a filosofia, pois consiste em uma reflexão voltada para os modos de viver e para as práticas humanas. Ao propor esse recuo, sua filosofia apresenta uma alternativa à história da subjetividade. Nem uma história da metafísica da alma nem do *cogito* cartesiano ou a história da fenomenologia. Centrado na estética da existência, Foucault consome a possibilidade de compreender a história diferentemente. E essa parece ser a resposta positiva de Foucault acerca do século XIX partindo da Antiguidade, ou seja, uma nova compreensão acerca da subjetividade, que parte de uma reavaliação das relações entre o sujeito e a verdade que, apresenta-se diferentemente ao levar em consideração o princípio do cuidado de si.

Os temas da *parresía* e do cuidado de si em Michel Foucault estão presentes sobretudo nas últimas pesquisas do filósofo e foram desenvolvidos privilegiadamente nos cursos proferidos no Collège de France entre os anos 1982 e 1984. Com relação aos livros publicados, não há nenhum deles consagrado à noção de *parresía*, que foi um campo de estudo desenvolvido nos cursos. No terceiro tomo de História da sexualidade: *O cuidado de si* (1984) o termo *parresía* não é nomeado, mas está no interior de um dos textos analisados pelo autor, intitulado *Tratado das paixões da alma e seus erros*¹³, obra que foi considerada do médico e filósofo Antigo, Galeno. Nele Foucault se refere apenas a certa

¹³ A referência completa da obra utilizada por Foucault no curso de 1982 é Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914.

“intransigente franqueza” indispensável da parte daquele a quem se indaga sobre si próprio.

Em *O cuidado de si*, título do penúltimo livro de Michel Foucault, o princípio do cuidado de si, localizado na era de ouro da “Cultura de si”, o período greco-romano, aparece como norteador das artes de viver, da ascética filosófica, momento em que foram intensificados a atenção consigo mesmo e as relações privadas¹⁴. Mas sobretudo no curso intitulado *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) a noção de *parresía* ganha um espaço privilegiado junto ao cuidado de si.

Em *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), Foucault se concentrou nos termos mais gerais da relação entre sujeito e verdade, tendo como ponto de partida para esse estudo o princípio do cuidado de si, noção que em grego, *epiméleia heautoû*, significava “o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc” (FOUCAULT, 2011a, p. 4).

Na primeira hora do curso de 1982 Foucault apresentou esse estudo a partir de uma comparação do princípio do cuidado de si com a famosa prescrição délfica “conhece-te a ti mesmo”, tendo sido esta segunda a mais valorizada pela filosofia para formular a questão das relações entre sujeito e verdade. A fim de compreender essa relação como estética da existência em Foucault nos deteremos na maneira pela qual o autor a desenvolveu.

Ao investigar os modos de verificação da Antiguidade e o momento de emergência da verbalização de um dizer verdadeiro sobre si mesmo, Foucault explorou o campo das práticas de si na Antiguidade clássica e tardia. Nelas, a

¹⁴ Na Introdução de *O uso dos prazeres*, 1984, Foucault afirma que seu estudo sobre a genealogia do homem de desejo – da Antiguidade clássica aos primeiros séculos do cristianismo – comporta três volumes: 1. *L'usage des plaisirs*; 2. *Le souci de soi*; 3. *Les aveux de la chair*. Sendo o primeiro dedicado ao problema de como o comportamento sexual foi refletido pelo pensamento grego clássico. Como o pensamento médico e filosófico elaborou o uso dos prazeres e formulou alguns temas de austeridade que se tornaram recorrentes em pelo menos quatro campos da experiência: o corpo, a esposa, os rapazes e a verdade. O segundo volume dedicado a essa mesma problematização nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos de nossa era, sua inflexão numa arte de viver dominada pela preocupação consigo mesmo. O terceiro, *Les aveux de la chair*, trata da experiência da carne nos primeiros séculos do cristianismo, e no papel que teve no jogo hermenêutico de decifração e purificação do desejo. Com relação ao fenômeno da cultura de si no mundo helenístico e romano, conferir o capítulo II de *O cuidado de si*, 2011, p. 43.

relação entre o sujeito e a verdade ocorriam mediante uma atividade prática, uma *áskesis*, isto é, um exercício de provas sobre si mesmo cujo efeito e objetivo se referia a constituição de si mesmo.

Segundo Foucault, o pensamento ocidental, desde muito cedo colocou a questão da relação entre o sujeito e a verdade no interior da seguinte fórmula que foi prescrita no templo de Delfos: “*Gnôthi seautón*”, isto é, “Conhece-te a ti mesmo”.

De acordo com a história da filosofia, essa seria a fórmula fundadora da relação entre o sujeito e a verdade e por conseguinte, da subjetividade no pensamento Ocidental. A fim de apresentar outro viés para essa questão, no curso de 1982, por meio da relação entre conhecimento de si e cuidado de si, Foucault propôs, respectivamente, a seguinte divisão: de um lado, uma filosofia como forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito a verdade (um tipo de filosofia conduzida pelo conhecimento sobre si) e de outro lado, uma filosofia como espiritualidade, isto é, enquanto um conjunto de buscas, práticas e experiências que constituem, para o sujeito, o preço a pagar para ter acesso a verdade (um tipo de filosofia conduzida pelo cuidado).

Ou seja, por um lado, uma filosofia que pensa o sujeito em termos de “sujeito de conhecimento”, na qual a verdade sobre o sujeito, ou os limites e condições do acesso do sujeito a verdade ou a verdade sobre si mesmo, está no conhecimento e somente nele, para a qual uma espiritualidade não faria muito sentido. Sendo esse o período em que a “história da verdade” entra em seu período moderno. Foucault diz: “Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite acender ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (FOUCAULT, 2011a, p. 18).

Esse é o momento em que aquele que busca a verdade, seja ele filósofo ou sábio, o faz por si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, e reconhece a verdade e a ela tem acesso, sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que haja qualquer transformação em seu ser de sujeito, em sua forma. Contudo, isso não significa que a verdade seja alcançada sem condições – mas que essas condições não dizem respeito à espiritualidade, isto é, ao campo das práticas.

Tais condições, podem ser internas ao ato de conhecer: como as condições formais, as condições objetivas, as regras formais de método ou ainda as estruturas do objeto a conhecer. E podem ser condições externas ao indivíduo:

quando, por exemplo, se afirmar que “não se pode conhecer a verdade quando se é louco”. As condições podem ser ainda condições culturais: quando se defende, por exemplo, que para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos ou ter uma formação. E ainda podem ser condições morais, quando se afirmar que para conhecer a verdade é preciso esforçar-se.

A partir do momento em que se é autorizado a dizer que “o sujeito enquanto tal é capaz de verdade”, sem que sua forma seja posta em questão a história da subjetividade entraria “numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 18). Como consequência, o acesso à verdade – cuja condição é tão somente o conhecimento nada mais encontrará no conhecimento que não seja o próprio conhecimento. Não se poderá pensar que é no sujeito, como recompensa, que o acesso à verdade consumará o trabalho (*áskesis*) ou o sacrifício (tecnologias cristãs) o preço a pagar para alcançá-la.

Diferentemente é a história sob o aspecto do cuidado de si na Filosofia. Para Sócrates e Platão, a *epiméleia* (cuidado de si) designava precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituiriam a condição necessária para que se tivesse acesso à verdade.

A espiritualidade apareceria no ocidente conforme as características descritas a seguir. Em primeiro lugar, a verdade jamais é dada ao sujeito de pleno direito, pois ela postula a necessidade de o sujeito transformar-se. Tal como ele é, não é capaz de verdade. Em segundo lugar, não pode haver verdade sem uma transformação, que consiste na própria conversão a si. Nessa conversão trata-se do movimento de um trabalho (*áskesis*), isto é, “trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascense” (FOUCAULT, 2011a, p. 16).

Em terceiro lugar, a espiritualidade ocidental postula que a verdade produz efeitos de “retorno” da verdade sobre o sujeito. Para a espiritualidade a verdade não é simplesmente dada ao sujeito a fim de lhe recompensar pelo ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito, lhe dá tranquilidade de alma e lhe permite a conversão. Para Foucault, as sociedades ocidentais tenderam a uma forma de filosofia que desconsiderou a espiritualidade, todavia, na Antiguidade a pergunta filosófica “como ter acesso à verdade?” e a prática da espiritualidade

(como as transformações necessárias que tornarão possível o acesso à verdade) sempre estiveram juntas.

Ao propor uma relação entre o conhecimento de si e o cuidado de si, o autor estabeleceu três pontos que apresentaram o contexto amplo das práticas e do modo de viver no qual se situaram o cuidado de si e a filosofia como prática espiritual na Antiguidade clássica e tardia.

O primeiro ponto indica que o preceito “Conhece-te a ti mesmo” quando foi gravado na pedra do templo de Delfos não possuía qualquer sentido filosófico, apenas designava um conselho de prudência ou recomendação para todos que iam ao templo se consultar com o Oráculo.

Em segundo lugar, quando aparece como preceito filosófico, ele está vinculado ao personagem de Sócrates, como mostram Xenofonte, em *Os miseráveis* e Platão, nos Diálogos, em especial *A Apologia de Sócrates*. E na filosofia socrática esse preceito está subordinado ao cuidado de si mesmo. Na filosofia o conhecimento de si aparece como uma forma de cuidado de si mesmo.

Segundo Foucault, Sócrates se apresenta na *Apologia* “como aquele que, essencialmente tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 6).

O cuidado de si fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo, e não apenas no momento de seu surgimento na filosofia, a partir do personagem de Sócrates, mas em quase toda cultura grega, helenística e romana esse princípio não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica.

A pesquisa histórica de Foucault indicou três momentos do cuidado de si: seu surgimento na filosofia com Sócrates (em que o cuidado de si aparece como uma preparação para a vida), passando pelos séculos I e II (em que esse mesmo preceito é mais que uma preparação, mas uma forma de vida) até a espiritualidade cristã (pelo menos até o século IV), em que o cuidado de si está diretamente associado a liberação do casamento, sob a forma do celibato. No curso proferido em 1982 ele desenvolveu os dois primeiros momentos.

O tema da *parresía* foi desenvolvido sobretudo ao longo de três cursos: *A hermenêutica do sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984). Em *A hermenêutica do sujeito*, curso no qual Foucault inaugura o estudo dessa noção, a *parresía* foi compreendida como uma atitude moral

(*ethos*) e um procedimento técnico (*tékhnē*) requerido da parte de quem fala (mestre, guia ou diretor).

No curso de 1982 essa temática foi abordada sob dois aspectos: um negativo, ou seja, buscou sua definição a partir do que ela não é. Tal estudo ocorreu por meio da análise dos opositores da *parresia*, quais sejam, a lisonja e a retórica. E sob um aspecto positivo, que se apoiou em três autores da Antiguidade: Filodemo de Gadara¹⁵, Galeno¹⁶ e Sêneca¹⁷.

Na aula 10 de março de 1982 Foucault apresenta a *parresia* em relação com um adversário moral e outro adversário técnico, respectivamente, a lisonja e a retórica. Segundo Foucault, a lisonja é o inimigo que a fala franca deve livrar-se. Mas em relação à retórica, a *parresia* deve liberar-se dela não no sentido de excluí-la permanentemente, mas no de servir-se dela quando necessário. Diz Foucault: “Oposição, combate, luta contra a lisonja. Liberdade, liberação em relação à retórica” (FOUCAULT, 2011a, p. 451). Esses dois adversários estão estreitamente ligados uma vez que o fundo moral da retórica é sempre a lisonja e o instrumento privilegiado da lisonja é a retórica.

Em relação à lisonja, há na Antiguidade um número muito mais expressivo de textos e tratados do que, por exemplo, acerca das condutas sexuais ou de problemas como as relações entre pais e filhos. O epicurista Filodemo escreveu um tratado sobre a lisonja, intitulado *De l'adulation* (Da Adulação). Sêneca escreveu sobre a lisonja em suas *Questões naturais*. Para Foucault a lisonja é um risco moral na ordem da prática de si. A lisonja e a cólera são dois vícios que se equiparam e também sobre a cólera há uma vasta literatura nessa época, Foucault cita o título *De ira* de Sêneca e *Sobre o controle ou o domínio da cólera*, de Plutarco.

Para Plutarco a cólera é “o arrebatamento violento (...) de alguém em relação a outro (...) o que está encolerizado, encontra-se no direito e em posição de exercer seu poder e, portanto, dele abusar” (FOUCAULT, 2011a, p. 452). No

¹⁵ Filodemo de Gadara foi um filósofo epicurista grego do século I a. C e autor de escritos sobre a cólera, a lisonja, a vaidade e do texto de referência utilizado por Foucault, *Tratado do franco-falar* (*Peri Parrhêsias*).

¹⁶ Médico e filósofo do final do século II d.C., cujo texto de referência é o *Tratado das paixões*.

¹⁷ Filósofo e político de meados do século I d.C., cujos textos de referência são as *Cartas a Lucílio*.

que se refere a sua relação com a lisonja Foucault sustenta que, uma vez sendo a cólera um abuso de poder por parte do superior, a lisonja parte do inferior: “a lisonja será, para o inferior, uma maneira de ganhar este poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc.” (FOUCAULT, 2011a, p. 453). O instrumento utilizado por ele, como técnica, é o *logos*. O lisonjeador serve-se da linguagem para obter o que quer do outro em benefício apenas de si mesmo e de sua glória. Assim, o lisonjeador obtém privilégios do superior ao fazê-lo crer ser melhor do que realmente é. E assim, o lisonjeador impede que o superior conheça a verdade acerca de si próprio, impedindo-o de converter-se a si.

Quanto à retórica, Foucault assinalou três pontos: 1) A retórica é uma técnica de persuasão cujos procedimentos objetivam o convencimento daquele a quem se endereça. A *parresía* também é uma técnica, mas só lida com a verdade. Ela deve garantir que o discurso verdadeiro transite daquele que o emite ao que o recebe de modo que este último venha a dele ‘impregnar-se’ até usá-lo autonomamente. Para Sêneca o discurso que tem por objeto a verdade deve ser simples e claro, e no mesmo sentido compreende que a oratória abundante convém pouco ao filósofo. 2) A retórica é uma arte bem organizada que possui suas regras próprias e pode ser ensinada: é o assunto a ser persuadido que dita as regras de como dizê-lo. Por outro lado, na *parresía* as regras não mudam conforme o conteúdo se altera, pois, o conteúdo é sempre aquele que se acredita ser o verdadeiro. As regras são as de prudência e habilidade adequada ao momento e ocasião (*kairós*). 3) A retórica age sobre o outro, mas em proveito de quem fala. A *parresía*, como a retórica, também age sobre o outro, mas para torná-lo mestre de si próprio.

É possível compreender a *parresía* como uma “arte conjectural”, oposta a uma arte metódica (que visaria atingir verdades certas por meio de argumentação única). As artes conjecturais, por outro lado, abrem-se para verdades verossímeis e seus argumentos se desenvolvem no plano do plausível. Sendo a *parresía* a palavra atenta ao *kairós* ela é nesse sentido pertencente a arte da conjectura, uma vez que o momento de cada um é variável e pouco exato¹⁸.

¹⁸ Sobre o tema da *parresía* no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, o trabalho expressivo de MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011 apresenta contribuições fecundas para

A *parresía* é, sobretudo, uma relação na qual é preciso escolher “um outro”, afinal ninguém é “bom juiz de si mesmo”. É necessário, portanto, um mestre, um guia, um diretor, e é este quem fala francamente. Em Filodemo, a *parresía* circula na dupla relação, vertical e horizontal, entre a fala franca do mestre, que deve servir de exemplo para a relação que os discípulos devem ter uns com os outros de modo que eles também falem francamente entre si com benevolência e amizade.

Em Galeno é mais valorizado as condições de neutralidade que se espera do diretor. Em Sêneca é mais importante o caráter individual e estreito da relação “de homem a homem”, valoriza-se as cartas pessoais e as conversas particulares. Quanto à qualidade do discurso parresiástico, ele deve sempre dizer a verdade em qualquer circunstância. Para Sêneca esse discurso deve ser simples, “transparente como a água e sem requinte”, Filodemo o quer sem rigidez e Galeno sem indulgência ou severidade. A eficácia do discurso parresiástico é essa: causar uma transformação naquele a quem se endereça.

No *Tratado das paixões* de Galeno, Foucault encontrou a dupla temática do cuidado de si e do conhecimento de si, na qual a ênfase na preocupação consigo estava ligada imediatamente ao conhecimento de si. Para Galeno “ninguém pode cuidar de si sem conhecer-se”. O cuidado de si, princípio que deve ser exercido penosamente ao longo da vida inteira não pode abdicar “do juízo dos outros”. De acordo com Galeno, conforme exposta na aula 13 de janeiro de 1983, aqueles que querem abdicar do juízo dos outros sobre a opinião que formam de si mesmos, frequentemente cairão. Em compensação “raramente se enganam os que se remetem a outros no que concerne a constatação de seu próprio valor” (FOUCAULT, 2013, p. 44).

Na obra *O cuidado de si* (1984), terceiro tomo de História da sexualidade, Foucault considerou que o texto de Galeno sobre a cura das paixões (ou Tratado das paixões) é significativo na medida em que “ele aconselha quem quiser ter cuidados consigo mesmo a procurar a ajuda de um outro” (FOUCAULT, 2011c, p. 58). Este outro não é um mestre ou guia competente em seu saber, mas Galeno recomenda que seja “um homem de boa reputação” e “cuja intransigente franqueza pode-se ter a oportunidade de experimentar” (FOUCAULT, 2011c, p. 58).

compreender diferentemente o tema da subjetividade em Foucault pela riqueza de suas investigações acerca de A hermenêutica do sujeito.

Após considerar que a *parresía* é o fato de “dizer a verdade” mas diferente da lisonja e da bajulação, em *O governo de si e dos outros* (1982-1983) Foucault considerou que a *parresía* é uma “maneira de dizer a verdade”, ou seja, o que a define não é o conteúdo da verdade, mas “certa maneira de dizer”. Segundo Foucault, existem diferentes maneiras de dizer a verdade na Antiguidade e todas elas aparecem como formas em uma estratégia de demonstração, ou em uma estratégia de persuasão, ensino ou mesmo em uma estratégia de discussão. A *parresía* é certa maneira de dizer a verdade que não pertence a erística, a pedagogia ou a retórica, segundo Foucault, “sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que pode acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade (FOUCAULT, 2013, p. 55).

Nesse sentido, a *parresía* implica certo risco que é preciso ser encarado da parte do *parresiasta*, isto é, aquele que faz uso da *parresía*. Este, no limite aceita morrer por ter dito a verdade. Ou mais exatamente, o *parresiasta* empreende dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte.

No curso *A coragem da verdade* (1983-1984), a fim de definir a modalidade da *parresía*, o autor apresenta seu valor positivo como uma “verdade sem dissimulação”, ou seja, uma verdade que não tem o objetivo de ocultar o seu sentido. Mas para que seja da ordem da *parresía*, não basta que o que é verbalizado, seja constitutivo de uma opinião pessoal, é necessário que a verdade esteja diretamente ligada ao pensamento e crença de quem falou.

A verdade da *parresía* marca o pensamento e crença do indivíduo que profere um discurso, mas possui outra especificidade. O professor ou gramático, por exemplo, podem ensinar algo no qual acreditam, de forma que aquilo que proferem, seus discursos, não são meramente da ordem da opinião banal, pois eles estão inteiramente ligados aos seus discursos. A verdade da *parresía*, todavia, exige que além disso o indivíduo, ao proferir o discurso assuma um risco pelo que foi dito.

O *parresiasta* é aquele que, além de dizer o que pensa, assume o risco diante do outro indivíduo. A forma mínima desse risco é desfazer a relação com o outro que tornou possível inicialmente o diálogo. Ao manifestar a verdade, o *parresiasta* enfrenta o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de suscitar às condutas a mais extrema violência, por isso a *parresía* pressupõe coragem. A manifestação *parresiasta* implica, assim, risco e coragem para assumir e manifestar o que é da

ordem do seu próprio pensamento, podendo levar o outro a condutas não imagináveis.

No curso de 1984 a *parresía* é posta em relação a outras maneiras fundamentais de dizer a verdade na Antiguidade, descritas a seguir. A primeira delas, é a modalidade do dizer verdadeiro profético. O profeta é aquele que, segundo Foucault, atua como intermediário entre o presente e o futuro; ele profere sem dúvidas uma verdade, mas uma verdade que não foi propriamente pensada por ele, pois o profeta não fala em seu nome, sua voz serve como intermediária para uma palavra que não é sua. O profeta transmite geralmente a palavra de Deus. Assim, a verdade enunciada pelo profeta vem de outro lugar, não é a sua própria verdade e é a necessidade de sua própria verdade que deve ser pronunciada. O dizer-verdadeiro profético deve ser ainda interpretado, pois apesar de desvelar o que estaria escondido aos homens ele o esclarece de maneira obscura, uma vez que fala através de enigmas.

O parresiasta, contrariamente ao profeta, fala por si mesmo e é indispensável a ele assumir o risco pelo que disse, um dizer que é da ordem do que ele próprio pensa e acredita. O parresiasta, não fala sobre o futuro, mas desperta o ser humano para o que existe, para o seu presente. Ele não desvela a cegueira do ser humano em relação ao futuro, mas a cegueira do homem em relação si mesmo, a sua própria vida. E principalmente, não fala por enigmas, ao contrário, fala da forma mais clara possível porque quer ser entendido. Por isso fala sem disfarces, sem máscaras nem ornamentos, não deixa nada a ser interpretado e sim algo para fazer, isto é, a tarefa de aceitar a verdade, reconhece-la e fazer dela um princípio de conduta.

Outra forma reconhecida na Antiguidade e oposta à *parresía* é o modo da sabedoria. O sábio, ainda que próximo do parresiasta emite um tipo de discurso sábio que reflete um modo de ser que qualifica o indivíduo como tal. Todavia, o sábio mantém sua sabedoria em reserva e silêncio. Ele é sábio para si próprio, só fala quando quer e por enigmas. Tais características são opostas à verdade da *parresía*, que se caracteriza não por dizer o ser das coisas e da natureza, mas o modo de vida dos indivíduos, com sua realidade, com sua situação atual, com seus valores e sua conduta.

A terceira modalidade oposta à *parresía* é a modalidade do ensino, ou da técnica. O saber técnico do médico, do sapateiro, do músico, que são muitas vezes mencionados nos diálogos platônicos, possuem um saber caracterizado por uma

tékhnē, um tipo de conhecimento que se corporifica em uma prática que pode ser ensinada. A pessoa que detém a *tékhnē* formula e emite a verdade sobre ela a outros, portanto, diz a verdade sobre a técnica. Da mesma forma que o professor e o gramático, ele pensa e crê na verdade que enuncia, no entanto não há risco. A pessoa da *tékhnē* e do ensino recebe um dizer verdadeiro que é capaz de transmitir, mas nessa transmissão ele não assume nenhum risco. O que há nessa transmissão é o pacto entre quem diz e o outro que recebe o discurso. Ao contrário, a forma de verdade da *parresía* exige os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e até mesmo da morte.

Foucault compreende assim que o discurso de *parresía* se distingue, portanto, do dizer verdadeiro profético, na medida em que o primeiro não pretende desvelar por enigmas, em nome de outro, o destino da humanidade. Nem mesmo pode ser comparado ao dizer verdadeiro do sábio, uma vez que na *parresía* não há sabedoria resguardada sobre o ser e a *physis*, não guarda sua verdade em silêncio, pois tem a necessidade e a tarefa de enunciá-la. A *parresía* também não pode ser comparada à técnica e ao ensino, porque além de transmitir uma verdade, ao fazê-la a verdade da *parresía* assume o risco de não ser aceita e assim provocar a guerra e a violência.

Das quatro modalidades de verificação acima mencionadas, a *parresía* é a que está sob o domínio do *ethos*, ela põe em questão o modo de ser e agir do indivíduo, sua própria conduta, diante de si mesmo e dos outros. Quem diz a verdade da *parresía*, como Sócrates, indaga sobre a conduta do outro, despertando para o cuidado com o próprio modo de viver, seu modo de agir e pensar em relação a si mesmo e os outros. O dizer verdadeiro do parresiasta é uma necessidade, ela deve ser dita, enunciada de forma franca e clara para que todos compreendam e assumam, junto com o parresiasta, o risco de aceitar a manifestação da verdade e o cuidado de si.

1.2 A NOÇÃO DE *PARRESÍA* COMO CORAGEM DA VERDADE

A noção de *parresía* foi desenvolvida inicialmente nas pesquisas de Foucault como elemento da ascética filosófica dos primeiros dois séculos de nossa

era¹⁹, sendo considerada um elemento ético. Mais tarde, as pesquisas de Foucault mostraram sua origem propriamente política. Esse sentido político da *parresía* entrou em crise na democracia do sec. IV a.C. e passou a voltar-se inteiramente para o *ethos* individual. Nesse contexto, até mesmo na política, na relação entre o conselheiro e o príncipe, ela atuava para a formação do caráter do príncipe. E também se inseria na relação ética entre o mestre e o discípulo, visando a formação do discípulo.

No cinismo antigo, sec. IV a.C., a *parresía* se apresentou como coragem da verdade. Pelo modo de vida rudimentar dos cínicos, em especial de Diógenes de Sinope, sua grosseria e insolência com filósofos importantes como Platão, ela manifestava um escândalo, de tal forma que a verdade para os cínicos, em oposição a Platão, se inscrevia na própria realidade. Diferentemente da *parresía* ética ou política, com os cínicos a *parresía* ultrapassa o âmbito dos discursos filosóficos. Por ser uma filosofia que atribui maior importância às práticas humanas e ao modo de viver, a *parresía* cínica se expressa menos como discurso do que como manifestação da vida e da ética.

A investigação de Foucault sobre as diferentes formas da constituição ética do sujeito, pesquisa que encontramos nos escritos da década de 1980, principalmente nos cursos ministrados no Collège de France, revela a *parresía* dos filósofos da Antiguidade como uma forma de dizer verdadeiro que é própria do discurso filosófico. Enquanto um modo de dizer verdadeiro, a *parresía* é uma prática de si e se insere no conjunto de uma arte de si mesmo.

A seguir descreveremos o modo pelo qual o estudo de Foucault sobre a *parresía* culmina na coragem da verdade cínica, mostrando-se auspiciosa para um novo desenvolvimento da história da subjetividade, indicadas pelo autor.

Inicialmente a *parresía* é elemento das artes de viver do período greco-romano, ela está no contexto da cultura de si daquele período e Foucault se ocupou com esse estudo em pelo menos dois importantes trabalhos: o curso de

¹⁹ A noção de *parresía* surge tardiamente nas pesquisas de Michel Foucault, e está presente fundamentalmente nos cursos ministrados no Collège de France, entre 1981 e 1984. Nas obras publicadas a noção de *parresía* não é mencionada de maneira explícita. No volume três de *História da sexualidade: O cuidado de si*, Foucault apenas se refere a certa 'intransigente franqueza' indispensável na relação com o outro quando se indaga acerca de si mesmo, isto no contexto de análise do texto de Galeno, *Traité des passions de l'âme et ses erreurs*.

1982, *A hermenêutica do sujeito*, a partir de Galeno, Sêneca, Epicteto; e no terceiro volume de *História da sexualidade: O cuidado de si*.

Nesse período, a *parresía* consiste em uma forma de falar francamente que é exigida da parte do mestre, do guia, do diretor de consciência ou de qualquer outro a quem indaga-se sobre si. Nesse sentido, a *parresía* é indispensável para a própria constituição de si mesmo como sujeito e a presença do outro é fundamental nesse processo, por isso a importância em distinguir a *parresía* de seus opositores. Essa forma de falar francamente é um discurso verdadeiro exigido para o conhecimento de si e, portanto, para a constituição de si mesmo. No período helenístico e romano, época de ouro do cuidado de si, em que se formulou uma cultura de si, a *parresía* constituiu-se como prática de si, ou seja, visou a subjetivação dos discursos verdadeiros, isto é, a transformação do discurso verdadeiro em *ethos*, em modo de viver.

Todavia, a *parresía* foi uma prática muito antiga na cultura Ocidental e Foucault mostrou sua origem política. Para ele, essa noção aparece pela primeira vez nos textos do poeta trágico do século V a.C., Eurípedes, nos quais essa palavra designa “o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua palavra, de certo modo para exprimir sua opinião numa ordem de coisas que interessam a cidade” (FOUCAULT, 2011b, p. 31).

Essa *parresía* descrita por Eurípedes se expressou de forma privilegiada na democracia, e consistia em uma forma de falar a verdade que deveria ser conservada e exercida de maneira livre. Para Foucault esse sentido entrou em crise a partir do final do século V a.C. e principalmente no século IV a.C., autores como Platão e Demóstenes tratarão sobre a desconfiança em relação a prática da *parresía*, referindo-se a uma crise da *parresía* democrática. Nesse sentido, a *parresía* é designada sobretudo como perigosa para a cidade pois consiste na liberdade, dada a todos, de exercer essa fala pública, referindo-se ao que concerne a sua vontade particular, aos seus interesses e paixões. Segundo Foucault:

A democracia não é por conseguinte o lugar em que a *parresía* vai se exercer como privilégio-dever. A democracia é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como latitude, para cada um e para todos, de dizer qualquer coisa, isto é, o que lhe aprouver (FOUCAULT, 2011b, p.33).

Esse sentido negativo da *parresía* na sociedade democrática é apresentado por Platão na *República*, livro VIII, 557b, embora, Platão também expõe o perigo da *parresía* na democracia sob um aspecto positivo, que é o da coragem da verdade. Nesse sentido, a *parresía* é perigosa porque requer do *parresiasta* uma coragem que corre o risco de não ser aceita na democracia. Em uma democracia, os oradores aprovados são de maneira geral os que enganam e tentam seduzir o povo, os que os lisonjeiam. Por outro lado, os que querem dizer o verdadeiro, a palavra de *parresía* sem, no entanto, agradar com palavras lisonjeiras, pouco serão ouvidos. E “suscitarão reações negativas, irritarão, encolerizarão” de tal forma que “o discurso verdadeiro deles os exporá à vingança ou à punição” (FOUCAULT, 2011b, p.34).

Sócrates na *Apologia*, afirma esse mesmo sentido positivo da *parresía* política quando indaga “Porque nunca subi à tribuna para dizer qual era a minha opinião, meu parecer, e para dar conselhos à cidade em geral?” e sua resposta afirma que se houvesse se dedicado a política estaria morto há muito tempo, pois “não há homem algum que possa evitar perecer (...) por impedir, em sua cidade, as injustiças e as ilegalidades” (FOUCAULT, 2011b, p.35).

Com a democracia desqualificando-se como lugar privilegiado da *parresía*, *seu viés político* aparecerá não mais na Assembleia, mas na corte. Se instaura outro tipo de relação entre o dizer verdadeiro e o governo que aparecerá ao lado do Príncipe e de seu conselheiro. A relação da *parresía* entre o conselheiro e o Príncipe é favorável no âmbito político porque considera que numa corte em que reina a liberdade de falar, na qual o conselheiro pode praticar a *parresía*, é uma corte que retrata a unificação da cidade e seu sucesso.

Se na sociedade democrática descrita por Foucault, não há lugar privilegiado para a *parresía* é porque sua estrutura não comporta uma diferenciação ética. Ou seja, todos falam o que querem, e falam qualquer coisa. Diferentemente ocorre na relação com o príncipe, em que o que está em questão é sua *psykhé*, e sobre ela é possível exercer uma diferenciação ética. De acordo com Foucault, a alma pode ser educada pelo discurso verdadeiro, na alma é possível “lhe inculcar o *ethos* que a tornará capaz de ouvir a verdade e se conduzir em conformidade com essa verdade” (FOUCAULT, 2011b, p.54).

O *ethos* do soberano, acessível ao discurso verdadeiro ou formado pelo discurso verdadeiro que lhe é endereçado, será o princípio da maneira de governar do príncipe, ele “é o elemento que permite que a veridificação, a *parresía*, articulem

seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados” (FOUCAULT, 2011b, p.57).

Na democracia, por outro lado, não há lugar para a verdade pela ausência de lugar para o ethos. Segundo Foucault, em ambas situações é o *ethos* que está em questão, pois ele “é o ponto de articulação entre o dizer a verdade e o bem governar” (FOUCAULT, 2011b, p.57). No entanto, ocorre um redirecionamento da questão que, centra-se na constituição ética do indivíduo, na formação de uma maneira de ser, não mais na salvação da cidade.

A noção de *parresía* no curso *A coragem da verdade*, conduz sempre mais ao horizonte das práticas individuais e da formação de uma maneira de ser. A partir desse deslocamento da prática da *parresía*, do horizonte institucional da democracia para uma prática individual, o autor compreende a filosofia no horizontes de três realidades, quais sejam, a *alétheia* (dizer verdadeiro), a *politéia* (governo) e a *ethopoiesis* (formação ética do sujeito), que são para o autor polos irredutíveis e irredutivelmente associados um ao outro.

Assim, o discurso filosófico para ele “nunca coloca a questão da verdade, sem se interrogar ao mesmo tempo sobre as condições desse dizer a verdade, seja do lado da diferenciação ética [...] seja também ao lado das estruturas políticas” (FOUCAULT, 2011b, p.59). Para Foucault, todo o discurso filosófico dos Antigos a contemporaneidade sustenta-se nessa relação sempre mútua entre os três polos.

Mas Foucault mostra-se cético em relação ao ‘bom governo’, ao viés político, e ao longo do curso se concentra na questão da vida filosófica e dos modos de viver. Na história da *parresía* como Coragem da verdade o cinismo lhe conduz a uma guinada na história da subjetividade ocidental e das artes de viver.

Como coragem da verdade, a *parresía* assumiu as seguintes formas na Antiguidade: a *parresía* política, cuja figura central foi Sólon; a *parresía* ética, cuja figura central foi Sócrates; e a *parresía* cínica, cuja figura central foi Diógenes de Sinope. A partir da caracterização dessas três formas que a *parresía* como coragem da verdade, Foucault se deslocou cada vez mais para a questão do indivíduo ético, que adquirirá sua forma mais consistente na militância cínica. Na gênese da experiência filosófica ocidental ela consistiria, segundo Foucault, na experiência histórico-crítica da vida. Antes de desenvolvermos a questão da *parresía* cínica, iremos situá-la na grande história da coragem da verdade, a fim de defini-la como herdeira da filosofia Socrática, principalmente.

Como ressaltamos anteriormente, Sócrates na Apologia interroga o fato de não ter desenvolvido na cidade o papel de parresíasta político. E quando indaga sobre essa parresia política, ele se refere à Sólon, um cidadão ateniense que no meio da Assembleia popular tem a coragem de chegar de couraça e escudo na mão e desmascarar o tirano Pisístrato²⁰.

Como sabemos, a razão de Sócrates para não ter desenvolvido esse papel foi a missão que recebeu do Deus, o qual deveria cuidar. Sócrates alega ter ouvido uma voz familiar, divina ou demônica que o desviou de fazer política. A voz que impediu Sócrates de não fazer política, teria a função de proteger a tarefa positiva e o encargo que ele recebeu do Deus de Delfos. Tal tarefa consistiu em “um exercício, uma certa prática do dizer a verdade, é a aplicação de um modo de veridicação totalmente diferente dos que podem ocorrer na cena política” (FOUCAULT, 2011b, p. 69).

Essa forma instaura, em face de um dizer verdadeiro político, um outro dizer verdadeiro, que é o da filosofia. O momento da *parresia* em sua forma ética comporta três momentos: O primeiro momento é o da busca (*Zétesis*), “A busca que Sócrates empreende é uma busca que tem em vista saber se o oráculo disse a verdade. Sócrates quer ter a prova do que disse o oráculo” (FOUCAULT, 2011b, p. 71). Não se trata, portanto, de interpretar o que o Deus quis dizer ou ocultar, mas de pôr à prova suas palavras: “Ninguém é mais sábio do que Sócrates”.

O segundo momento é a submissão ao exame (*exétasis*) e consiste em um passeio pela cidade, no qual o filósofo interroga os diferentes cidadãos e indivíduos (homens de Estado, poetas e artesãos) e põe à prova a profecia oracular. Nesse passeio, Sócrates constata saberes cada vez mais sólidos, como por exemplo, que os homens de Estado, considerados sábios por todos, não o eram em absoluto, e que em compensação os artesãos sabiam muito mais coisas, inclusive mais coisas que Sócrates. Todavia, tanto ignorantes como sábios, tinham em comum acreditarem saber coisas que na realidade não sabiam, enquanto que Sócrates sabia que não sabia.

Nesse exame se trata de, em primeiro lugar, verificar se o oráculo disse a verdade, em segundo lugar, “provar as almas”, provar o que elas sabem e não sabem a propósito de seu ofício, de sua atividade, mas também a propósito de si mesmas; e se trata por fim, de confrontar essas almas com a alma de Sócrates.

²⁰ Cf. Aula 15 de fevereiro de 1984.

No terceiro momento desse ciclo é apresentado como essa prática do passeio pela cidade e do interrogatório atraíram para Sócrates muitas hostilidades, e que, no entanto, ele não foi retido pelo perigo que elas podiam comportar. Sócrates afirma que “um homem de algum valor não tem de calcular suas chances de vida e de morte” (FOUCAULT, 2011b, p. 73). Entretanto, essa forma de dizer a verdade consistiu em uma forma de *parresía* bem distinta da forma da *parresía* política.

Até aqui, sobre o personagem de Sócrates, duas formas de *parresía* como coragem do dizer verdadeiro se fizeram presentes: a *parresía* política, exercida por Sócrates, mas cujo exemplo maior é Sólon; e a *parresía* ética, sendo ela a missão propriamente socrática, cujo objetivo é o cuidado de si. Sócrates dirá: “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 nada, vocês aprendam com isso a cuidar de si mesmos” (FOUCAULT, 2011b, p. 77).

1.2.1 A *parresía* ética e o modo de viver dos filósofos cínicos

Em *A Coragem da Verdade* Foucault não buscou apenas definir o momento em que o *bíos*, como subjetividade, passou a ser objeto de uma elaboração estética, de uma prática do cuidado, mas buscou compreender como ele esteve vinculado a uma prática da verdade e do dizer verdadeiro enquanto *parresía*. Essa prática do falar francamente com os outros está imbuída de significação ética no personagem de Sócrates, que desde a Apologia, diálogo platônico, define-se como *parresía* ética. Desse momento socrático na história do pensamento ocidental, Foucault derivou duas linhas de desenvolvimento para a prática filosófica e a forma pela qual ela foi refletida por nossas sociedades.

Com Sócrates, Foucault captou o momento em que o *bíos*, como objeto estético, no horizonte de uma ética da verdade (*parresía* socrática) esteve amarrado ao princípio do cuidado de si, dando origem a uma metafísica da alma e a uma estética da existência. Nessa perspectiva, o Ocidente foi permeado tanto pelo lugar de um discurso metafísico possível (uma metafísica da alma) como também pela preocupação com a maneira de viver (uma estética da existência).

Em nossa investigação, nos valem da preocupação de Michel Foucault pelo *bíos* enquanto objeto de uma prática estética vinculada ao princípio do cuidado de si e da verdade, no sentido da *parresía*, a fim de compreendermos a

maneira como Foucault vinculou a relação entre sujeito e verdade em seus últimos escritos e como apresentou a via do cinismo como uma maneira muito diferente de relacionar a verdade com a vida. Em um sentido afirmativo, esse vínculo consistiu em supor que com os cínicos temos uma forma de verdade encarnada na existência ou uma verdade que tem como condição para seu surgimento a própria vida e a maneira de viver. Com eles, a verdade é estetizada e deve manifestar na existência, como uma obra de arte, a subjetividade, o *bíos*.

Nas aulas de 1984 vemos como Foucault apresentou a questão da verdadeira vida e da estética da existência a partir do momento em que, com Sócrates, o dizer a verdade e a beleza da existência estão amarrados ao tema do cuidado de si. E isso ocorre com a análise do autor sobre a relação entre dois diálogos platônicos: o *Alcibiades* e o *Laques*. Ambos os diálogos platônicos constituem o ponto de partida para as duas linhas de evolução da reflexão e da prática filosóficas: a filosofia que, ao propor aos homens o cuidado de si, os conduz a realidade metafísica da alma, e a filosofia como uma prova de vida, prova de existência e elaboração de certa modalidade de viver.

A ética da verdade a partir do *Alcibiades* apresenta o “si mesmo” que conduz à *psykhé*, designando o lugar possível para um discurso metafísico²¹. O *Laques*, por sua vez, se dirige para o *bíos* compreendido como existência. É a maneira de viver que deve ser posta à prova ao longo da existência²². Essas duas formas de verdade no pensamento ocidental são dois aspectos da verificação socrática: o ser da alma e as formas de existência.

Foucault apresenta um desenvolvimento da estética da existência que não se limita ao estudo das artes de viver, como foi exercida na filosofia do período greco-romano. Vemos com os cínicos, a partir de Sócrates, um novo direcionamento. Ele afirma:

²¹ Cf. Aula 13 de janeiro de 1982, A hermenêutica do sujeito, na qual após uma longa análise do *Alcibiades*, Foucault explica o significado do “eu”, ou do “si”, quando se afirma que é preciso “cuidar de si mesmo”, tendo como resposta a preocupação com a própria alma, indagação própria e explícita no texto de Platão.

²² Cf. Aula 22 de fevereiro de 1984, A coragem da verdade, em que Foucault comparando o *Alcibiades* com o *Laques* afirma que, no segundo, a questão sobre o si mesmo da *Epiméleia*, contrariamente ao *Alcibiades*, não é posta explicitamente com a indagação “o que é preciso cuidar?” mas ao longo do diálogo essa questão é manifesta, o objeto do cuidado não é a alma, mas a vida.

Procuro encontrar assim [...] a história do que poderíamos chamar, numa palavra de estética da existência. Quer dizer, não apenas, não tanto por hora, as diferentes formas que puderam adquirir as artes da existência [...]. Mas gostaria de captar [...] como pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela (FOUCAULT, 2011b, p. 141).

A prática cínica exige uma forma de vida muito marcante associada a um dizer verdadeiro ilimitado e corajoso. No cinismo, o vínculo fundamental entre viver de certa maneira e o dizer verdadeiro, como uma tarefa a ser realizada ao longo da vida, é realizada em um marco teórico muito rudimentar, praticamente sem mediação doutrinal, porque a teoria no cinismo é pouco importante, em comparação com o platonismo, estoicismo e epicurismo, o que faria do cinismo, um exemplo fundamental da estética da existência.

O cinismo mostra-se auspicioso para o estudo acerca da subjetividade pois além da exigência por uma forma de vida extremamente marcante articulada no princípio do dizer verdadeiro “que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011b, p.144), no cinismo o vínculo entre viver de certa forma e se dedicar em dizer a verdade ocorre de forma imediata, sem justificação doutrinal.

Nesse sentido, a filosofia cínica é herdeira de Sócrates pela linha fundamental da estética da existência que, como vimos anteriormente é uma das bifurcações históricas da questão sobre a ética da verdade, decorrente da *parresía* de Sócrates. O cinismo é uma filosofia na qual a verdade encarna a existência de uma forma muito peculiar que o distingue de outras formas de filosofia. Inclusive filosofias em que o vínculo entre vida e verdade eram igualmente importantes, como a filosofia do próprio Sócrates. No cinismo encontramos funções muito precisas do modo de vida em relação a *parresía*, a verdade. O imperador Juliano, por exemplo, em seu *Discurso contra Heracleios*, definiria essa relação do seguinte modo:

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 da 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. Vários testemunhos de que esse gênero de vida forma um corpo único com a filosofia cínica, que não é um simples ornamento (FOUCAULT, 2011b, 148).

No cinismo, o estilo de vida se refere a uma prática filosófica que não visa meramente corresponder de forma harmoniosa ao dizer verdadeiro, como com Sócrates, no *Laques*. O estilo de vida no cinismo possui funções precisas em relação a sua *parresía*.

Tais funções correspondem primeiramente a uma tarefa instrumental. Ou seja, o modo de vida do filósofo cínico, a mendicidade e a errância, por exemplo, são uma condição de possibilidade para a *parresía*. Epicteto afirma que o cínico tem o papel de *katáskopos* (palavra que significa 'espia', 'batedor'):

se quisermos ser um espia da humanidade e voltar para dizer a ela a verdade, dizer franca e corajosamente todos os perigos com que corre o risco de deparar e onde estão seus verdadeiros inimigos, é preciso não estar ligado a ninguém (FOUCAULT, 2011, p. 149).

O filósofo cínico não pode estar ligado a ninguém, ele não pode ter família, por exemplo, pois sua família é a própria humanidade, e não é permitido que desvie a atenção. Tal modo de viver é uma condição para que o filósofo desempenhe o papel parresiasta, é uma condição fundamental sem a qual a manifestação da verdade não seria possível.

A segunda função, descrita por Foucault, do modo de vida no cinismo em relação a sua *parresía*, é uma função de redução em relação às convenções sociais. Os filósofos cínicos rejeitam as convenções da sociedade, eles as consideram inúteis e ordinárias. Para eles só pode haver espaço para a verdade quando as convenções sociais forem reduzidas ao máximo. É por isso que cínicos,

como Diógenes de Sinope, satisfazem em público tudo aquilo que as pessoas normalmente escondem. São clássicas as anedotas contadas muitas vezes por Diógenes Lartios, em que o Cínico, come e se masturba em praça pública. Também há relatos de Crates e Hipárquia fazendo sexo na rua, ou em qualquer lugar público. Mostrando assim como esses filósofos desprezavam e debochavam do modo de viver corrente, das “convenções” exigidas pela sociedade para uma forma de viver adequada.

Outra função do modo de vida no cinismo em relação a parresía é uma função de prova para a emergência da verdade, no seguinte sentido. A “vida nua” do filósofo cínico mostra apenas o que é indispensável para a vida humana, isto é, aquilo que constitui a sua essência mais elementar e rudimentar. A sua vida livre e independente busca mostrar o que deveria ser a vida em toda sua simplicidade e rudimentariedade. A vida na filosofia cínica se reduz ao que ela é na verdade e a verdade só emerge enquanto forma de vida. É nesse sentido que o estilo de vida no cinismo é condição de possibilidade para o dizer verdadeiro parresiasta.

O caráter da coragem da verdade com o cinismo consumará uma maneira de viver como escândalo da verdade. Como afirma Foucault, o cinismo torna a vida uma prática redutora que abre a possibilidade da verdade, é “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” (FOUCAULT, 2011, p. 150) e ainda considera que “o próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida”, para ele, “exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo” (FOUCAULT, 2011b, p.152).

A emergência do cinismo se localiza no século IV a.C. mas desdobra-se até a era romana. Foucault apresenta que para além desse período é possível considerar o cinismo ao longo da história do Ocidente, como uma atitude filosófica.

Com os filósofos cínicos encontramos a preocupação sobre uma ética pautada pelo princípio da transformação e da reversão de princípios considerados verdadeiros na filosofia. O recuo de Foucault aos cínicos expressa a fundamentação de um modo de vida que, no limite, reverte os princípios da verdadeira vida em uma vida outra – um pouco no sentido da compreensão acerca da atitude de modernidade em Baudelaire – possibilidade de “heroificar” o presente, sem, no entanto, sacralizar o momento presente mas transformá-lo, trata-se de uma ironia. Sendo essa transformação um jogo entre a criação e a liberdade.

Com os cínicos temos na filosofia um movimento que busca transformar a realidade por meio de um modo de viver que, no cinismo, é um modo de viver escandaloso, pois está em contraste com o modo de vida da sociedade e é estranho até mesmo para a filosofia. Com os cínicos não há uma ética redescoberta que poderia, quem sabe, ser atualizada. Por outro lado, a filosofia cínica permite a Foucault conceber historicamente a subjetividade nas sociedades ocidentais por outro viés, não por meio de uma história metafísica da alma, mas pelo viés da estética da existência.

Para Foucault, a filosofia cínica é uma forma de militância pela vida outra, isto é, uma vida muito diferente do que habitualmente se está acostumado na sociedade, é uma busca pela ética individual. A prática da verdade no cinismo pretende mostrar ao mundo que para alcançar a verdade é necessária uma mudança completa na relação que temos conosco e a conversão a si é fundamental para alcançar a verdadeira vida, a vida imanente, a vida outra. Assim, o estrito individualismo, muitas vezes característico do cinismo, adquire uma nova desenvoltura na leitura de Foucault, que se refere a um cuidado de si, que é um cuidado com a humanidade no sentido ético-estético característico da *parresía* e da filosofia cínica.

Para o cinismo a filosofia é, em primeiro lugar, uma preparação para a vida; em segundo, ela implica no cuidado de si; em terceiro, compreende que para cuidar de si mesmo é necessário estudar apenas o que é imediatamente “útil para a existência”; e em quarto, os cínicos afirmam que a vida deve estar de acordo com os princípios que formula. Esses quatro princípios são comuns e tradicionais nas filosofias da Antiguidade. Mas os cínicos acrescentam um quinto princípio: segundo o qual é preciso “alterar o valor da moeda” (*parakharáttein tò nómisma*). Essa expressão tem várias interpretações, mas considera-se sobretudo, dois sentidos: um sentido pejorativo, segundo o qual a alteração da moeda pode ser uma mudança desonesta; e um sentido positivo, no sentido de que a alteração da efígie gravada na moeda reestabelece seu verdadeiro valor. Há em todo caso essa ambiguidade em torno de Diógenes de Sinope e da alteração da moeda. Esse princípio é fundamental e característico dos cínicos.

O imperador Juliano, em *Contra os cínicos ignorantes* anuncia que os dois princípios que constitui o cinismo são “conhece-te a ti mesmo” e “reavalia a tua moeda”. Para ele, o primeiro princípio foi endereçado particularmente à Sócrates, mas também às demais filosofias. Todavia, “alterar o valor da moeda” foi um

princípio endereçado especialmente ao cínico, Diógenes de Sinope. Em seu texto *Contra Heracleios*, Juliano apresenta a justaposição desses dois princípios delfianos, nos seguintes termos:

o preceito fundamental é 'reavalia a tua moeda'; mas essa reavaliação só poderia ser feita pelo canal e o meio do 'conhece-te a ti a mesmo' que substitui a moeda falsa da opinião que temos de nós mesmos, que os outros têm de você, por uma moeda verdadeira que é a do conhecimento de si. (FOUCAULT, 2011b, p. 212).

Muitas interpretações assumem que *nómisma* é moeda, mas também *nómos* é lei e costume. Alterar a *nómisma* é também mudar o costume, romper, quebrar as regras, os hábitos e as convenções. Essas características são próprias do modo de vida cínico, que ficou conhecido por levar a "vida de um cão". Para a tradição cínica do século I, a vida cínica, *bíos kynikós*, justifica tal afirmação a partir das seguintes considerações.

Em primeiro lugar, a vida cínica é uma vida de cão porque não tem pudor, vergonha ou respeito. O filósofo cínico seria caracterizado por levar uma vida pública, como a de um cão, isto é, um tipo de vida que faz em público o que somente os cães ousariam fazer e que os homens, no entanto, escondem.

Em segundo lugar, é como a vida dos cães, uma vida indiferente a tudo que pode acontecer (*adiáforos*). No sentido que não se prende a nada, contenta-se com o que tem e não possui outras necessidades além das que podem imediatamente suprir. Em terceiro, a vida cínica é uma vida *kynikós* na medida em que é capaz de brigar, de latir contra os inimigos e sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos, é nesse sentido uma vida *diakritikós*, vida que sabe se pôr a prova, que sabe testar e distinguir. Como quarto princípio, a vida cínica é *phylaktikós*, uma vida de cão de guarda. Uma vida que sabe se dedicar para salvar a vida dos outros e proteger a vida dos amos.

A vida do cínico é uma vida *kynikós*, uma vida de impudor, vida indiferente (*adiáphoros*), vida que sabe discernir os bons dos maus (*diakritikós*) e vida de cão de guarda, de *phylaktikós*. Tais características são as mesmas que definiam a verdadeira vida tradicionalmente. A vida cínica é continuação da tradição, mas também passagem ao limite, reversão da verdadeira vida (vida não

dissimulada, independente, reta e vida de soberania). A prática da verdadeira vida, levada ao limite, dramatizada ou transvalorada pelos cínicos, se manifesta de maneira “escandalosa”, como “vida outra”. Sendo a origem do escândalo cínico a reversão dos valores da verdadeira vida.

Segundo Foucault, a noção de verdadeira vida para os Antigos (*alethês bíos*) concebe a noção de verdade, como “não oculto” ou “não dissimulado”. A verdadeira vida, como vida não dissimulada é aquela que não esconde nenhuma parte de si mesmo, porque “não há nada do que ela possa se envergonhar”, não há nenhuma ação desonesta ou repreensível que possa suscitar a censura dos outros. A vida não dissimulada, não se envergonha porque não há com o que se envergonhar.

Platão, no Banquete e no Fedro, sustenta que o verdadeiro amor é aquele que não tem que esconder nenhuma ação vergonhosa e que nunca procura a sombra para consumir seus desejos. É um amor que pode ser vivido com a garantia dos demais. Também em Sêneca há uma série de desenvolvimentos sobre a questão da vida não dissimulada. A verdadeira vida para Sêneca, é aquela que pode ser vivida como se estivesse constantemente diante do olhar dos outros.

A correspondência para ele era uma forma de pôr a existência de dois correspondentes um diante do olhar do outro. Sêneca diz à Lucílio que quando lhe enviar uma carta com opiniões à Lucílio é de certo modo como se ele próprio estivesse indo controlar o que Lucílio estava fazendo. Ao mesmo tempo, aquele que escreve a carta, põe sua vida diante do olhar do destinatário. Assim os dois correspondentes, autor e destinatário, estão um diante do olhar do outro. A correspondência consome uma prática de verdadeira vida como vida não dissimulada, vida diante do olhar ao mesmo tempo real e virtual do outro.

Para Epicteto, a verdadeira vida é a vida que sabe se desenrolar diante de um olhar interior, o da divindade que habita em nós. O princípio de não dissimulação se torna a consequência da estrutura ontológica do ser humano, considerando que o logos na alma é um princípio divino. A vida não dissimulada em Epicteto se refere a não dissimulação em relação a esse olhar interior. É diferente, portanto, do controle sobre o amor de que falava Platão, ou da prática da correspondência da qual trata Sêneca. A vida não dissimulada para Epicteto é viver e se saber vivendo diante desse olhar interior.

O princípio da vida não dissimulada foi central na tradição filosófica como caracterização da verdadeira vida. O cinismo retoma essa questão, mas através de

uma transvaloração, que ocorre de maneira imediata. Diferente de como ocorre em Sêneca ou Epicteto, nos cínicos a regra da não dissimulação não é um princípio ideal de conduta, é antes a encenação da vida em sua realidade material e cotidiana, ante o olhar de todos.

A vida do cínico encarna o princípio da não dissimulação porque é uma vida pública. Diógenes Laércio conta sobre o cínico de Sinope: “ele resolveu comer, dormir, falar em qualquer lugar”. O cínico não tem uma casa para morar, na Grécia, a casa é o lugar de isolamento, de proteção ao olhar dos outros. Ele usa poucas roupas, anda quase nu. Gosta de ir à Corinto, cidade grande, em que se podia viver publicamente, em que podia encontrar muitos viajantes, marinheiros, gente vindo de todas as partes. Tendo sido nas portas de Corinto que Diógenes morreu, enrolado em um manto em um ginásio, como um mendigo adormecido.

A visibilidade absoluta da vida cínica é um tema corrente, não há intimidade, nem segredo, nem não-publicidade na vida cínica. Diógenes de Sinope vive nas ruas, ele mora na porta dos templos, come e satisfaz suas necessidades em público, gosta de aglomerações de gente, é visto normalmente em jogos, nos teatros e dá sempre o testemunho de sua vida. Essa teatralização do princípio de não dissimulação é a própria transvaloração cínica.

Para os cínicos não pode haver mal no que a natureza quer e pôs nos homens. A não dissimulação, garantia de uma vida inteiramente boa, uma vida que é boa na medida em que é inteiramente visível, não deve aceitar os limites que os homens convencionaram como indispensáveis.

Ao contrário, a não dissimulação deve fazer aparecer, sem limites, o que no ser humano é da ordem do bem. Nesse sentido, a não dissimulação longe de ser a retomada de certas regras tradicionais deve ser a exposição da naturalidade do ser humano ante os olhos dos outros. Essa manifestação da natureza escandaliza, e é esse escândalo que aparece no comportamento dos cínicos.

A tradição filosófica da época através do princípio da “não dissimulação” colocava a exigência do pudor nos hábitos. Com o cinismo a regra de pudor associada ao princípio de não dissimulação perde seu sentido. Com eles a vida filosófica aparece como “radicalmente outra” em relação a todas as outras formas de vida admitidas.

Com relação ao princípio da vida sem mistura, ele levou a duas estilísticas da existência diferentes na filosofia antiga, embora pudessem ser ligadas uma à outra. Por um lado, uma “estética da pureza” que consistia em libertar a alma de

tudo que aparecesse como desordem, agitação, perturbação involuntária, ou seja, tudo que fosse da ordem do corpóreo e da materialidade - ideia que estaria presente na filosofia de Platão. E por outro lado, uma “estilística da independência”, da autossuficiência, da autarquia, que está nas filosofias epicuristas e estóicas, na qual trata-se de libertar a vida de tudo o que pode ser dependente dos elementos externos e dos acontecimentos incertos.

A vida indiferente dos cínicos (*adiáphoros bios*) se inscreve no segundo aspecto, mas de tal forma que causa uma alteração. O cínico altera o valor da sua moeda, e faz com que a vida filosófica apareça como vida radicalmente outra. Pela dramatização/teatralização do princípio da vida sem mistura pelos cínicos vemos aparecer a figura da pobreza. A vida na pobreza é a figura da independência em relação à própria vida, física e material.

Desde Sócrates essa característica da verdadeira vida como vida desapegada dos bens materiais poderia ser observada. A vida filosófica é desde muito cedo a vida desapegada das riquezas. Todavia, a sociedade greco-romana atuou sobre certa oposição entre os melhores, os mais poderosos, os que possuem educação e os outros, a multidão, os que não tem poder, formação ou fortuna.

Dessa oposição, as sociedades antigas, gregas e romanas se organizaram e modelaram o pensamento moral e filosófico da Antiguidade. Para Sêneca, por exemplo, não haveria diferença entre a alma de um escravo e a alma de um senador, ou cavaleiro, mas ainda assim a oposição entre os melhores e os outros era uma constante. Sêneca, a partir de sua atitude faz questão de estar entre os primeiros, os melhores, em oposição à multidão, que podem se encontrar inclusive homens muito ricos e poderosos. É estruturante nessas sociedades a oposição entre os melhores e os demais, a multidão.

A dificuldade dos Antigos em estabelecer uma relação entre o princípio de que a verdadeira vida é uma vida desvinculada de riquezas com a ideia de que é a vida dos melhores, faz gerar uma ambiguidade para a noção de pobreza. Sobretudo, o que é privilegiado é a atitude que se estabelece em relação a fortuna, a atitude de não se deixar absorver pelos cuidados com a fortuna, de não se deixar perturbar se a fortuna for perdida. Assim o que é privilegiado como verdadeira vida para esses filósofos é certa atitude em relação à fortuna e ao infortúnio, sendo o que estaria em questão para eles. Para Sêneca a verdadeira vida é uma vida de desprendimento virtual em relação à fortuna.

Por outro lado, a pobreza dos cínicos é real, material, física, ativa e indefinida. Ela é um despojamento da existência que se priva dos elementos materiais ao qual está tradicionalmente ligada e é habitualmente dependente. A pobreza cínica se refere ao mínimo de roupas, de alimentação, é uma pobreza real, um despojamento efetivo. Diferentemente, o estóico Sêneca escrevia a Lucílio recomendando como um exercício, para ser realizado de tempos em tempos, a pobreza;

Por alguns dias, três ou quatro, você deveria por uma roupa de tecido grosseiro, dormir num catre rústico, comer o menos possível, garanto que isso lhe faria bem, não só porque lhe daria de novo capacidade para o prazer, mas porque lhe ensinaria a ter, em relação a tudo isso, uma atitude tal que, se você viesse a perder tudo, não sofreria (FOUCAULT, 2011b, p. 227).

O exercício que Sêneca aconselha se identifica como uma proteção contra um acontecimento possível, mas não uma prática real e constante, como parte da própria existência. A pobreza cínica é ativa no sentido de que renuncia toda preocupação com relação à fortuna, a toda conduta de aquisição, a toda economia. À diferença de Sócrates que tinha casa, esposa e filhos, a atitude dos cínicos consiste em uma coragem e resistência a toda aceitação de uma situação dada. A verdadeira vida cínica como vida na pobreza consiste na elaboração de si mesmo na forma da pobreza visível, se trata de uma conduta efetiva da pobreza. Ela não alcança um estágio considerado satisfatório, está sempre procurando despojamentos possíveis. Exemplo disso é uma anedota contada por Diógenes Laércio em que Diógenes, o cínico, ao parar perto da fonte, segurando nas mãos a única tigelinha que tinha para beber, vê um menino aproximar as mãos em forma de uma cuia para beber água, e joga a sua tigela fora dizendo se tratar de uma “riqueza inútil”.

A pobreza cínica é a afirmação do valor próprio da feiura física, da sujeira e da miséria. Todavia, há algo além da valorização em si da feiura, pois ela atinge um estágio em que o indivíduo se encontra em situação de dependência. Assim, o princípio da vida sem mistura, vida independente de tudo, se reverte a vida de escravidão. A escravidão é inaceitável no mundo greco-romano, um destino que é

necessário sofrer com indiferença. Entre os cínicos, todavia, é diferente, há uma aceitação positiva e direta da situação de escravidão. A pobreza leva o indivíduo a algo ainda mais grave que a aceitação da escravidão, que é o estado de mendicidade. A mendicidade é para os gregos a pobreza levada ao ponto de depender dos outros, de sua boa vontade, era um gesto infamante. Ela é constitutiva da pobreza cínica levada ao ponto do escândalo voluntário.

Além da mendicidade e da aceitação da escravidão, os cínicos afrontavam a *adoxía*, a má reputação, a imagem que se deixa de si quando foi insultado, desprezado, humilhado pelos outros, coisas que não tinham nenhum valor positivos entre os gregos e romanos. Simplesmente não se podia dar valor positivo a *adoxía* em uma sociedade em que as relações de honra eram muito importantes e valorizadas.

Por outro lado, a má reputação faz parte da vida cínica. Sócrates por seu lado, quando foi condenado a morte, aceitou a condenação, apesar da injustiça, e quando houve possibilidade de fugir, mesmo assim se recusou. No entanto, quando Sócrates aceita essa desonra ele não pratica a *adoxía* dos cínicos. Sócrates compreende que aos olhos da opinião majoritária, ele é alguém que cometeu um crime e está sendo condenado à morte, por outro lado, aos olhos dos que realmente sabem, Sócrates é um homem justo, de modo que nenhuma desonra pode atingir sua vida.

Para os cínicos ao contrário, a prática da desonra tem valor positivo, uma conduta que pratica a *adoxía* é uma conduta positiva para os cínicos, pois ela se justifica a partir da reversão cínica do princípio de vida independente. A partir do momento em que a vida independente se reverte a vida na pobreza absoluta ela encontra a desonra e a dependência. A desonra é buscada pelos cínicos, no sentido de que a busca por situações humilhantes são um exercício de resistência com relação às opiniões, crenças e convenções. Uma história sobre Diógenes conta que certa vez quando ele estava comendo em praça pública, algumas pessoas passaram por ele e gritaram “Você come como um cão” e Diógenes revertendo a situação, aceita a humilhação e diz “mas vocês também são cães, pois só os cães fazem uma roda em torno de um cão que come” (FOUCAULT, 2011b, p. 231).

A humildade cristã, se define, segundo Foucault, por uma atitude, um estado de espírito que se manifesta e se prova em humilhações sofridas. A desonra cínica por seu lado é um jogo sobre as convenções, a honra e a desonra,

onde o cínico no momento em que faz o papel mais desonroso, ao mesmo tempo faz valer sua supremacia e seu orgulho. Eles afirmam sua soberania e seu controle através dessas provas de humilhação, enquanto a humildade cristã será uma renúncia de si mesmo. Com a dramatização cínica por meio da pobreza, da mendicidade, da má reputação (*adoxía*), da desonra, do princípio de vida independente tem-se uma reversão do tema filosófico clássico e a emergência da verdadeira vida como vida escandalosamente outra.

Entre as filosofias antigas, o princípio da vida reta se referia a vida em conformidade com a natureza, mas em conformidade também com certas regras e costumes convencionais entre os homens, que variavam conforme as escolas e os filósofos. A vida reta para os cínicos é uma vida conforme a natureza e de modo que nenhuma convenção humana é aceita nessa forma de viver.

Na naturalidade dos cínicos há sobretudo uma valorização da animalidade, que é conduzida pelo princípio de uma vida reta. No entanto, para os antigos, era justo por se afastar da animalidade que o ser humano manifestava sua humanidade, sendo então a animalidade um ponto de repulsão para a constituição do homem. Nos cínicos, como se nota, é bastante diferente, pois a animalidade possui um sentido positivo. Ela será o modelo de comportamento, modelo material em função da ideia de que daquilo que o animal não pode prescindir, o homem não deve necessitar.

Segundo Foucault, “a partir do momento em que a necessidade é uma fraqueza, uma dependência, uma falta de liberdade, o homem não deve ter outras necessidades além das do animal, além das que são satisfeitas pela própria natureza” (FOUCAULT, 2011b, p. 233). A forma de vida filosófica, *bíos philosophikos*, pela via da vida reta é a animalidade do ser humano encarada como desafio, praticada como exercício e vista pelos outros como um escândalo.

A “vida soberana” como princípio da verdadeira vida na Antiguidade consistia na instauração de uma relação consigo que é da ordem do gozo, enquanto posse e prazer, mas que também se abre para o outro.

Para Sêneca, nas cartas 20, 61 e 75 significa “ter posse de si mesmo” ou simplesmente “ser de seu próprio direito, não depender de nenhum direito estrangeiro”. Na carta 42 aparece a expressão *se habere*, “se possuir, ter a si mesmo” ou “ser seu, tornar-se seu”. A vida soberana nas formulações de Sêneca é uma vida em pleno gozo, gozo-posse, gozo-prazer. Essas formulações estão sempre vinculadas a uma busca interior, que dentro de si encontra os fundamentos

de uma verdadeira volúpia, que não está associada ao que é externo, ao corpo por exemplo e os objetos.

Para Epicteto a relação com o mestre não pode ser simplesmente da ordem da transmissão do saber, mas deve se constituir como uma relação cuidadosa, que oferece uma ajuda, um socorro:

Você veio aqui, diz Epicteto para seu aluno, como se fosse uma clínica, para se tratar. E quando voltar para casa, não vai ser apenas um indivíduo capaz de resolver os sofismas. Você vai voltar para casa como alguém que foi tratado, curado, e cujos males foram aplacados (FOUCAULT, 2011b, p. 239).

Essa relação com os outros pode se dar também por meio da própria maneira como o filósofo vive, pelo seu exemplo. A relação com os outros na vida soberana do sábio estava ligada a certa obrigação em ser útil para com os outros. Esse tema foi retomado pelos cínicos, mas levado ao limite e dramatizado sob a forma da afirmação de que “o cínico é o rei”.

No estoicismo tardio o filósofo é considerado mais que um rei, porque ele é capaz de governar a si mesmo, sua própria alma e os outros, isto é, o gênero humano de maneira geral. Dizia Sêneca ao cínico Atala que um filósofo é melhor que um rei, porque o filósofo “é capaz de gerir, dirigir, guiar a alma de um rei, e através dessa alma do rei ele é capaz de dirigir também a alma dos homens e do gênero humano inteiro” (FOUCAULT, 2011b, p. 242).

Para o cinismo o único rei verdadeiro é o cínico, considerado um rei antirrei, ele mostra o quanto a monarquia dos reis é vã e ilusória. No entanto, o cínico é um rei desconhecido e ignorado, ele voluntariamente se esconde como rei pela forma como escolheu viver sua existência. Sua realeza não é assim de ideal, mas de obstinação de si mesmo, nela, o cínico busca fazer um exercício de resistência completa. Segundo Foucault, “O rei Diógenes rola na areia ardente durante o verão, ou rola na neve durante o inverno” (FOUCAULT, 2011b, p. 245).

A importância desse tema no cinismo é o resultado do encontro entre o rei Alexandre e o cínico Diógenes. Dion Crisóstomo narra essa cena célebre. No relato, Diógenes e Alexandre se encontram face a face, numa espécie de “igualdade dissimétrica”. Alexandre é o rei no auge de sua glória, tem em sua volta um exército e cortesãos, considera ir ver Diógenes pois para ele, Diógenes seria o

único que poderia rivalizar com ele. Nesse sentido parecem estar numa relação simétrica. Por outro lado, há dissimetria total, pois Diógenes é um miserável em sua barrica.

Na tradição o rei é aquele que adquiriu esse posto seja por hereditariedade ou por herança, tendo recebido uma educação adequada para isso. Foi o caso de Alexandre, que recebeu a monarquia dos pais e teve toda uma formação (*paideia*) para que se tornasse apto a exercer a função. Diógenes opõem-se a essa noção, sendo ele mesmo o rei. Diógenes, no entanto, é rei por natureza, não sendo necessário nenhuma *paideia*. Segundo Dion Crisóstomo essa realidade é dotada de *andreia* (a coragem) através da qual manifesta sua monarquia. Junto à *andreia* está a grandeza de alma em oposição à *paideia*, à educação que garante aquela hereditariedade necessária para que o rei se torne efetivamente rei²³.

Além disso, a soberania cínica é diversa da soberania estoica, pois com os cínicos haveria a exigência de uma “dedicação”, que consistiria em: a) uma tarefa que lhe foi imposta. A mesma natureza que lhe fez rei o encarregou de se ocupar com os outros, de cuidar dos outros, de ir buscá-los onde estão, de sacrificar sua vida para poder se ocupar com os outros. É nessa missão dura e sacrificial, que o cínico encontra efetivamente alegria e plenitude na sua existência. b) uma relação de cuidado médico. O cínico é encarregado de levar o remédio que tornará o outro capaz de efetivar sua própria cura e sua própria felicidade. c) tem a forma de um combate, possui um caráter belicoso. O cínico seria um benfeitor, porém grosseiro, e sua ferramenta principal é a *diatribe*. O cínico toma a palavra e ataca os inimigos, atacando os vícios que afetam os homens, seus interlocutores e de maneira geral o gênero humano.

Os cínicos se definem como combatentes, eles possuem uma função atlética e militar que designa para eles a verdadeira filosofia. Sócrates foi um

²³ Outra separação entre Alexandre e Diógenes é que a condição para que um soberano como Alexandre exerça sua soberania é que ele seja capaz de triunfar sobre os seus inimigos, considerando serem estes, os medos e os persas. Diógenes, por sua vez, retruca dizendo que os verdadeiros inimigos são interiores – se trata de nossos próprios defeitos e vícios. Já um sábio como Diógenes, não possui defeitos nem vícios. Além disso, Alexandre está sujeito a todas as desgraças e reveses da sorte, podendo até perder sua monarquia, ao passo que o filósofo rei, o cínico rei jamais deixará de ser rei, pois o é por natureza.

exemplo de filósofo soldado, ele foi capaz de suportar toda a fadiga, todo o trabalho e dureza da vida de um filósofo a tal ponto que é admirado por Laques, no diálogo de Platão. O próprio Sócrates considera-se um atleta.

Para Sócrates e para os estoicos se tratava de um combate com os próprios desejos, apetites e paixões. Se tratava de assegurar a vitória da razão sobre os apetites, seja da alma ou do corpo. Os cínicos acrescentam uma segunda perspectiva desse enfrentamento, pois para eles se tratava também de um combate contra os costumes, as convenções, as instituições, as leis, contra todo um estado de humanidade.

O combate cínico não é apenas um combate espiritual, ou seja, uma forma de assegurar o controle sobre si mesmo, ele é, sobretudo, um combate endereçado à humanidade em geral e seu objetivo é mudá-la em sua atitude moral (seu *ethos*), em seus hábitos, convenções e maneiras de ser. É um combate que se apresenta como agressivo. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também pela humanidade.

Para Foucault, a noção de militantismo engloba o que nos cínicos resultou na reversão da soberania benéfica do *bíos philosophikós*, em resistência combativa. Foucault está preocupado em distinguir o tipo de vida militante característica dos filósofos cínicos, do mesmo tipo combativo em outras filosofias. Nas escolas filosóficas da Antiguidade, o militantismo ocorria nas escolas e nas seitas, ou seja, em circuitos fechados. A militância filosófica se exercia na forma de um pequeno grupo, de número reduzido e privilegiado.

Com os cínicos, por sua vez, a militância ocorria em lugar aberto e não se dirigia a um pequeno grupo, mas a todos de maneira geral. Não se tratava de uma educação para uma “formação”. Os cínicos buscam uma conversão dos costumes e dos valores e recorriam a meios bruscos e violentos. Os cínicos se dirigem igualmente aos vícios e aos defeitos dos seres humanos, aos das leis, convenções e instituições. Ela é, nesse sentido, uma “militância em meio aberto”. Não é uma militância que pretende dar as ferramentas para alcançar uma vida feliz, mas busca provocar uma alteração nos próprios valores humanos.

O cinismo é uma corrente na história da filosofia e o fio condutor da questão sobre as formas de viver, de ser e de se conduzir. O tema da soberania cínica como monarquia derrisória e militante possui outras imagens na nossa cultura, segundo Foucault. Sob um aspecto imaginário e mitológico ele cita como

exemplos da figura do “rei da derrisão” o par constituído pelo rei e seu bobo; também um tema que foi importante para o cristianismo, do cristo-rei atravessando a humanidade sem ser reconhecido por ninguém; depois sob um aspecto histórico o cinismo teria sido o ponto de partida para o ascetismo cristão (combate espiritual em si mesmo, contra seus próprios pecados e tentações, mas também combate pelo mundo inteiro). São as ordens mendicantes da Idade Média e os movimentos que precederam e seguiram a Reforma. O cinismo também teve importância para o militantismo revolucionário do século XIX – enquanto forma de realeza, de monarquia oculta, que sob as práticas de despojamento e da renúncia, por meio de um combate agressivo e incessante, quer mudar o mundo²⁴.

1.3 O CUIDADO DE SI E A *PARRESÍA* SOCRÁTICA: PARA UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

O princípio de dizer a verdade sobre si mesmo foi, na cultura antiga, uma prática frequente e cuja importância esteve marcada nas diversas práticas exercidas pelos antigos filósofos, de pitagóricos a estoicos como Sêneca e Marco Aurélio. Essas práticas incluem, por exemplo, os exames de consciência e também as trocas de correspondência, as cartas morais e espirituais, os cadernos de anotações e os diários. Assim, dentro da problemática apontada por Michel Foucault a partir de 1981-1982, a partir da investigação acerca da relação entre o sujeito e a verdade, todavia, não a partir da verdade do discurso sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, houveram na cultura antiga todo um jogo de práticas que implicavam dizer a verdade sobre si. Essas práticas não são desconhecidas, porém, quando da investigação da relação entre o sujeito e a verdade, o que foi lembrado fora o princípio socrático “Conhece-te a ti mesmo”, que diferentemente da investigação proposta por Foucault, não levou em consideração que tal princípio foi uma

²⁴ Para o tema da verdadeira vida como vida outra no cinismo, vida militante e combativa na forma da alteridade, conferir o texto do Prof. Dr. Cesar Candioto “Parresia cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault”, onde ele desenvolve no ponto de vista da vida cínica, como o estilo de existência como vida-outra encarnam não somente uma distinção por meio de uma vida dona de si mesma e soberana, mas ressalta o aspecto de uma vida combativa.

implicação de outro, anterior: o cuidado de si mesmo, cujo desenvolvimento culminou em uma “cultura de si” no período helenístico e romano.

Contudo, foram as práticas de si desse período que evidenciaram a preocupação tão frequente de dizer a verdade sobre si mesmo. E essa prática tão comum na cultura grega e romana não foi um exercício solitário, mas exigiu a presença de outras pessoas. Segundo Foucault: “O dizer-a-verdade sobre si mesmo, (...) foi uma atividade conjunta, uma atividade com os outros e mais precisamente uma atividade com um outro, uma prática a dois” (FOUCAULT, 2011b, p. 6). Foucault afirma que o “outro” exigido nessa prática foi o que lhe deteve nesse estudo. O outro, ou outros, exigidos na atividade do dizer verdadeiro sobre si necessitam de certa qualificação. Todavia, seu estatuto é variável, ele pode ser um filósofo profissional ou mesmo “qualquer um”, como um amigo ou um confidente, desde que possua a qualidade da *parresía*. Segundo Foucault: “a qualificação necessária a esse personagem incerto, um tanto nebuloso e flutuante, é certa prática, certa maneira de dizer que é precisamente chamada de *parresía* (a fala franca)” (FOUCAULT, 2011b, p. 8).

No curso de 1984 a *parresía* é considerada uma modalidade do dizer verdadeiro, e Foucault a contrasta com outras formas de dizer verdadeiro importantes e frequentes nesse período, como a profecia, a sabedoria e o ensino²⁵. Diferente do dizer verdadeiro da profecia, da sabedoria e da técnica (ensino), a *parresía* seria uma modalidade de dizer verdadeiro, cuja característica central é ser constitutiva de uma fala franca, de uma forma de falar simples e claramente sobre algo que está estreitamente vinculado com o modo de vida de quem a proferiu ou primeiramente, com a crença e o pensamento da pessoa que fala. Quem fala na forma da *parresía*, diz Foucault, acredita no que é dito, está de alguma maneira,

²⁵ Segundo Foucault, “Muito mais do que personagens, a profecia, a sabedoria, o ensino, a técnica e a *parresía* devem ser considerados modos fundamentais do dizer-a-verdade. Há a modalidade do dizer enigmaticamente em que pé se encontra o que se furta a todo ser humano. Há a modalidade do dizer-a-verdade que diz de forma apodíctica em que pé se encontra o ser, a *phýsis* e a ordem das coisas. Há a veridicção que diz demonstrativamente em que pé se encontram os saberes e o know-how. Há enfim a veridicção que diz de modo polêmico em que pé se encontram os indivíduos e as situações. Esses quatro modos de dizer a verdade são, a meu ver, absolutamente fundamentais para a análise do discurso, na medida em que, no discurso, se constitui, para si e para os outros, o sujeito que diz a verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 27).

vinculado com o discurso proferido, pois “o parresiasta diz aquilo que pensa” (FOUCAULT, 2011b, p. 12).

Essas são as duas primeiras características da parresia em seu sentido positivo: 1. Dizer tudo que esteja na ordem da “verdade”, isto é, não esconder, não dissimular, não encobrir, mas ao contrário, tornar visível a verdade, sem mascarar-la; 2. Quem fala com parresia, emite não apenas uma opinião pessoal, mas torna visível algo que diz respeito a si próprio, isto é, a parresia está implicada no pensamento e na crença do parresiasta.

Além disso, o terceiro aspecto é o fato de que a verdade dita, esse pensamento, deve assegurar um risco, cuja forma mínima é suscitar da parte do outro, a qual a verdade é lançada, uma conduta violenta. Diz Foucault que, “Para que haja parresia (...) o sujeito, [ao dizer] essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco” (FOUCAULT, 2011b, p. 12). O risco para quem fala pode ser o de desfazer o laço que tornou possível o diálogo com o outro, podendo ir até a morte.

É por isso que, a *parresia* implica na coragem, uma coragem de arriscar perder a amizade com o outro ou mesmo perder a própria vida. Ela é uma atitude consciente, pois o parresiasta sabe os riscos que está correndo ao dizer sua verdade. Assim, para que haja parresia é preciso que no ato de verdade haja a manifestação do vínculo entre o que é proferido e o pensamento de quem a profere; deve haver também o questionamento desse vínculo, o que diz a verdade e o que recebe; e por fim implica na coragem, cuja forma mínima é desfazer tal relação e vínculo.

O diálogo *Laques* (ou da Coragem) é o diálogo platônico de transição entre a leitura de Foucault sobre a *Apologia* de Sócrates e os textos que testemunham sobre o cinismo. Para Foucault estão entrelaçados nesse diálogo as três noções da veridicação socrática: a *parresia* como franqueza corajosa do dizer verdadeiro; a *exétasis* como prática do exame e da prova da alma e por fim, a *epiméleia*, o cuidado, como objetivo e fim dessa *parresia*, como franqueza examinadora.

Nele, Sócrates interroga homens de Estado, homens políticos, no exato momento em que eles exercem suas funções. Na *Apologia*, Sócrates afirma que pela tarefa que lhe foi imposta pelo deus caberia a ele conversar com diferentes homens de Atenas, “a começar pelos homens de Estado mais eminentes e importantes, indo depois até os artesãos” (FOUCAULT, 2011b, p. 109). Foucault

ressalta um diferencial proposto por Sócrates: ao interrogar homens políticos, Sócrates vai propor um jogo que não é da ordem política e vai fazer os políticos entrarem no seu jogo.

O diálogo *Laques* é inteiramente atravessado pelo tema da coragem. Ele busca definir sua natureza, a definição para a “verdade da coragem”. Os homens interrogados são supostamente bravos e corajosos, exercer verdadeiramente atividades corajosas. Segundo Foucault esse é um dos raros textos da filosofia a colocar em primeiro lugar a questão da coragem e da coragem da verdade. Foucault pergunta: “Que relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou ainda em que medida a ética da verdade implica a coragem?” (FOUCAULT, 2011b, p. 109).

A questão da ética da verdade está presente nesse texto e é importante para o autor na medida em que a questão das condições morais que possibilitam um sujeito ter acesso a verdade e dizer a verdade, é um tema frequente na filosofia. O tema da “catártica da verdade” que está presente desde o pitagorismo até a filosofia moderna compreende essa questão do ponto de vista de uma purificação do sujeito. Essa é a ideia segundo a qual o acesso à verdade pressupõe um sujeito que se constitua em ruptura com o mundo sensível, considerado o mundo da falta, do interesse e do prazer. Segundo Foucault ela consiste na “passagem do obscuro ao transparente, do fugidio ao eterno (FOUCAULT, 2011b, p. 110). E é a por meio de tal trajetória moral que o sujeito pode se constituir como capaz de dizer a verdade²⁶.

A coragem da verdade é o outro aspecto da ética da verdade. Ela indaga pelo tipo de resolução e de vontade, de combate, e não de sacrifício, que se é capaz de efetuar para alcançar a verdade. Esse aspecto está na ordem da luta pela verdade, diferente do que se encontra no aspecto catártico, em termos de purificação para então ter acesso à verdade. A partir dessa perspectiva, não se encontra uma análise sobre a purificação pela verdade, mas uma análise da “vontade de verdade”, sob as diferentes formas que podem ser a curiosidade, o

²⁶ Para Foucault, o próprio procedimento cartesiano é um procedimento catártico, pois indaga pelas condições nas quais o sujeito poderá se constituir como puro olhar, independente de todo interesse particular e então capaz de universalidade, de apreensão da “verdade catártica”. A catártica é compreendida como a condição de purificação do sujeito que o torna capaz de ser sujeito da verdade, ela é para Foucault um dos aspectos da ética da verdade na filosofia.

combate, a coragem, a resolução e a resistência. Para Foucault, *Laques* é o início dessa perspectiva.

O diálogo *Laques* é o ponto de partida para o desenvolvimento de uma das linhas da filosofia. Nesse texto, assim como no *Alcibiades* de Platão²⁷, se trata da formação de jovens, se trata dessa formação necessária, na medida em que os pais ou tutores, desses jovens não foram capazes de dar essa formação. Essa relação entre a educação dos jovens e a negligência por parte dos tutores funda o princípio do cuidado. Em ambos os textos, é necessário cuidar da educação dos jovens.

No diálogo *Alcibiades* a questão da formação apresenta uma indagação que versa sobre a necessidade do cuidado. Para *Alcibiades* é preciso “cuidar da alma”. Nesse diálogo encontra-se o princípio de que o cuidado com a alma torna possível a contemplação da alma por ela mesma. Nesse movimento, a alma encontra o elemento divino que dá acesso à verdade. Nesse diálogo, analisado no curso de 1982, o tema da *epimélieia* conduz ao princípio da existência da alma, e do elemento divino que há na alma – tema próprio dos diálogos de juventude de Platão e do último Platão, no limite para os temas do neoplatonismo.

Diferentemente com *Laques*, ainda que sob uma questão bem parecida, qual seja, a educação de jovens, não há a indagação direta: “O que é preciso cuidar?”. Todavia, ao longo do diálogo, o objeto designado como sendo objeto do cuidado é a vida (*bíos*), a maneira de viver. E é essa modalidade, afirma Foucault, essa prática da existência que constitui o objeto fundamental da *epimélieia*.

Assim, ao comparar os dois diálogos é possível encontrar o ponto de partida para duas formas distintas de conceber a filosofia que, embora não sejam inteiramente incompatíveis, apresentam características muito distintas, sendo opostas. Por um lado, uma forma de filosofia que ao incitar os homens a cuidar deles mesmos os conduz a fundação de uma realidade metafísica, que é a alma. E por outro lado, uma filosofia como modo de viver. Esses dois pontos seriam, nessa interpretação, os dois aspectos da atividade filosófica²⁸.

²⁷ As aulas 6, 13 e 20 de janeiro e 17 e 24 de março de 1982, Foucault faz uma longa exposição sobre o diálogo *Alcibiades*, que é retomado no curso de 1984 em relação ao *Laques*.

²⁸ Uma forma de filosofia que “ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa realidade metafísica que é a da alma e a filosofia como uma prova de vida, uma prova da existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida (...) aí o ponto de

Para Foucault esses dois aspectos da filosofia são facilmente decifráveis quando se compara o Alcibíades e o Laques: por um lado, a filosofia sob o signo do conhecimento da alma, uma ontologia do eu; e por outro, uma filosofia como prova de vida, na qual o *bíos* (a vida) é matéria ética e objeto de uma arte de si.

O cuidado de si seria uma prova, um tipo de questionamento, de exame e de verificação da vida (*bíos*). E a vida é o objeto de uma prática constante. Essa ideia seria o ponto de partida para a filosofia como modo e exercício de viver, cujo exemplo primeiro teria sido a filosofia cínica do século IV a.C. Esse ponto é fundamental para reavaliar o pensamento e a prática cínica na filosofia de Foucault. O *Laques* é o ponto de partida para pensar a questão do cuidado de si no sentido de uma prova de vida e não de um conhecimento da alma, e a filosofia cínica é seu exemplo primeiro porque no cerne de sua filosofia havia uma preocupação mais acentuada sobre os modos de viver, sobre a própria conduta humana e a necessidade de propor uma reversão em seus valores mais comumente aceitos e familiares, que ocorria no domínio do modo de vida e do comportamento cínicos.

A relação entre a *parresía*, o exame e a cuidado nesse diálogo, estão presentes em três passagens bem específicas. O primeiro texto está no início do diálogo, precisamente na primeira linha do texto: é o pacto da franqueza.

Nesse parágrafo um dos personagens expõe sua motivação ao poder compartilhar com duas figuras célebres suas opiniões sobre um espetáculo de esgrima. O motivo principal diz ele é “porque vocês são homens para quem achamos que devemos falar com total liberdade” e além disso Nicias e Laques “são capazes de ter idéias sobre essas questões e são capazes de expô-las com a simplicidade da consciência”²⁹.

partida de dois aspectos (...) da atividade filosófica no ocidente” (FOUCAULT, 2011b, p. 111-112).

²⁹ Texto em francês consultado: Lysimaque: Vous venez, Nicias et Lachès, d'avoir le spectacle de cet escrimeur et de sa parade en armes. Dans quelle intention Mélésias que voici et moi, nous vous avons conviés à en être, avec nous, les spectateurs, nous ne vous l'avons pas dit alors, mais nous allons vous le dire à présent: car vous, vous êtes des hommes à l'égard desquels il faut, estimons-nous, parler avec une entière liberté! Il y a en effet de gens qui se gaussent de ces sortes de spectacles, [b] et qui, étant consultés à ce sujet, ne disent pas ce qu'ils pensent, mais qui, ne visant qu'à deviner l'opinion de celui qui les consulte, tiennent un langage en contradiction avec leur propre sentiment. Vous, au contraire, vous êtes, à notre jugement, aussi capables d'avoir là-dessus des idées justes,

Os personagens Lisímaco e Melésias levam Nícias e Laques a um espetáculo de esgrima. Lisímaco foi um importante político do século V e Melésias, um general – ambos levam uma vida militar. A exibição do atleta com as armas rompe com a ideia de uma exposição meramente retórica, na qual o sujeito explica verbalmente o que é capaz de fazer sem, contudo, desempenhar na prática essa atividade. No espetáculo de armas, o atleta não só expõe verbalmente o que pode fazer, mas põem a prova em seu corpo o que é capaz de fazer. E essa prova do atleta será vista pelos personagens, que terão com seus próprios olhos e sua própria experiência avaliado a situação.

Nícias e Laques foram convocados a presenciar o espetáculo com o mestre de armas por serem competentes no assunto, por terem desenvolvido cargos militares e porque são do tipo de pessoas que não disfarçam seus pensamentos, falam o que realmente acreditam, sem dissimular.

Lisímaco e Melésias convocaram Nícias e Laques a fim de lhes interrogar sobre algo importante a ponto de exigir a fala franca da parte de seus interlocutores. Sua interrogação se referia ao “cuidado que se deve ter com os filhos e da maneira como se deve cuidar deles” (FOUCAULT, 2011b, p. 115). Eles perguntam, “será que nós, Lisímaco e Melésias devemos confiar nossos filhos a esse mestre de armas cujas provas e exercícios acabamos de ver diretamente? O ensino que eles são capazes de receber dele e que ele é capaz de lhes dar vale a pena?” (FOUCAULT, 2011b, p. 115). Eles se reportam a Nícias e Laques porque os consideram mais competentes do que eles neste assunto particular da educação dos filhos, porque contrário a eles que não desempenharam nenhum grande feito na cidade ou na guerra, apenas foram filhos de homens honrados e de renome, Nícias e Laques são homens políticos, que efetivamente assumem atividades militares³⁰.

que, ces idées justes, de nous les exposer en toute simplicité de conscience. Voilà dans quelles conditions nous vous avons appelés près de nous en consultation sur le projet dont nous allons vous faire part. (PLATON, 2011, p. 4)

³⁰ Lisímaco e Melésias estão preocupados com a educação de seus filhos contrários a seus pais que segundo afirmam, estavam tão ocupados com os assuntos da cidade que negligenciaram e educação deles próprios, os filhos. Em 179 d: “parce que, au temps où nous parvenions à l'adolescence, ils nous ont laissé mener une vie de dissipation, tandis que c'étaient des affaires des autres qu'ils s'occupaient!” (PLATON, 2011, p. 5).

Foucault apresenta uma tensão entre o cuidado dos outros na forma política, que tornaria mais difícil o cuidado ético de si mesmo e dos outros, e o cuidado ético de si e dos outros, ao qual se pede que conduza ao cuidado político como sua “razão de ser”. Por outro lado, haveria uma relação de exclusão entre “fazer o que se quer” e “cuidar de si”. Na moral antiga esse é o ponto importante entre a necessidade de um mestre ou guia que governa a alma e a conduta dos outros e o princípio de autonomia, de uma soberania de si que é a coroação desse esforço, desse trabalho ético sobre si, dessa *askésis*.

Nessa interpelação do diálogo, a preocupação sobre a educação dos filhos e os elementos da *parresía* e da *epiméleia* estão interligados no sentido de que para terem o cuidado com seus filhos, Lisímaco e Melésias precisam recorrer à *parresía* não só de Nícias e Laques, mas de sua própria *parresía*. A fala franca de Nícias e Laques expõe a questão verdadeiramente para os outros dois personagens, eles dizem: “temos certa vergonha disso e recriminamos por isso nossos pais, que nos deram rédeas largas em nossa juventude” (FOUCAULT, 2011b, p. 117). Assim, os personagens apelam para a *parresía*, a fim de colocar a questão do cuidado com os filhos, pois eles próprios não obtiveram a educação que lhes era almejada.

Na segunda parte do diálogo, Sócrates entra em cena e causa algumas transformações na ordem política. Nícias e Laques concordam em dar sua opinião sobre a apresentação do esgrimista, fornecendo considerações sobre ser uma atividade adequada ou não para o cuidado com os filhos. Porém há uma discordância nas opiniões. Nícias o considera um exercício honroso para jovens que mais tarde lutarão nas batalhas pela sua pátria. Laques, contrariamente, não acredita na arte das armas. Para ele, a coreografia dos mestres de armas não se efetiva na prática, e nas batalhas acabam mostrando-se muito desajeitados e alvos de piadas. Nesse momento, Sócrates, que estava calado, entra em cena e altera a significação da interpelação dos personagens. Lisímaco lhe pede para votar se concorda com Nícias ou Laques e Sócrates indaga “será de fato a lei da maioria que se deve aplicar aqui?” (FOUCAULT, 2011b, p. 118). Essa é a primeira alteração.

Para Sócrates essa questão não deve ser resolvida no voto. Tratando-se de uma questão de técnica, eles deveriam buscar saber quem dos dois, Nícias ou Laques, ou Nícias, Laques e Sócrates são mais competentes para solucionar essa questão. Eles buscam saber quem foram seus mestres e quais foram seus feitos.

O diálogo sai da cena política, onde se decidia pelo voto, e entra na cena da competência, que se apoia na qualidade dos mestres e na qualidade da obra. Sócrates interroga pelo mérito dos mestres de seus interlocutores e dele próprio, que se refere a “maneira como se importaram consigo mesmos e com as almas de muitos jovens” antes de terem conduzido suas aprendizagens. Mas se houvesse algum deles que não recebeu instruções de um mestre, que mostrasse os méritos que por si só adquiriu e de outros que por ele adquiriu também méritos reconhecidos. Se mesmo assim, houvesse alguém que não cumpria com esses requisitos que buscasse atividade em outro lugar³¹.

Sócrates declara em 186 c:

Declaro, por minha conta, não ter tido um mestre no assunto. Certamente não é porque, desde a minha juventude, eu não desejasse! Infelizmente, aqui está, os meios me impedem de pagar o salário a esses sofistas, que eram os únicos a serem fortes o suficiente para serem capazes de formar homens talentosos.³²

³¹ Sócrates afirma em 186 a-b: “En conséquence, Lachès, et toi, Nicias, puisque Lysimaque et Mélésias nous ont, tous deux, appelés en consultation au sujet de leurs deux fils, ayant à cœur que les âmes de ces deux enfants pussent atteindre toute la perfection possible, il nous faut, nous aussi, si nous affirmons être à même de nous en acquitter, leur mettre sous les yeux le nom des maîtres que nous avons eus, [b]hommes qui ont commencé par montrer leur propre mérite, par la façon dont ils se sont occupé de l'âme d'un grand nombre de jeunes gens, avant qu'ils nous aient par la suite instruits nous-mêmes. Que si, d'autre part, il y en a un, parmi nous, qui nie avoir eu des maîtres pour lui-même, je veux du moins qu'il soit en état de dire quels ouvrages il a personnellement produits et de nous faire voir quels sont, entre les Athéniens ou les étrangers, ceux qui, esclaves ou hommes libres, ont acquis, grâce à lui, un mérite unanimement reconnu. Si, au contraire, aucune de ces possibilités ne nous appartient, il nous faut les inviter à tourner d'un autre côté leurs recherches, et nous, notre action corruptrice portant alors sur les fils d'hommes qui sont nos amis, ne pas courir le risque de la responsabilité la plus lourde, à laquelle on puisse être exposé de la part des plus proches parents” (PLATON, 2011b, p. 13).

³² Na tradução francesa consta: “Je déclare, pour mon propre compte, n'avoir pas eu de maître en la matière. Ce n'est pas, certes, que, dès ma prime jeunesse, je n'aie pas désiré en avoir là-dessus! Malheureusement, voilà que les moyens me manquent de payer leur

Sócrates transforma a cena, até então política, para um cenário no qual Nícias e Laques não simplesmente darão sua opinião sobre a educação do manejo de armas, mas terão de provar sua competência no assunto através de um interrogatório com Sócrates. A terceira transformação é o jogo da *parresia* ética. Essa passagem acontece a partir de um novo pacto entre Sócrates, Nícias e Laques. No diálogo com Sócrates os interlocutores são levados a prestar contas de si mesmo, “Não se trata de competência, não se trata de técnica, não se trata de mestre nem de obra. Trata-se da maneira como se vive” (FOUCAULT, 2011b, p. 126).

Será com relação à noção de vida (*bios*), como maneira de viver, que se exercerá a *parresia* de Sócrates. Não será, portanto, a cadeia de racionalidade como no ensino técnico, ou o modo de ser ontológico da alma, mas o estilo de viver. Quando se presta contas de si à Sócrates, não é no mesmo sentido da técnica e do ensino ou de saber quais competências autorizam o “sujeito a”, mas de submeter seu modo de vida a uma “pedra de toque”, uma prova que permite distinguir se o que se fez foi bom ou mal para a existência. Segundo Foucault, a noção de “pedra de toque” Platão a emprega para descrever certa atividade exercida por Sócrates nos diálogos e essa noção é como uma triagem capaz de separar por exemplo o ouro, do que não é.

Assim, em confronto com Sócrates como “pedra de toque”, se poderá definir o que é bom e o que não é em sua vida. Nesse sentido, vemos a vida como um objeto da *parresia* de Sócrates, a vida é posta à prova à uma pedra de toque. No diálogo fica claro que essa atividade de se pôr a prova não é uma atividade simplesmente da juventude, mas um exercício para toda a vida, inclusive na velhice. Essa prática de Sócrates, do exercício de sua *parresia* é, portanto, diferente de um saber técnico, pois não se trata simplesmente de um “ensino”, como supõem Nícias no início, mas uma forma de verificação em que está em questão o exame da vida.

Assim como Nícias, Laques também aceitou ser interrogado, mas por considerar que o discurso de Sócrates, sua maneira de dizer, estava em conformidade com sua maneira de viver, “a *parresia* socrática como liberdade de dizer o que ele quer é marcada, autenticada, pelo som da vida do próprio Sócrates”

saire à ces Sophistes, qui justement étaient seuls à se faire fort d'être capables de former des hommes accomplis!” (PLATON, 2011, p. 13).

(FOUCAULT, 2011b, p. 129). A trajetória com Sócrates é então a harmonia entre o discurso e a vida de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, livre e franco.

Vínculo, portanto, entre a *epiméleia* (o cuidado) e a modalidade do discurso socrático. Sendo o discurso socrático “aquele que é capaz de se encarregar do cuidado que os homens têm de si mesmos, na medida em que (ela é) precisamente um discurso que se articula e se ordena a partir do princípio do ‘cuida de ti mesmo’” (FOUCAULT, 2011b, p. 130). Sócrates é efetivamente a pessoa competente na ordem do cuidado dos outros, a “*epiméleia* socrática é capaz de corresponder ao cuidado com os homens” (FOUCAULT, 2011b, p. 130). Importante também para Foucault é que a *parresía* de Sócrates vai falar sobre o modo de vida, de existência, do *êthos*, sendo assim, uma *parresía* ética cujo objeto é a vida (*bíos*), o modo de viver.

A Nícias e Laques que aceitaram o jogo parresiástico de Sócrates, este lhes endereça a questão: O que é a “coragem”? Vocês que são efetivamente corajosos podem dar conta de seu comportamento, de sua maneira de viver? Porém ambos interlocutores fracassam e não conseguem encontrar uma natureza, uma definição para a “coragem”. Nem eles, tampouco Sócrates, que confessa também não ser capaz. Ele compreende e faz-se entender que é necessário a eles e aos outros buscarem um mestre, e que esse mestre só pode ser buscado em seu próprio logos. Lisímaco, todavia, compreende que o único mestre é Sócrates, e diz no final “passe lá em casa, é você quem cuidará de meus filhos, não só dos meus filhos, mas também de mim” (FOUCAULT, 2011b, p. 133). Sócrates é irônico, mas aceita a missão e afirma “amanhã estarei em sua casa, para guiar você e seus filhos no caminho do cuidado de si e da escuta do logos” (FOUCAULT, 2011b, p. 133). A *parresía* ética é definida, nesse sentido, de forma diferente da *parresía* política, em seus objetivos e procedimentos.

Na Apologia de Sócrates, os elementos da *parresía*, do exame e do cuidado se cruzavam. Mas o cuidado de si se referia a naturezas bem distintas de Laques. Neste, o tema da *parresía*, da coragem do dizer verdadeiro, vinculava-se ao tema da verdade da coragem, na medida em que se buscava a natureza da coragem. Tema da coragem da verdade, da *parresía*, em vínculo com o tema da verdade da coragem. Também vínculo entre *parresía* e o tema do cuidado de si, como seu próprio objetivo.

Ao se reportar a aproximação entre o Laques e o diálogo Alcibiades, diálogo de Platão que fora demoradamente analisado no curso de 1982, A

hermenêutica do sujeito, Foucault sustenta que é possível encontrar um aspecto importante da filosofia ocidental. O primeiro ponto de aproximação entre os dois diálogos é que ambos tratam sobre a prestação de contas sobre si mesmo, que age no diálogo a partir da *parresía* de Sócrates. Tanto em relação aos homens respeitáveis e honrados que são Nícias e Laques, como com relação ao jovem Alcibiades, a *parresía* de Sócrates serve para saber se os interlocutores são capazes de prestar contas de si mesmos. O segundo ponto é que com essa *parresía* socrática os interlocutores são obrigados a reconhecer que eles precisam cuidar de si mesmos. Em terceiro lugar, nessa condução ao cuidado de si, Sócrates aparece como aquele que é efetivamente capaz não só de cuidar dos outros, mas de ensiná-los a cuidar de si mesmos.

No Alcibiades, pela *parresía* socrática, está presente o “si mesmo” enquanto realidade ontológica distinta do corpo, designado como alma (*psykhé*). Segundo Foucault, Sócrates conduz Alcibiades ao cuidado de sua *psykhé*, sendo ela a resposta para a seguinte pergunta: “que coisa se deve cuidar, no momento em que se constata que é preciso cuidar de si mesmo?”. A alma, como realidade ontologicamente distinta do corpo possui o dever ético de contemplar-se, e dessa forma, possui a capacidade de dar lugar a uma forma de veridificação que tem a finalidade de conduzir a alma de volta ao seu modo de ser e ao seu mundo. Foucault defende que a *parresía* socrática que se desenvolve no Alcibiades, a partir do tema do cuidado de si designa o que será o lugar do discurso da metafísica, no momento em que esse discurso terá que dizer ao homem como está seu ser e o que se refere a ética nesse fundamento ontológico do ser do homem.

No diálogo *Laques*, diferentemente, a partir do tema do cuidado de si, da necessidade prescrita pela *parresía* socrática de prestar contas de si mesmo, o si mesmo não se instaura enquanto realidade ontologicamente distinta do corpo, como a *psykhé*, mas se refere à maneira de ser e de fazer. Ele trata de prestar contas sobre a sua maneira de viver ao longo de toda a sua existência, e é em relação a isso que o cuidado se refere. No Alcibiades, prestar contas de si mesmo se refere a alma, a *psykhé*, e no Laques, prestar contas de si mesmo se refere ao *bíos*, a maneira de viver. Segundo Foucault, a instauração de si mesmo como *bíos* e não como *psykhé*, no Laques, se refere a um modo de conhecimento de si que se manifesta sob a forma do exame e da prova. No Alcibiades, o conhecimento de si tinha a forma da contemplação da alma por ela mesma. No Laques, o conhecimento de si é correlativo do exercício, do exame e da prova referentes a

sua própria maneira de se conduzir. Essa forma do conhecimento de si no Laques é a possibilidade de um dizer verdadeiro, que tem como finalidade dar ao *bíos* uma forma.

No primeiro caso, cuidar de si mesmo, possibilita o lugar de um discurso metafísico possível. No segundo, prestar contas de si mesmo, se refere a existência do *bíos*, do modo de existência, sendo esse modo de viver que é posto à prova, com a finalidade de lhe dar uma forma. Prestar contas sobre si mesmo definirá a figura visível que os seres humanos devem dar à sua própria vida. O dizer verdadeiro, no sentido da prestação de contas sobre si mesmo, não encontrará nenhum risco metafísico que o fará descobrir uma “realidade outra”, distinta e acima de seu corpo, que é a alma. O dizer verdadeiro descrito no *Laques* se defrontará com o perigo de dizer a humanidade que é preciso coragem para dar a sua vida uma “certa forma”.

Para Foucault, o Alcibiades e o Laques fundam duas grandes linhas de desenvolvimento da verificação socrática na história da filosofia. O tema fundamental presente nos dois diálogos se refere à prestação de contas de si mesmo, essa é a obstinação da *parresía* socrática. No Alcibiades prestar contas de si conduz a realidade metafísica que é a alma, ao passo que no Laques conduz as formas da existência, a estilística da existência. Foucault está interessado no ponto em que, por meio da *parresía* socrática, a existência (*bíos*) foi constituída para os gregos e o pensamento grego como um objeto de elaboração estética, como objeto de um exercício e de uma prática.

Foucault busca definir a separação entre a estética da existência e a metafísica da alma, a fim de propor a estética da existência como bifurcação possível na história do pensamento ocidental. Para ele “é preciso fazer uma história da metafísica da alma”, mas é igualmente necessário, como alternativa, fazer uma história da estilística da existência, “uma história da vida como beleza possível” (FOUCAULT, 2011b, p. 141).

O domínio da existência, em toda história da subjetividade ocidental, ou seja, o aspecto da vida como objeto de uma forma estética, de um estilo de viver foi encoberto e dominado, segundo Foucault, tanto pela predominância em nossa cultura de uma história da metafísica, de uma história da *psykhé*, quanto pelo estudo privilegiado das formas estéticas concebidas para dar formas às coisas, as substâncias, as cores, à luz etc. Todavia, a maneira de ser e de se conduzir dos homens, o aspecto de sua existência que aparece a seus próprios olhos e aos

olhos dos outros, o vestígio de sua existência que ficará na lembrança dos outros, esse aspecto também foi objeto de uma preocupação dos filósofos Antigos.

O cuidado com a maneira de ser, o cuidado com certa forma de beleza e brilho da vida, que foi consequência de um trabalho contínuo e que pode ser considerada uma “preocupação estética”, ela é um objeto histórico. É um objeto essencial que não deveria ser esquecido nem em benefício de uma metafísica da alma ou de uma estética das coisas e das palavras. Nos diálogos socráticos, Foucault vai em busca desse ponto de partida para a estética da existência. O ponto no qual a vida passa a ser objeto de uma estética, mas não só.

Os filósofos antigos, segundo Foucault, estavam preocupados com a existência bela muito antes da virada dos séculos V ao IV. Nesse sentido, não seria uma invenção socrática a preocupação com a vida enquanto obra de arte. Todavia, com Sócrates (Sec. V a.C.) há um vínculo entre o princípio do cuidado de uma existência bela e o princípio do dizer verdadeiro. Na *parresia* socrática, *parresia* ética, estão articulados o cuidado com a forma de viver com um dizer verdadeiro no qual é preciso se confrontar corajosamente. Nos diálogos platônicos, estão combinados o objetivo de uma vida bela com a tarefa de prestar contas de si no jogo da verdade, sendo a relação entre a arte de viver e o discurso verdadeiro, o tema da verdadeira vida.

O tema da verdadeira vida está em Sócrates sob a forma da exigência de um dizer verdadeiro e de uma existência bela que se amarram ao cuidado de si. Ocorre uma bifurcação em tal consideração acerca da verdadeira vida em Sócrates a partir da qual é possível considerar duas direções para a filosofia, conforme Foucault: uma metafísica da alma e uma estética da existência. Para ele essas duas linhas se cruzaram na história, porém elas são opostas e não engendram uma relação necessária ou única. Para ele “a estilística da existência jamais poderia ser a projeção, a aplicação, a consequência ou a colocação em prática de algo como uma metafísica da alma” (FOUCAULT, 2011b, p. 14)³³.

³³ Tal relação ocorreria apenas de maneira variável. No cristianismo, por exemplo, ainda que entre os séculos IV e XVII, houvesse uma metafísica mais ou menos constante, houveram formas de vida bem distintas, o que foi o ascetismo numa época, é bem distinto do que foi na outra. E de maneira simultânea, também foi possível observar modos de vidas bem distintos no cristianismo, a vida do asceta, é diferente da vida de todo e qualquer um, a vida do leigo não é a mesma do clérigo, nem a do monge como a do clero secular. O inverso é possível, havendo culturas em que há diferentes metafísicas da alma como

A relação entre metafísica da alma e estética da existência nunca foi constante, segundo Foucault, mas ela apresentou uma série de variações em sua configuração.

A questão que fomentou o desenvolvimento do presente capítulo, se referiu ao modo pelo qual Foucault concebeu a noção de vida tornando possível outro caminho na história da subjetividade. A partir do que foi exposto, considera-se que a vida (*bíos*) passa a ser concebida por Foucault como estética da existência. Esse é um sentido mais alargado de *bíos*, não se limita a perspectiva biológica, mas abrange as maneiras de viver, o estilo de vida. Dessa forma é possível conceber outra relação entre sujeito e verdade, que não possui o ponto de partida no conhecimento de si, mas antes, no cuidado de si. Essa formulação de Foucault atualiza para a filosofia a questão dos modos de viver, da estética da existência.

Compreende-se que o estudo sobre o estoicismo e o cristianismo suscitaram no autor um crescente ceticismo em relação à ética e às formas de viver, mas os cínicos propuseram uma guinada na história das artes de viver. A ideia de que a vida é uma manifestação da verdade inverte o sentido platônico de que a verdade é inteligível. Com os cínicos a verdade encarna formas muito mais concretas e enraizada na realidade do mundo. Nesse sentido Foucault afirma que com os cínicos tem-se a busca por um “mundo outro”. Não se trata de um mundo inteligível, mas a possibilidade em transformar a própria realidade, revertendo seus valores.

Para Foucault, o estoicismo submeteria a vida filosófica à preocupação em universalizar a moral. Faria a ética perder seu potencial de liberação do sujeito

suporte, como marco teórico para estilos de existência que permanecem relativamente estáveis. Como no caso da história do estoicismo, que do período helenístico ao século XVII, definiu certo estilo de existência que permaneceu bem constante, mas que se viu desenvolvido em diferentes marcos teóricos, como no interior de um monoteísmo racionalista como no estoicismo da época imperial; mas também pode ser encontrado associado a formas de panteísmos, ou mesmo de um cristianismo ao mesmo tempo humanista e universalista do século XVII.

por ele mesmo, de constituição de si mesmo como sujeito capaz de orientar-se em relação aos códigos e normas morais universais³⁴.

Compreendemos que Foucault se distancia de uma saída propriamente política para pensar a constituição do sujeito e se concentra cada vez mais no problema dos modos de viver e na vida filosófica, apresentando assim uma tendência que encontraria significado maior em uma ética do indivíduo. A perspectiva do cinismo conduz a uma genealogia das artes de viver, que toma como central a vida, o *bíos*, e a maneira de viver no escândalo da verdade. Tal genealogia encontra na arte e na forma ética-estética de viver um âmbito revolucionário, em que estão associados os seguintes polos da filosofia: a manifestação da verdade, as formas de condução e a ética e os estilos de viver.

³⁴ Compreendemos que o cinismo se apresenta duplamente enquanto uma 'saída': primeiro a tendência estoica da universalização da moral; e segundo ao longo processo de adoecimento da vontade humana, que Nietzsche tanto se ocupou em descrever: o procedimento do niilismo moral. A reavaliação do cinismo antigo por Foucault é a aposta numa concepção de vida afirmativa, que traz a verdade no corpo vivo da existência.

- 2 -

A VIDA COMO OBRA DE ARTE E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIVER

Em seu curso de 1982, no Collège de France, *A hermenêutica do sujeito*, M. Foucault formulou a questão da subjetividade ocidental – questão da relação entre o sujeito e a verdade – a partir do princípio do cuidado de si. Por meio da ética antiga, ele mostrou como esse princípio apresentou-se de diferentes maneiras desde seu surgimento até tornar-se autônomo, e ter como objetivo tornar o indivíduo “capaz de estabelecer consigo mesmo uma relação plena e independente”, através de práticas ou exercícios, que “preparavam” o indivíduo para enfrentar o *bíos*, o mundo e a vida, como uma prova. A partir dessa abordagem, o autor entrelaçou dois movimentos na história do pensamento ocidental – o que faz do mundo e da vida o correlato de uma técnica, momento em que o mundo deixa de ser pensado para tornar-se conhecido a partir dos instrumentos que caracterizam as diferentes técnicas; e o movimento no qual o mundo e a vida deixam de ser o correlato de uma técnica e tornam-se correlatos a uma prova de si mesmo, momento em que a vida passa a ser vivida como prova.

Nesse sentido, para compreender a forma de objetividade própria do pensamento ocidental desde a filosofia grega antiga, seria necessário considerar que em determinado momento, sob certas circunstâncias, o mundo se tornou o correlato de uma técnica, isto é, deixou de ser pensado, para tornar-se conhecido, medido, manipulado pelas questões da técnica. Por outro lado, a forma própria da subjetividade, se questionada em seu fundamento, se constituiu por um movimento inverso, que foi o momento em que a vida (*bíos*) cessou de ser o correlato de uma técnica para se tornar uma prova de si mesmo. Para Foucault, o mundo se tornou tanto uma experiência pela qual nos conhecemos, como um exercício, pelo qual nos transformamos ou nos salvamos.

A ideia de que a vida e o mundo se apresentam como prova possui dois aspectos: prova no sentido da experiência, ideia de que o mundo é reconhecido como aquilo através do qual fazemos a experiência de nós mesmos, na qual nos revelamos e nos conhecemos. E prova no sentido de exercício, ou seja, ideia de que o mundo é um exercício através do qual iremos nos transformar e caminhar em direção a uma meta, a nossa própria perfeição ou salvação.

Essa ideia, contudo, constituiu uma transformação relativamente à maneira do pensamento grego clássico, no qual o *bíos* devia ser o objeto de uma *tékhnē*, de uma arte razoável e racional. Assim, vemos se cruzarem esses dois momentos, em que o mundo deixa de ser pensado para de tornar conhecido pela técnica e momento em que o *bíos* deixa de ser o correlato de uma técnica para se tornar o correlato de uma experiência e de um exercício. Tendo sido, segundo Foucault, esse o momento em que se apresenta a filosofia como discurso e como tradição, um desafio: o de pensar de que modo o mundo que se apresenta como objeto de conhecimento pelo domínio da técnica pode ser ao mesmo tempo o lugar em que o “eu” se manifesta e de experimenta como sujeito ético da verdade³⁵.

Martin Heidegger em conferência pronunciada em 1953, intitulada *A questão da técnica*, aborda o tema do mundo e da vida como correlatos de uma técnica, onde ele encontra a necessidade em questionar a técnica do ponto de vista de sua essência. O móbil para sua investigação são as questões próprias da modernidade, na qual o avanço científico e industrial colocou o homem em uma relação de dominação em relação a técnica – ele é tanto dominado pela técnica como pretende dominá-la, apesar de que ao buscar tê-la em suas mãos, a própria técnica ameaça escapar de seu domínio.

Essa ameaça, no entanto, não é própria das máquinas e aparelhos da técnica que poderiam causar a morte daqueles que a manuseiam, mas é uma ameaça que ataca o homem em sua essência, impedindo-o de encontrar a si mesmo e uma verdade mais originária. O homem moderno, estaria nesse sentido,

³⁵ Segundo Foucault em *A hermenêutica do sujeito* “É esse o desafio (...) De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o ‘eu’ como sujeito ético da verdade? E se esse é o problema da filosofia ocidental (...) de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhnē*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece esse mesmo mundo, mas na forma radicalmente diferente, de lugar de prova?” (FOUCAULT, 2011, p. 438).

confinado a armação³⁶ da técnica que o impediria de ver o mundo e a vida em sua essência originária. Assim, ao questionar a essência da técnica, concebendo-a como armação, constatando-a como um perigo que ameaça obstruir o brilho da verdade originária, estaríamos experimentando a essencialização da técnica, que em seu sentido próprio, traz a verdade à tona, a verdade que realmente é e que abriga o emergir da salvação para o homem.

Em seu tempo, Heidegger considera que o homem cada vez menos encontra a si mesmo e sua essência. Ao estar confinado no desafio da técnica ele não se coloca no mundo a partir de sua essência, nem mesmo assume a responsabilidade perante sua situação. E nesse sentido, a armação da técnica representaria um perigo não apenas para o homem em sua relação consigo mesmo e tudo o que lhe diz respeito, mas para a possibilidade de essencialização, de considerar um sentido mais autêntico para o emergir da verdade da técnica. Heidegger se reporta ao sentido grego de técnica, *tékhnē*, que se referia não apenas a um fazer manual, mas às belas artes. A *tékhnē* propõe certo aparecer da verdade, sendo ela mesma um modo de desabrigar, um modo de “levar à frente” o que estava oculto³⁷.

A essência da técnica moderna repousa, segundo Heidegger, nessa ideia de armação. Esse é o verdadeiro perigo para os homens, pois se refere ao momento em que a verdade, ou tudo aquilo que estiver descoberto pela técnica não interessará ao homem como objeto, apenas como subsistência, e na falta desse objeto o próprio homem se encaminhará para o lugar onde ele mesmo será tomado como subsistência. Essa ideia amplia a ilusão de que tudo o que vem ao encontro subsiste na medida em que é feito pelo homem. E essa ilusão reforça a

³⁶ Heidegger utiliza a palavra “armação”, que significa que “o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna não é propriamente (...) técnico” (p. 385). Sendo precisamente a “armação”, “o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência” (p. 387). O homem possui relação imediata com a armação na medida em que é desafiado.

³⁷ A técnica moderna também é uma forma de desabrigar, de fazer aparecer, porém em sentido diferente. O desabrigar da técnica moderna desafia a natureza, ela extrai da natureza e armazena a partir de fins particulares. Ela extrai, por exemplo, o carvão da reserva mineral para que seja armazenado, pois seu calor solar já foi encomendado e irá gerar o vapor que impele a engrenagem por meio da qual a máquina opera. Nesse sentido, a técnica moderna é dominada por certo tipo de desabrigar que desafia e explora a natureza.

aparência enganadora de que o homem em todos os lugares, encontra cada vez mais a si mesmo. O que seria inexato na medida em que o homem vai ao encontro da natureza como objeto de pesquisa até o momento em que o próprio objeto desaparece, porque o homem mostra-se como subsistência, isto é, como mero ente disposto junto a outros entes no desafio que lhes é posto. O homem cada vez menos encontra a si e a natureza.

Apesar de Heidegger considerar que os caminhos para a salvação são mais claros “lá onde o perigo se aproxima”, ele se limita a descrever a problemática e colocar como tarefa para o homem a reflexão sobre a essência da técnica, exaltando a necessidade de questioná-la sem, no entanto, apresentar a maneira pela qual o mundo e a vida apresentam-se como lugares através do qual o “eu” se constitui. Diferente do que faz M. Foucault quando estuda o que ele chama de “práticas de si” da Antiguidade e concebe a perspectiva da vida como uma prova para a constituição de si³⁸.

Pierre Hadot, por sua vez, escreve em 1976-1977, para o Anuário da Vª Seção da *École Pratique des Hautes Études*, o artigo *Exercícios espirituais* que, na mesma esteira seguida pelo autor de *A hermenêutica do sujeito*, apresentou uma “tradição ocidental muito rica e variada” (HADOT, 2014, p. 65) para aqueles que indagam sobre a possibilidade em exercer um trabalho de si sobre si contemporaneamente³⁹. Para Foucault, apesar da aparente impossibilidade de

³⁸ Foucault faz referência ao estóico Epicteto, quando este atenta para a necessidade de “se constituir um dispositivo de discursos verdadeiros para a conduta” (p. 436). Pois ‘filosofar é preparar-se’, ou seja, considerar o conjunto da vida como prova. Segundo Foucault, “esse é o momento em que aquela famosa *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, que aparecia no interior do princípio (...) de que devemos nos propiciar uma *tékhnē* (uma arte de viver), ocupou de certo modo todo o lugar definido pela *tékhnē tou biou*. O que os gregos procuravam nessas técnicas de vida (...) desde o começo da idade clássica, a saber, a *tékhnē tou biou*, é agora, (...) ocupada inteiramente pelo princípio de que é preciso cuidar de si, cuidar de si que é equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, em relação aos quais (...) serão praticados alguns exercícios (...) a fim de reduzi-los (...) ao domínio de sua existência. É nesses exercícios (...) que se poderá ao longo de toda a vida, viver a existência como prova” (FOUCAULT, 2011a, p. 436).

³⁹ “Evidentemente não se trata de imitar mecanicamente esquemas estereotipados: Sócrates e Platão não convidavam seus discípulos a encontrar por si mesmos as soluções de que tinham necessidade? Não se pode ignorar, porém, essa experiência milenar” (HADOT, 2014, p. 65).

constituir hoje uma ética do eu, ela é “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que (...) não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2011, p. 225)⁴⁰.

Os “exercícios espirituais”, designados por Foucault como “práticas de si”, são, segundo P. Hadot, uma expressão que se refere a uma prática (*âskesis*) que tem origem na tradição filosófica da Antiguidade⁴¹. Sendo precisamente aí que deve ser buscada a origem e o significado de “exercício espiritual”, expressão que segue viva na consciência contemporânea e que distingue de uma experiência de tipo “exercício de pensamento”, “exercício intelectual” ou “exercício ético” que limitariam a dimensão do termo “espiritual”⁴². “A palavra ‘espiritual’ (...) revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a ela, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo” (HADOT, 2019, p. 20). Esse ponto é, contudo, uma das divergências da concepção da filosofia vivida como um trabalho de si sobre si, de M. Foucault e P. Hadot – que pode ter sido o

⁴⁰ Na última entrevista de M. Foucault, em 29 de maio de 1984, intitulada pela redação do jornal *O retorno da moral*, entrevista concedida como “um gesto de amizade para com Gilles Deleuze” e publicada três dias após a morte do M. Foucault, o filósofo afirma que “Tentar pensar os gregos hoje consiste não em defender a moral grega como o domínio da moral por excelência, da qual se teria necessidade para pensar, mas sim fazer de modo que o pensamento europeu possa lançar-se no pensamento grego como uma experiência ocorrida certa vez e a respeito da qual é possível ser totalmente livre” (FOUCAULT, Ditos e escritos V, 2012, p. 252). E a propósito de “ensaio” como atividade modificadora do sujeito, de si, no jogo da verdade, M. Foucault considera como “o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensando” (FOUCAULT, O uso dos prazeres, 2010, p. 16).

⁴¹ Ainda que a expressão *exercitium spirituale* tenha sido atestada tanto no antigo cristianismo latino, em Rufino, como no domínio grego, *âskesis*, já presente em Clemente de Alexandria.

⁴² “A palavra ‘pensamento’ (...) não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões não é possível se contentar com ‘exercícios intelectuais’. ‘Exercícios éticos’ seria uma expressão bastante sedutora (...) Todavia, mais uma vez, uma visão demasiado limitada” (HADOT, 2014, p. 20).

motivo pelo qual Foucault adotou a expressão “práticas de si” para se referir ao mesmo tipo de exercícios⁴³.

Que a filosofia seja uma arte de viver, um estilo de vida que abarca toda a existência é um ponto comum na filosofia dos dois autores. Por outro lado, Hadot não concorda que a ideia de vida como obra de arte seja uma proposta tanto da filosofia antiga como uma tarefa do filósofo em geral, por isso a expressão “estética da existência” empregada por Foucault, que compreenderia essa concepção é criticada por P. Hadot⁴⁴. Segundo ele, a palavra “estética” para os modernos expressa “uma realidade autônoma independente do bem e do mal” (HADOT, 2019, p. 278), por outro lado, para os antigos “a palavra (...) normalmente implica o valor moral” (HADOT, 2019, p. 278). Assim, antes da beleza, o que foi priorizado pelos filósofos antigos teria sido a ideia de bem que Foucault, por seu lado, não discorreria.

Por isso, para Hadot, melhor que o termo “cultura de si”, seria o termo “superação de si”, que não poderia se furtar do termo “sabedoria”, que designa “o estado ao qual talvez o filósofo jamais chegará, mas ao qual ele tende, esforçando-se para transformar a si mesmo a fim de se ultrapassar” (HADOT, 2019, p. 278) e na qual estão em questão a paz da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e a consciência cósmica, isto é, a tomada de consciência do pertencimento ao Todo – ponto que não seria priorizado no trabalho de Michel Foucault. P. Hadot enfatiza muito a preocupação dos Antigos em superar a si mesmo, ou seja, elevar-se acima do Todo, atingindo a objetividade do Espírito, numa espécie de desprendimento de si e elevação ao Todo da natureza, “Trata-se de ver as coisas na perspectiva da natureza universal para colocar as coisas humanas em sua verdadeira perspectiva” (HADOT, 2019, p. 279).

Segundo ele, seria essa a característica da filosofia como “terapêutica”, que Foucault abre espaço, apesar de não perceber que a terapêutica na filosofia

⁴³ P. Hadot enfatiza o caráter da ultrapassagem de si, desses exercícios, cuja finalidade é elevar-se acima de si na perspectiva da universalidade e da objetividade. Ao passo que M. Foucault aposta na constituição de si mesmo como obra de arte, na perspectiva de uma relação consigo mesmo plena e independente. Essa posição de Foucault constitui uma das críticas de P. Hadot a seu pensamento.

⁴⁴ Cf. HADOT, P. Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências. In. HADOT, P. Exercícios espirituais e filosofia antiga. São Paulo: Realizações, 2014, p. 275-281.

antiga teria como objetivo “produzir a paz da alma (...) a libertar da angústia, angústia provocada pelas preocupações da vida, mas também pelo mistério da existência humana: medo dos deuses, terror da morte” (HADOT, 2019, p. 279). Nesse sentido, “trata-se não da construção de um eu, como obra de arte, mas ao contrário, de uma superação do eu ou, ao menos, de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade” (HADOT, 2019, p. 279). Foucault prioriza a ideia de trabalho de si sobre si na perspectiva da realização de uma obra de arte, e P. Hadot na perspectiva de se ultrapassar na totalidade.

Ainda assim, P. Hadot compreende a intenção de Foucault: “sua descrição das práticas de si (...) não é somente um estudo histórico, mas pretende implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida” (HADOT, 2019, 293)⁴⁵, sendo justificado o desinteresse de Foucault por noções como “razão universal” ou “natureza universal”, uma vez que, a partir de uma tendência geral do pensamento moderno tais noções já não faziam muito sentido.

A filosofia nas escolas da Antiguidade, especialmente epicuristas e estoicas, aparecem como terapêutica das paixões, isto é, “esforço para se despojar das paixões” que, por causarem sofrimento e desordem para o homem, o impedem de viver verdadeiramente, associada a uma transformação na maneira de ver e ser do indivíduo. Será objetivo dos exercícios espirituais, ou práticas de si, a realização dessa transformação, em que se passa de uma visão humana das coisas e da realidade, dependente das paixões, para uma visão natural, em que cada coisa é colocada na perspectiva da natureza universal.

Todavia, o conteúdo desses exercícios era aparentemente diversificado, filósofos como Plutarco buscavam práticas destinadas a adquirir bons hábitos morais, como refrear a cólera, a tagarelice ou a “curiosidade malévola”. Por outro lado, para a tradição platônica, eram priorizadas as práticas de concentração mental, como as meditações, e a prática de “voltar a alma para o cosmos”, pela contemplação da natureza que consistia numa prática priorizada por todas as escolas. Embora aparentassem diversidade, os meios e os objetivos almejados constituíam uma unidade, os meios são “técnicas retóricas e dialéticas de persuasão, as tentativas de domínio da linguagem interior, a concentração mental”

⁴⁵ Cf. HADOT, P. Reflexões sobre a noção de cultura de si. In: HADOT, P. Exercícios espirituais e filosofia antiga. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 291-299.

(HADOT, 2019, p. 55) ao passo que a finalidade é o aperfeiçoamento e realização de si⁴⁶.

Segundo Hadot, nesse mesmo texto, a verdadeira filosofia na Antiguidade é um exercício espiritual, de forma que as teorias filosóficas são explicitamente postas a serviço da prática espiritual, estoicismo e epicurismo, ou são tomadas como objetos de exercícios espirituais, de uma prática de vida contemplativa, que é também, já um exercício espiritual.

Tomando o cuidado de si como ponto de partida para sua análise da relação entre o sujeito e a verdade na filosofia ocidental, M. Foucault buscou na figura de Sócrates o enraizamento dessa noção, que assim como P. Hadot, o designou como mestre das práticas de si, do exercício espiritual, do cuidado de si, ou seja, da filosofia compreendida não só como teoria, mas como prática de si, espiritualidade. Foucault, no entanto, observou que o mundo e a vida correlatos de uma técnica, de uma técnica de si sobre si, tornam-se uma arte de si mesmo. Aplicar sobre si regras que possibilitam fazer da vida uma arte de viver, é conceber a si mesmo como objeto de uma elaboração estética. M. Foucault observou que o cuidado de si que atuava como um princípio no interior das artes de viver, com as escolas helenísticas e romanas, desde o século IV a.C até a era Imperial, se autonomiza, e recobre cada vez mais a arte de viver, que se torna arte de si mesmo, a partir da concepção de *bíos* como prova.

Filosofar é (...) dispor-se de maneira a considerar o conjunto da vida como uma prova (...) Creio que esse é o momento em que aquela famosa *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, que aparecia no interior do princípio ou tema geral de que devemos nos propiciar uma *tékhnē* (uma arte de viver), ocupou de certo modo o lugar definido pela *tékhnē tou bíou*. O que os gregos procuravam nessas técnicas de vida (...) a saber, a *tékhnē tou bíou*, é agora (...) ocupada

⁴⁶ “Todas as escolas estão de acordo em admitir que o homem, antes da conversão filosófica encontra-se num estado de infeliz inquietude, que é vítima da preocupação, lacerado pelas paixões, que ele não vive verdadeiramente, que ele não é ele mesmo. Todas as escolas também concordam (...) que o homem pode se libertar desse estado, que pode alcançar a vida verdadeira, aperfeiçoar-se, transformar-se (...) Os exercícios espirituais são (...) destinados a essa formação de si” (HADOT, 2019, p. 56).

inteiramente pelo princípio de que é preciso cuidar de si, cuidar de si que é preparar-se para uma série de acontecimentos imprevistos (...) É nesses exercícios (...) que se poderá ao longo de toda a vida, viver a existência como prova (FOUCAULT, 2011a, p. 436).

No período helenístico e romano, o cuidado de si é uma exigência do indivíduo, levada ao longo de sua existência. Para essa exigência, o elemento da “conversão a si” torna-se central e formula a necessidade de o indivíduo “voltar para si” e consagrar-se a si mesmo. Essa noção compreende, segundo M. Foucault, não apenas um direcionamento do olhar, forma de olhar para si mesmo e vigiar-se, mas um movimento real, do indivíduo em direção a si mesmo, em que o “eu” consiste na meta designada pela vida. “Retornar a si mesmo” no período helenístico e romano é uma prática notável, apesar de não ter se mantido assim.

A retomada do mundo antigo no pensamento de Foucault não constitui uma novidade dos anos 1980, ainda assim, não podemos considerar que o tom e a perspectiva dessas pesquisas sejam as mesmas encontradas nas décadas anteriores, mesmo não se tratando de uma exclusividade⁴⁷. Podemos observar em seus cursos no Collège de France que, pelo menos desde 1981, *Subjetividade e verdade*, Michel Foucault desenvolve a formulação de uma tese original. Compreendemos que o trabalho de Foucault opera na construção de uma perspectiva sobre a vida que leva em consideração certos valores da ética antiga e uma relação com a verdade mais afirmativa, com a parresía, que destitui seu sentido cristão e moderno.

Apresentaremos como M. Foucault concebeu o cuidado de si no pensamento filosófico e atribuiu importância a essa noção para formular uma nova perspectiva sobre a subjetividade que, embora tenha raiz no período socrático, tomou forma na filosofia helenística e romana, e apesar de ter sido retomada pelo ascetismo cristão, teve aí a ruptura de seu sentido originário, embora não fosse tão cedo deixar de se manifestar no pensamento e na prática filosófica.

⁴⁷ Pelo menos desde as aulas no Collège de France de 1970-71, do curso intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault já trabalhava com os textos da Antiguidade, como as tragédias de Sófocles, Platão, Aristóteles e os sofistas.

No início de sua primeira aula do ano de 1982, M. Foucault afirmou que, habitualmente, a história da filosofia e do pensamento ocidental, considerou a questão do sujeito – do conhecimento do sujeito e do conhecimento do sujeito por ele mesmo – a partir do famoso preceito délfico do *Gnôthi Seautón* (“Conhece-te a ti mesmo”). E, nesse sentido, tentar colocar a mesma questão do ponto de vista do cuidado de si, dessa “noção um tanto marginal, que certamente percorre todo o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído nenhum *status* particular” (FOUCAULT, 2011, p. 4-5) parece um pouco na contramão na história.

Segundo Foucault, Epicteto, em sua obra *Diatribes*, livro III, 1⁴⁸, afirmara que o termo “*Gnôthi Seautón*” havia sido gravado na pedra do templo de Delfos, cidade que foi considerada por sua localidade geográfica, o centro da vida grega e, que mais tarde, o termo teria se estendido aos romanos. Mas quando foi gravado na pedra do templo de Delfos, o termo *Gnôthi Seautón* não possuía o sentido filosófico que posteriormente lhe foi atribuído. O termo “conhece-te a ti mesmo” não servia como um fundamento da moral, tampouco era o princípio de uma relação com os deuses. Segundo cita Foucault “todos os preceitos délficos endereçavam-se aos que vinham consultar o deus e deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta” (FOUCAULT, 2011a, p. 5).

São referências para Foucault sobre esse assunto, o especialista em mitologia grega e romana W. H Roscher e especificamente, a obra *Les themes de la progande delphique*, de Jean Defradas que mostram que o preceito *Gnôthi Seautón* não se referia a um princípio de conhecimento de si, mas antes a conselhos gerais de prudência direcionados àqueles que iam consultar o deus⁴⁹.

Doravante, quando aparece na filosofia, o termo *Gnôthi Seautón* está em torno do personagem de Sócrates, que tanto Xenofonte como Platão relatam, e é um preceito subordinado ao mais geral *Epiméleia Heautoû*. O conhecimento de si

⁴⁸ Esse texto foi analisado por Michel Foucault no curso desse mesmo ano, no dia 20 de janeiro, 1982.

⁴⁹ Segundo Foucault, citando o teórico do final do século XIX, Roscher, o termo *gnôthi seautón* (“Conhece-te a ti mesmo”) refere-se a um conselho de prudência: “no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber” (FOUCAULT, 2011a, p. 5).

aparece como uma consequência do cuidado de si. Diz Foucault: “‘Conhece-te a ti mesmo’ aparece, de maneira bastante clara (...) no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si)” (FOUCAULT, 2011a, p. 6). Na *Apologia*, Sócrates apresenta-se como aquele que “originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 6). Mas não apenas no seu surgimento, com o personagem de Sócrates, mas ao longo da cultura helenística e romana, o cuidado de si constituiu um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica.

Noção que teve fundamental importância tanto em Platão, como nos filósofos epicuristas, cínicos e estóicos. Para Epicuro “todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se com a própria alma” (FOUCAULT, 2011a, p. 10). Entre os cínicos, Demétrius explica “o quão inútil é ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais (...) devendo-se antes, dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos” (FOUCAULT, 2011a, p. 10). Entre os estóicos Sêneca e Epicteto ela é central nos textos, não apenas como condição de acesso à vida filosófica, mas *como princípio de toda conduta racional*. Para Foucault, tratar do tema do cuidado de si como ponto de partida para a relação entre o sujeito e a verdade no ocidente é mostrar, pela história desse princípio, o que dele ficou comprometido no próprio modo de ser do sujeito moderno.

O período helenístico, compreendido pelas filosofias epicuristas, cínicas, céticas e estoicas, foi um período privilegiado na filosofia para a formulação da questão da verdade e do sujeito, por ter sido o momento em que o cuidado de si se tornou uma arte autônoma e auto finalizada. Para Foucault, o período helenístico concebeu uma relação bem específica entre a noção de “conversão a si” e “conhecimento de si” que, no entanto, teria sido recoberto por dois grandes modelos, o platônico e o cristão.

No modelo platônico, o cuidado de si e o conhecimento de si se relacionam primeiramente a partir da ignorância. No diálogo de juventude de Platão, *Alcibiades*, o personagem homônimo, desconhecia a ignorância que possuía com relação a seus rivais, e no diálogo que estabelece com Sócrates, ele percebe que ignorava a própria ignorância e trata de pôr fim a ela, cuidando de si mesmo.

A superfície do cuidado de si é ocupada pelo conhecimento de si, que adquire a forma da apreensão de seu ser próprio através da alma. A alma olha-se no espelho do inteligível e se reconhece. Nesse momento do esquema platônico, a alma lembra-se do que viu e descobre o que é, sendo o que Platão chama de reminiscência, isto é, momento no qual o conhecimento de si e o conhecimento da verdade, assim como o cuidado de si e o retorno ao ser encontram-se aglutinados.

No modelo ascético-monástico, desenvolvido a partir dos séculos III-IV d.C. o vínculo entre conhecimento de si e conhecimento da verdade esteve associado ao Texto, sagrado, e a Revelação, divina. Nessa concepção, o coração poderia ser purificado a partir do conhecimento de si, e ao ser purificado ele poderia compreender a Palavra, e tanto para a purificação do coração, quanto para o conhecimento de si a Palavra precisa ser recebida. Essa circularidade foi um dos pontos centrais da relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si. Ainda outra questão: o conhecimento de si foi praticado no cristianismo a partir das técnicas de decifração dos movimentos da alma, cuja origem era preciso apreender. O princípio de conhecimento de si não tinha por função “voltar a si mesmo” ou “retornar a si mesmo” a fim de constituir o ser que se é, mas ao contrário, buscava renunciar a si mesmo.

Para Foucault, o motivo pelo qual esses dois modelos, platônico e cristão, recobriram o modelo helenístico foi pelo fato de ambos terem se confrontado nos primeiros séculos do cristianismo. Esses modelos teriam dominado o cristianismo e através dele, foram transmitidos ao longo da história da cultura ocidental.

O modelo helenístico, diferente do modelo platônico, não identifica o cuidado de si com o conhecimento de si, mas preserva a autonomia do primeiro em relação ao segundo. E diferente do modelo cristão, não tende nem a exegese de si, nem a renúncia de si, mas a constituição do “eu” como objeto a ser alcançado. No entanto, o modelo helenístico deu lugar a formação de uma moral que o cristianismo herdou, repatriou e fez dela o que foi considerado equivocadamente, de “moral cristã”. Em sua concepção, o cristianismo, por ser uma religião, não “cria” nenhuma moral. Mas este teria sido o motivo pelo qual a arte de si mesmo não foi considerada apenas um episódio da cultura ocidental, colocado entre parêntese.

Ao destacar as filosofias helenísticas e as práticas de si, ou exercícios espirituais, desse período, é possível abrir espaço para as particularidades da “ascética filosófica” como herança da nossa própria concepção de subjetividade,

que, no entanto, não está imbuída do sentido que lhe foi atribuída pelo ascetismo monástico, cuja tendência foi dar novo significado ao sentido filosófico da noção de cuidado de si mesmo.

No momento em que o cuidado de si e as práticas espirituais ganham sentido dentro da ascese cristã, seu significado filosófico é então recoberto, e o que resta para a filosofia é a tendência crescente de situar-se no âmbito teórico, discursivo e abstrato, no qual o conhecimento de si é sempre mais valorizado em detrimento do cuidado de si, que parece cada vez mais perder seu sentido originário e filosófico. Filosofia e maneira de viver, ou filosofia e espiritualidade, tenderam a se dissociar ao longo do pensamento ocidental, que cada vez mais se caracterizou pela busca em estabelecer os limites e as possibilidades racionais de acesso ao saber⁵⁰.

Na segunda hora de aula de seis de janeiro de 1982, Foucault explicou a ruptura do pensamento ocidental entre a questão do acesso à verdade e da transformação do sujeito necessária para isso. Para ele, a ruptura do vínculo entre filosofia e espiritualidade deve ser buscada ao lado da Teologia:

a teologia ao adotar uma reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus (...) seu modelo (...) e Criador. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer (...) constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem com que o pensamento (...) ocidental e, (...) o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de

⁵⁰ Pierre Hadot viu nessa proposição um dos pontos de divergência entre ele e M. Foucault, que teria situado a ruptura da filosofia, encarada com um trabalho de si sobre si, no pensamento cartesiano, ao passo que P. Hadot, situa essa ruptura na Idade Média, “no momento em que a filosofia tornou-se auxiliar da teologia e no qual os exercícios espirituais foram integrados à vida cristã e tornaram-se independentes da vida filosófica” (HADOT, 2019, p. 279-80). No entanto, acreditamos que Foucault concorda com P. Hadot nesse ponto.

espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *épiméleia heautoû* (FOUCAULT, 2011a, p. 26).

O que ocorre, contudo, é que apesar disso, Foucault viu nas filosofias de Descarte e Kant dois momentos da filosofia moderna em que o vínculo do cuidado de si com a filosofia já não faziam muito sentido, uma vez que os esforços filosóficos após a Revolução científica estiveram cada vez mais próximos da ciência, de forma que o tema do cuidado de si foi sendo eliminado aos poucos.

O que não quer dizer que tenha desaparecido do pensamento filosófico, ou que seu “desaparecimento” tenha ocorrido no momento preciso em que Descarte colocou a evidência do *cógito* no princípio de todo o conhecimento, mesmo porque não está claro que o pensamento cartesiano desconsidere a transformação do ser do sujeito, isto é, da espiritualidade, para sua concepção de filosofia.

Descartes já na primeira meditação, intitulada *Das coisas que se podem colocar em dúvida*, apresenta um caminho árduo até o conhecimento de um princípio indubitável, no qual opera todo um trabalho de meditação. O primeiro passo em seu trabalho consiste em desfazer-se das opiniões que até então considerava como verdade: “era necessário tentar seriamente (...) desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos” (DESCARTES, 1996, p. 257). Após atingir maturidade e solidão na alma, Descartes põe em prática o trabalho de duvidar de tudo que outrora havia aprendido, de maneira que o menor motivo que encontrar para duvidar de algo será suficiente para rejeitar todas as outras coisas. É dessa forma que os sentidos aparecem para ele como o primeiro elemento a pôr-se a duvidar, “Tudo o que recebi (...) como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-os dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos” (DESCARTES, 1996, p. 258). E após distinguir como os sentidos enganam e como existem coisas compostas, mas outras tão “simples e geral” que não se poderia pôr em dúvida, “ainda que os sentidos nos enganem às vezes no que se refere às coisas poucos sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar” (DESCARTES, 1996, p. 258).

Apesar de as coisas compostas como a física, a astronomia e a medicina serem muito “duvidosas e incertas” há outras, no entanto, como a aritmética e a geometria, que contém “alguma coisa de certo e indubitável” e tanto no sono como

na vigília seria impossível duvidar. Descartes afirma que não basta fazer essas considerações, é necessário, sobretudo lembrar-se delas, pois “essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltam amiúde ao pensamento, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de ocultar meu espírito mau grado meu e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença” (DESCARTES, 1996, p. 261). Assim, ele emprega todos seus cuidados para enganar a si mesmo, “fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários”, até que seu juízo “não mais seja doravante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade (...) não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer” (DESCARTES, 1996, p. 262). Ele supõe assim a existência não de um Deus verdadeiro, fonte da soberana verdade, mas um “gênio maligno”, não menos poderoso, mas que emprega toda sua indústria em enganá-lo. Apegado a esse pensamento, Descartes, pode suspender seu juízo, cuidando zelosamente para não receber em sua crença nenhuma falsidade, preparando assim seu espírito, para enfrentar “todos os ardis desse grande enganador”, a partir desse trabalho árduo, ainda que a preguiça o arraste para o ritmo de sua vida ordinária.

Na segunda meditação, intitulada *Da natureza do espírito humano; E de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo segue o mesmo caminho percorrido na primeira*, afastando-se de tudo o que se poderia supor a menor dúvida, até encontrar algo de certo no mundo. No quarto parágrafo ele ainda afirma, reforçando a ideia de um trabalho meticuloso operado sobre si no caminho percorrido para encontrar a verdade: “De sorte que, após ter pensado bastante nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1996, p. 267).

De qualquer maneira, o que causa muita confusão é, sobretudo, o fato de Foucault se referir muitas vezes a Descartes e Kant como sendo os precursores desse rompimento, como em parte do manuscrito, que não foi pronunciado, da aula de 1982, em que ele afirmou que o vínculo entre filosofia e espiritualidade foi rompido ‘quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que, se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente’ (FOUCAULT, 2011, p. 25). Contudo, no mesmo material, no texto que fora pronunciado em aula,

ele diz que o marco entre os dois elementos fora cravado bem antes, “E esse marco, bem entendido, deve ser buscado...do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo ao lado da Teologia” (FOUCAULT, 2011, p. 26). E ainda:

Creio ser preciso compreender bem o grande conflito que atravessou o cristianismo desde o fim do século V (incluindo Agostinho) até o século XVII. Durante esses doze séculos, o conflito não ocorria entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia. E a melhor prova de que não era entre a espiritualidade e a ciência está no florescimento de todas aquelas práticas do conhecimento espiritual (...) segundo as quais não pode existir saber sem uma modificação profunda no ser do sujeito (FOUCAULT, 2011a, p. 26).

Segundo Foucault o século XVII não pode ser considerado o ponto de ruptura entre os elementos da espiritualidade e da filosofia, nem mesmo o que chamou de “momento cartesiano”. Foucault cita Espinosa em *Reforma do Entendimento*, como um exemplo para mostrar como o acesso à verdade, no final do século XVI e início do século XVII, estava ligado a uma série de condições que se referiam à transformação do ser mesmo do sujeito.

Espinosa busca o “bem verdadeiro” que é para ele o que é capaz de afetar o ânimo e ser comunicável, além de lhe permitir gozar de uma alegria contínua e suprema. Ele resolveu indagar pelo bem verdadeiro, depois de ter constatado, pela experiência de vida, que tudo que costuma acontecer na vida cotidiana é vã e fútil. Espinosa via que, para sua nova pesquisa, era necessário abster-se de buscar a felicidade em honras e riquezas. “Verificava, assim, que se, por acaso, a suprema felicidade consistisse naquelas coisas, iria privar-me delas; se porém, nelas não se encontrasse e só a elas me dedicasse, também careceria da mesma felicidade” (ESPINOSA, 1997, p. 107). O autor indaga assim, se é possível encontrar o verdadeiro bem e a felicidade “sem mudar a ordem e a conduta comum de minha existência” (ESPINOSA, 1997, p. 107)? O que os homens comumente consideram como o verdadeiro bem, são pelo menos três coisas: as riquezas, as honras e a concupiscência, por elas a mente se vê tão distraída que jamais consegue pensar em outro bem.

A fim de se dedicar a um novo modo de vida, era preciso deixar de considerar por certo a verdade dos homens ou a busca por um bem mais verdadeiro que esses. “mediante uma assídua meditação, cheguei a verificar que (...) se pudesse deliberar profundamente, deixaria males certos por um bem certo” (p. 108).

Para definir sua compreensão de verdadeiro bem e sumo bem, Espinosa concebe primeiramente que bem e mal assim o são apenas relativamente, de forma que uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má conforme as relações que estiverem implicadas nessas noções, o mesmo para o perfeito ou imperfeito.

Para ele, nada em sua natureza é perfeito ou imperfeito, uma vez que “tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da natureza” (ESPINOSA, 1997, p. 110). No entanto, deparando-se com a fraqueza humana, o homem percebe que há algo da natureza humana mais firme que a sua própria, mais perfeita, e nesse momento ele passa a buscar meios que o conduzam a essa perfeição maior, “tudo o que pode ser meio para chegar a isso chama-se verdadeiro bem” (ESPINOSA, 1997, p. 110). Quanto ao sumo bem, “é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza” uma vez que “pertence também a minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu,” (ESPINOSA, 1997, p. 110). Para alcançar essa natureza mais perfeita, Espinosa sugere dedicar-se a Filosofia Moral, a Doutrina da Educação, ao estudo sobre a Medicina e a Mecânica. Todavia, para colocar o intelecto no caminho reto, é preciso viver de acordo com algumas regras de vida: falar de maneira que todos compreendam; quanto aos prazeres gozar apenas do que são necessários para a saúde; e quanto ao dinheiro, preocupar-se apenas com o que é necessário para sustentar sua vida e saúde.

P. Hadot, assim como M. Foucault, vê Espinosa situar-se na tradição filosófica antiga da compreensão de filosofia como um exercício de sabedoria. P. Hadot, não exclui Descartes dessa tradição, mas critica Foucault por não fazer o mesmo. Para ele, Descartes, a propósito de suas *Meditações*, “aconselha seus leitores a empregar alguns meses (...) para ‘meditar’ (...) Isso mostra bem que, para Descartes, também a evidência só pode ser percebida graças a um exercício espiritual” (HADOT, 2014, p. 280).

E M. Foucault diria que ‘Antes de Descartes, um sujeito não podia ter acesso à verdade a menos que (...) realizasse sobre si um certo trabalho’, sugerindo assim que para Descartes a ‘ascese é substituída pela evidência’

(HADOT, 2019, 280)⁵¹. Porém, não significa que Foucault tenha considerado que, com Descartes temos um marco ou ruptura, mesmo porque M. Foucault não pensou que houvesse um momento preciso, ou uma pessoa particular responsável por esse desprendimento. Foucault, no texto citado por P. Hadot, afirma que Descartes escreveu *Meditações*, e estas são práticas de si⁵². No entanto, é inegável que Descartes tenha operado uma mudança na maneira de conceber o pensamento filosófico, e principalmente, que tenha requalificado a prescrição délfica “conhece-te a ti mesmo”, ponto bastante enfatizado por M. Foucault⁵³. O que não quer dizer que essa mudança já não viesse ocorrendo antes dele⁵⁴.

⁵¹ P. Hadot cita o seguinte trecho de Descartes, em que a filosofia parece ainda exigir uma transformação de si, uma modificação do ser do sujeito, ‘Não é suficiente tê-lo observado uma vez, é preciso examiná-lo com frequência e examiná-lo por um longo tempo a fim de o hábito de confundir as coisas intelectuais com as corporais (...) possa ser apagado por um hábito contrário de distingui-los, adquirido pelo exercício de alguns dias’ (HADOT, 2014, p. 280).

⁵² Cf. Sobre a genealogia da ética: revisão do trabalho. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 253-278.

⁵³ M. Foucault defende que Descartes, nas *Meditações*, colocou a “evidência” no ponto de partida para o procedimento filosófico. E “colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (...) que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 15). A partir de então o “*gnôthi seautôn* como fundador do procedimento filosófico pode ser aceito, desde o século XVII (...) em certas práticas ou procedimentos filosóficos” (FOUCAULT, 2011, p. 15). Mas ao mesmo tempo em que requalificou o conhecimento de si, contribuiu para desqualificar o cuidado de si e para o seu suposto “desaparecimento” no pensamento filosófico moderno.

⁵⁴ Apesar de Foucault afirmar em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, em 1983, que Descartes teria rompido com a ideia “obscuramente relacionada” já na cultura ocidental do século XVI, entre ascetismo e acesso a verdade, ele sustentou no curso de 1982 no Collège de France que, a teologia, que se formula com Aristóteles e que, na escolástica com Santo Tomás de Aquino ocupou o lugar que conhecemos em nossa cultura, “ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo (...) uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral (...) que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto (...). A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer (...) constitui sem dúvida um dos principais elementos que fizeram com que (...) o pensamento

O mesmo movimento de transformação, necessário para atingir a verdade ou a perfeição de sua natureza, estaria presente no século XIX, e ela poderia ser considerada “uma espécie de pressão” na qual se buscou repensar as estruturas de espiritualidade no interior de uma filosofia que desde Descartes busca se desprender dessas estruturas.

2.1 AS MODIFICAÇÕES DA NOÇÃO DE CUIDADO DE SI DO MOMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO À FILOSOFIA DO ALTO IMPÉRIO

O chamado momento “socrático-platônico” do cuidado de si, que compreende o estudo sobre a Filosofia clássica do século IV a.C., especialmente os diálogos platônicos, foi analisado por M. Foucault a partir do diálogo de juventude de Platão, o *Alcibiades*. E esse estudo encontra-se especialmente no curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito* e no curso de 1983-1984, *A coragem da verdade*, assim como nos volumes II e III de *História da sexualidade*. Segundo Foucault, *Alcibiades* comporta uma “teoria global” do cuidado de si, tendo sido considerado a primeira emergência teórica e sistemática do preceito *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica. No entanto, M. Foucault observa que antes de se tornar um preceito filosófico o princípio de que “é preciso ocupar-se consigo mesmo” já estava presente na cultura grega. Estava presente entre os lacedemônios, ainda que não possuísse grande valor intelectual ou filosófico. Segundo Foucault, quando um espartano dizia que era preciso ocupar-se consigo mesmo e por conseguinte encarregar a outros a tarefa de cultivar as suas terras, tratava-se de certo privilégio social e não de um princípio intelectual ou filosófico. Tais espartanos afirmavam que se não cultivavam eles próprios suas terras era para que tivessem tempo de ocupar-se consigo mesmos. Ocupar-se consigo mesmo estava, nesse sentido corriqueiro, ligado a um privilégio político, econômico ou social e de modo algum ligado à filosofia. Quando Sócrates retomou a questão do cuidado de si ele tinha consciência dessa tradição.

No diálogo platônico, ao interrogar *Alcibiades*, Sócrates tem consciência da grande fortuna destinada ao jovem. *Alcibiades* era filho de grandes aristocratas de Atenas, mas tendo perdido seus pais, ficou aos cuidados de Péricles que,

filosófico se tenha desprendido (...) das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então” (FOUCAULT, 2011, p. 26).

segundo informa o texto, era alguém negligente. *Alcibiades* era até então muito belo e tinha todos aos seus pés, o que lhe orgulhava muito. Todavia, quando *Alcibiades* já está em uma fase crítica de sua vida e já não possui tantos enamorados como na juventude, decide voltar-se para o povo, e ao fazer isso, ele pretende “transformar seu *status* privilegiado (...) em governo efetivo dele próprio sobre os outros” (FOUCAULT, 2011, p. 32). Nesse momento, Sócrates aparece novamente para lhe interpelar e nasce a questão do cuidado de si⁵⁵.

Não tendo recebido boa educação e não possuindo as mesmas riquezas que os espartanos e persas, Sócrates dá um conselho de prudência a *Alcibiades*: “É preciso que reflitas sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo”, sendo referências a escrita no templo de Delfos. Sócrates quer mostrar a *Alcibiades* que ele não possui um saber, uma *tékhnē*, que lhe permitiria compensar a inferioridade em relação a riqueza e educação, de seus futuros rivais. Sócrates, como é de costume em seus diálogos, entra em um longo interrogatório com seu interlocutor, desta vez a partir da indagação: “o que é bem governar a cidade?” (FOUCAULT, 2011a, p. 34). Também como é de costume, o interlocutor percebe que não consegue responder à questão, como é o caso de *Alcibiades*: ‘Não sei mais o que digo. É possível, verdadeiramente, que eu tenha vivido desde muito tempo em um estado de vergonhosa ignorância, sem sequer me aperceber’ (FOUCAULT, 2011a, p. 34). Sócrates responde algo que será característico desse período na história, da preocupação da educação para jovens: “não te inquietes; se só aos cinquenta anos te acontecesse descobrir que estás assim numa vergonhosa ignorância, que não sabes o que dizes, então seria bem difícil de remediar, pois não haveria de ser fácil tomar-te aos teus próprios cuidados” (FOUCAULT, 2011a, p. 34).

Primeiro ponto indicado por Foucault nesse texto é o vínculo com o poder político, mas diferente da fórmula lacônica- espartana: ‘confiamos nossas terras aos hilotas para podermos nos ocupar com nós mesmos’ (FOUCAULT, 2011a, p. 34-5). O cuidado de si não é consequência de uma situação estatutária de poder, não é um privilégio estatutário, mas antes, uma condição para passar do privilégio estatutário à uma ação política efetiva. *Alcibiades* pertencia a uma família tradicional, rica e queria passar ao posto de governante da cidade. Sendo assim, “não é possível governar a cidade sem governar a si mesmo”, sem ocupar-se

⁵⁵ Segundo o texto, uma situação semelhante está em Xenofonte, quando narra o encontro de Sócrates com Cármenes, mas nessa situação Sócrates não diz “*epiméleia heautoû*”, mas usa a expressão “aplica teu espírito sobre ti mesmo”.

consigo, “não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 35).

O segundo ponto é o vínculo entre a noção de cuidado de si e certa negligência da educação, que no caso de *Alcibiades*, apresenta dois aspectos. O fato de sua educação ter sido confiada a um escravo ignorante, após a morte dos pais, que não soube lhe instruir é o primeiro aspecto; e o segundo, o fato de que o *eros* pelos rapazes não cumpriu com o seu papel⁵⁶. *Alcibiades* não foi incitado a cuidar de si mesmo, mas foi assediado por homens que só queriam seu corpo. Prova disso foi o fato de que, quando mal perdera sua desejável juventude, *Alcibiades* viu-se abandonado pelos homens, e estes o deixaram livre para fazer o que quisesse. A necessidade do cuidado de si aparece nessa situação não apenas em relação à política, mas também se refere a uma deficiência pedagógica.

Foucault também aponta a questão da idade para o cuidado consigo mesmo, que no *Alcibiades* deve ser a “idade crítica”: ela se refere ao momento em que o jovem “sai das mãos dos pedagogos e está para entrar no período da atividade política” (FOUCAULT, 2011a, p. 35). M. Foucault explica que, na *Apologia*, Sócrates se defende dos juízes dizendo que seu ofício em Atenas foi importante e consistia na interpelação tanto de jovens como de velhos ao cuidado consigo mesmo.

Nesse momento o cuidado de si possuía um caráter geral, diferentemente, no *Alcibiades* trata-se de um momento mais específico que é o da formação do jovem. Nas filosofias helenísticas e romanas, esse momento específico se tornará uma obrigação para toda a vida, ao longo da existência. Mas na forma socrático-platônica, “o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante” (FOUCAULT, 2011a, p. 36).

O quarto ponto destacado pelo autor é que o cuidado de si aparece como uma urgência no momento em que *Alcibiades* percebe que ignora em que consistirá sua atividade política, em qual é o objetivo e o fim da sua atividade política, que ignora até mesmo o que deve ser o bem estar e a concórdia entre os cidadãos. Foucault termina a segunda parte da aula 6 de janeiro com duas questões sobre o texto de Platão: a primeira delas indaga pelo “si mesmo” o qual é preciso cuidar. Ele diz: “o que é esse si mesmo? (...) O que é esse sujeito, que

⁵⁶ Cf. em Edgardo Castro (2009) o verbete *Eros*, ascese.

ponto é esse cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva (...) O que é esse eu?” (FOUCAULT, 2011a, p. 37); a segunda questão indaga: como o cuidado de si pode conduzir, no caso, *Alcibiades*, ao conhecimento de uma técnica (*tékhnē*) que lhe permitirá bem governar. A pergunta é: como o cuidado de si pode nos conduzir ao que queremos?

Na segunda parte do diálogo está em jogo a busca em fornecer ao “si mesmo” uma definição que seja capaz de dar acesso ao saber necessário para o bom governo, sob a pergunta: “qual o eu que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar?”. É o círculo entre o eu como objeto de cuidado à questão do saber do governo, como governo dos outros, que está no cerne no diálogo e representa a questão portadora da primeira emergência na filosofia antiga do tema do cuidado de si.

No *Alcibiades*, precisamente em 127e há a seguinte afirmação: “é preciso ocupar-se consigo mesmo”, mas, afinal o que significa ocupar-se consigo? O texto de Platão divide-se em duas questões: a) o que é o “eu” o qual é preciso cuidar? e; b) no que consiste essa ocupação e esse cuidado? Primeiramente, Foucault mostra a complexidade da primeira questão:

é preciso saber o que é o *heautón*, é preciso saber o que é o eu (...) o que é esse elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto? Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que o sujeito que ‘se ocupa com’, ou seja, tu mesmo como objeto (FOUCAULT, 2011a, p. 49).

A resposta de Platão é bem conhecida de todos, pois está presente em outros diálogos: é preciso ocupar-se com a própria alma. Mas Foucault ressalta sua diferença em relação aos outros textos. Para ele, o que difere o diálogo *Alcibiades* dos demais textos platônicos, como a *República*, o *Fédon*, o *Fedro*, com relação ao preceito de que é necessário ocupar-se consigo é que o “si mesmo” enquanto alma não designa uma substância, mas um sujeito. No *Alcibiades* não estaria em questão a alma como substância, mas a alma como sujeito. Isso significa que a alma se serve do corpo, dos órgãos, do homem, dos instrumentos, da linguagem. A expressão utilizada é “servir-se de” traduzido do grego *Khrêsthai*

(eu me sirvo) que designa uma série de relações que se pode ter com as coisas e consigo mesmo.

Ela possui o sentido de “servir-se de algo”, como um utensílio, mas também um comportamento e uma atitude, como por exemplo, “usar de violência”, “comportar-se com violência”. Assim, quando Platão se refere a esse “servir-se”, *khresthai/khrêsis*, para pensar o sentido do “si mesmo” presente na expressão “ocupar-se com si mesmo”, ele pensa não em uma relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição singular do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos, aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e a ele mesmo. Esse mesmo sentido apresentar-se-ia para o estoicismo, isto é, “ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é ‘sujeito de’ (...) sujeito também da relação consigo mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 53).

Designando assim, a alma-sujeito, é possível diferenciar o cuidado de si de três outros tipos de atividades, que apenas aparentemente poderiam passar por cuidado de si: o médico, o dono da casa e o enamorado. Tanto o médico quando se ocupa da própria saúde, como o pai de família que cuida dos bens e os pretendentes de *Alcibiades* que o abandonaram por estarem interessados apenas em seu corpo, tem em comum o fato de não se ocuparem consigo mesmo ou com o outro (no caso de *Alcibiades*) nessas funções.

Não é de sua alma como sujeito que o médico se ocupa quando cuida de sua saúde, nem é de seu ser de sujeito que está preocupado o pai de família quando cuida da casa, o mesmo ocorre com os pretendentes de *Alcibiades* que não estavam preocupados com a maneira com que *Alcibiades* cuidaria de si mesmo, diferentemente de Sócrates. O cuidado de si, como define Foucault, tem necessidade da relação com o outro, e este apresenta-se como sendo o mestre. Temos o seguinte:

diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia (...) o mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio (FOUCAULT, 2011a, p. 55).

No período socrático-platônico do cuidado de si, Foucault observa que há uma diferenciação entre cuidado de si e dietética, que no período helenístico e romano, por exemplo, tendem a se imbricar a ponto de a dietética tornar-se uma das formas capitais do cuidado de si. Também nesse período, é acentuada a relação entre o cuidado de si e a vida privada, dos deveres privados do pai de família, esfera que para os antigos gregos estava no âmbito da “econômica” e também um longo processo na história desconectará sempre mais o cuidado de si da erótica. Desconexão, portanto, entre cuidado de si e erótica; soluções opostas dadas pelos estoicos e epicuristas quanto a questão do cuidado de si e da econômica; e imbricação entre dietética e cuidado de si.

Com relação à segunda questão posta no diálogo platônico: “no que consiste essa ocupação e esse cuidado?”, Platão determina três condições concernentes à razão de ser e a forma do cuidado de si. A primeira condição é que a ocupação consigo seja direcionada a pessoas que, assim como *Alcibiades*, pretendem dirigir a cidade. A segunda condição é que a justificativa para o cuidado de si seja exercer o poder o qual se está destinado, de maneira sensata e virtuosa. A terceira é que o cuidado de si tenha como forma principal o conhecimento de si, de maneira que ocupar-se consigo seja conhecer-se.

Essas são as duas questões desenvolvidas na segunda parte do diálogo, concernente às duas questões postas por Foucault a Platão, referentes a natureza do si mesmo e a designação da necessidade de ocupar-se consigo mesmo. Ao longo de sua exposição, Foucault mostrou como essas duas condições presentes no *Alcibiades* acabam se rompendo ao longo da evolução do tema do cuidado de si na época imperial e helenística, no qual são portadoras as filosofias epicuristas, cínicas e estoicas.

A primeira modificação apresentada no curso *A hermenêutica do sujeito* foi o fato de que nos séculos I e II de nossa era, o preceito “ocupar-se consigo” tornou-se um imperativo imposto a todos, um princípio geral, válido para a vida inteira dos indivíduos e sem condição de estatuto. A segunda modificação refere-se ao fato de que a razão de ser de ocupar-se consigo não consistia em uma atividade muito particular, como por exemplo, governar os outros ou governar a cidade, como no *Alcibiades*. Ocupar-se consigo mesmo nos primeiros dois séculos de nossa era possuía finalidade em si mesmo. No *Alcibiades*, o cuidado de si tinha como objeto o eu, por isso era interrogado tantas vezes a natureza desse objeto, contudo, sua finalidade era outra, consistia em governar a cidade.

Diferentemente na cultura neoclássica, do florescimento da idade de ouro imperial, o “eu” é tanto objeto do cuidado como finalidade do cuidado de si. Foucault designa como “autofinalização da relação consigo” aquilo que estava em questão para os filósofos dos dois primeiros séculos. Tratava-se de uma preocupação consigo, considerada enquanto objeto e finalidade. O terceiro ponto, ou terceira modificação é que o cuidado de si passa a não se manifestar na forma exclusiva do conhecimento de si, o que não significa que o conhecimento de si tenha desaparecido, mas que se integrou a um conjunto mais vasto de expressões.

O sentido de *epimeléisthai heautoû*, ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si, passou a designar não simplesmente uma atitude de espírito. Sua etimologia remete, segundo Foucault, a palavras como *meletân*, *meléte*, *melétai*, que está associada ao verbo *gymnázein*, que significa exercitar-se, treinar. Disso segue que, *epimeléisthai* são se refere apenas a uma atitude de espírito, mas a uma atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, “*melétai* são exercícios: exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamento militar” (FOUCAULT, 2011a, p. 77)⁵⁷. Assim, *epiméleia/epimélesthai* não designa simplesmente uma atividade de conhecimento, mas uma atividade prática e regrada.

Em Platão e Plutarco, Foucault encontrou o sentido dessas expressões como atos de conhecimento: “voltar o olhar para si mesmo” ou “examinar a si mesmo” se referem a certa “conversão do olhar”, a certa “vigilância” necessária sobre si. Mas há também um vocabulário a propósito do cuidado de si que se refere a certo “movimento global” da existência, que é conduzida a girar em torno de si mesma. As expressões “*convertere*” e “*metánoia*” se referem a certo “retiro em si” ou “recolhimento em si”, que consiste no movimento de “descer ao mais profundo de si mesmo”. Essas expressões se referem a ideia de “retrair-se” ou “estabelecer-se”, “instalar-se em si mesmo como em um lugar refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas” (FOUCAULT, 2011a, p. 78). O mesmo sentido que estaria presente em Marco Aurélio.

Epicteto e Sêneca, como está presente também no vol. III de *História da sexualidade: o cuidado de si*, utilizam expressões para se referir às atividades inspiradas no vocabulário médico, como “curar-se”, “tratar-se” “amputar-se”. Sêneca também se inspiraria no vocabulário jurídico, que pode ser atestado em

⁵⁷ Esse mesmo sentido estaria presente no *Econômico* de Xenofonte, conforme atesta Foucault.

Das Cartas morais a Lucílio, quando lhe diz que é preciso ‘reivindicar-se a si mesmo’, que significa, segundo Foucault, que é preciso fazer valer os direitos sobre si mesmo: “sobre o eu que se acha atualmente carregado de dívidas e obrigações das quais deve livrar-se, ou que está escravizado” (FOUCAULT, 2011a, p. 78-9). Marco Aurélio também se refere a atividades a partir do vocabulário religioso, “cultuar-se”, “honrar-se”, “respeitar-se”, “envergonhar-se diante de si mesmo”. Sêneca ainda se refere a um quarto conjunto de expressões que se referem a uma relação de domínio e soberania, como “ser mestre de si”, ou satisfazer-se consigo mesmo, “sentir prazer consigo”, “alegrar-se consigo”, “ser feliz em presença de si”, “satisfazer-se consigo mesmo”.

Foucault mostra assim, como essas expressões referentes ao cuidado de si, nos séculos I e II d. C., transbordam a simplesmente uma atividade de conhecimento, referindo-se a toda uma “prática de si”. Dessa “transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma” (FOUCAULT, 2011a, p. 79) nosso autor analisa dois eixos de generalização do cuidado de si.

Primeiro, a generalização na própria vida do indivíduo, ou coextensividade do cuidado de si a vida individual, a arte de viver; e segundo a coextensividade do cuidado de si a todos os indivíduos, ainda que com restrições. O primeiro aspecto foi trabalhado detalhadamente na primeira parte da aula de 27 de janeiro, e aparece como primeira característica da prática de si dos séculos I e II.

Sobre o primeiro ponto, vimos que Foucault desenvolveu a coextensividade do cuidado de si à vida, a partir do *Alcibiades*, em que o cuidado de si surgia como necessário em um momento preciso da vida (que se refere não ao *kairós*, como momento oportuno, instante propício, mas ao sentido de *hóra*, isto é, momento da vida, estação da existência).

Esse momento no *Alcibiades*, como sabemos, foi aquela idade crítica em que o jovem já não possui um pedagogo, nem é mais considerado objeto de desejo erótico, mas que deve ingressar na vida e exercer um poder ativo. Porém, nos séculos I e II trata-se de uma obrigação permanente que deve durar a vida toda. Para Epicuro:

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à

filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz (EPICURO, 2002, p. 188)⁵⁸.

Para os epicuristas, “ter cuidados com a própria alma” era uma atividade que deveria ser exercida durante a vida inteira, da juventude à velhice. Quando se é jovem, essa atividade prepara o indivíduo para a vida, reveste-o com uma armadura e um equipamento próprio para enfrentar a existência. O termo utilizado, tanto pelos epicuristas como pelos estóicos, para se referir a essa “armadura para a vida” impelida pela filosofia, foi “*paraskheué*”. Já na velhice, filosofar e cuidar de si auxiliava o indivíduo a “rejuvenescer”, desprendendo-se do tempo, por meio de uma atividade de memorização e rememoração dos momentos passados.

Entre os estóicos, Musonius Rufus⁵⁹ afirmou que “é cuidando-se sem parar que se pode salvar-se”⁶⁰. A tarefa de cuidar de si mesmo foi uma tarefa designada para toda a vida, mas eles consideravam que seu eixo temporal privilegiado era a fase adulta, o meio da idade adulta ou no final da vida adulta. Então não se tratava mais, como nos séculos V – IV a.C., da ambição de jovens ávidos pelo poder, mas de homens jovens ou homens em plena maturidade que se iniciam sozinhos ou coletivamente na prática de si.

Quando o cuidado de si se torna uma atividade adulta e não mais uma tarefa da idade crítica do jovem que deve se preparar para governar os outros, ocorrem algumas modificações em relação ao período anterior. A prática de si dos dois primeiros séculos se tornará cada vez mais uma crítica em relação a si mesmo, ao mundo cultural e a vida dos outros. A função formadora, contudo, não desaparece, mas está vinculada de maneira essencial à atividade crítica, a certa preparação do indivíduo.

⁵⁸ EPICURO. Carta sobre a Felicidade (A Meneceu). Trad.: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

⁵⁹ Musonius Rufus foi um filósofo que viveu como cínico, tendo sido abordado por Foucault no terceiro volume de História da sexualidade, a partir de suas considerações sobre o matrimônio, nas páginas 152-5; 160-1; 169-70; 173 – 4.

⁶⁰ Cf. *Du controle de la colère*, 453d, in Plutarco, *Oeuvres Morales*, t. VII -1, trad. Fr. J. Dumortier & Defradas, ed. Cit..p. 59, conforme citado por M. Foucault na aula 20 de janeiro de 1982 (2011, p. 81).

Diferentemente em *Alcibiades residia* a função social precisa, como governar a cidade, trata-se nos dois primeiros séculos, de construir uma “armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes e acontecimentos que possam produzir-se” (FOUCAULT, 2011a, p. 86). A esse tipo de formação, como “preparação” os gregos chamavam de *paraskheué*, Sêneca utilizou o termo “*instructio*” designando “essa armadura do indivíduo em face dos acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado” (FOUCAULT, 2011a, p. 86)⁶¹.

Segundo Foucault, nesse período, o aspecto formador é indissociável do aspecto corretivo, no seguinte sentido: não se trata de uma prática de si que é imposta sobre o fundo da ignorância, como no *Alcibiades* “ignorância que ignora a si mesmo”, mas uma prática de si que se impõe sobre o fundo de erros e maus hábitos nos quais se trata de abalar. A prática de si se desenvolverá em torno do eixo “correção-liberação” mais do que “formação-saber”. Conforme Sêneca na carta 50:

Espero que a esta altura você esteja vivendo de tal maneira que eu possa ter certeza de que você esteja ocupado, não importa onde você possa estar. Com o que mais você estaria ocupado, a não ser melhorar a si mesmo, deixando de lado algum erro, e chegando a entender que as faltas que você atribui às circunstâncias estão em si mesmo? De fato, estamos aptos a atribuir certas faltas ao lugar ou ao tempo; mas essas falhas nos seguirão, não importa como mudamos nosso lugar (...) o mal que nos aflige não é externo, está dentro de nós, situado em nossos próprios entraves; por isso alcançamos a saúde com mais dificuldade, porque não sabemos que estamos doentes (...) Atualmente, nem mesmo consultamos o médico, cujo trabalho seria mais fácil

⁶¹ Sêneca, na Epístola 24, parágrafo 5, das *Cartas morais a Lucílio* afirma: “Múcio colocou a própria mão nas chamas. É atroz se queimar, ainda mais atroz se fores o agente do teu próprio sofrimento. Aqui tens um homem que não era erudito nem equipado com quaisquer preceitos contra a morte ou a dor, instruído apenas no vigor militar, cobrando de si uma punição pelo esforço malfadado” (SÊNeca, 2016, p. 33-34).

se fosse chamado quando a queixa estivesse em seus estágios iniciais (...) Nenhum homem tem dificuldade em retornar à natureza, a não ser o homem que desertou a natureza (...) Para dizer a verdade, até mesmo a obra não é grande, se apenas, como eu disse, começarmos a moldar e reconstruir nossas almas antes que elas sejam endurecidas pelo pecado (...) Quão mais facilmente a alma se permite moldar, flexível como é e mais complacente do que qualquer líquido! Pois o que mais é a alma do que o ar em um determinado estado? E você vê que o ar é mais adaptável do que qualquer outra matéria (SÊNECA, 2017, Carta 50, 1 e 4).

Um dos elementos mais fundamentais das práticas desse período foi a concepção segundo a qual é preciso “tornar-se aquilo que nunca foi”. Na mesma carta 50 ele se refere a “desaprendizagem” que, segundo Foucault, teria sido muito comum no vocabulário cínico e estoicos: “Não há homem a quem uma boa mente venha diante de uma maligna. É a mente má que primeiro domina a todos nós. Aprender virtude significa desaprender o vício (...) uma vez entregues a nós, o bem é uma possessão eterna” (SÊNECA, 2017, 50, 7). Diógenes Laertios⁶², relata sobre Antístenes, o cínico, o seguinte “Perguntaram-lhe qual era a ciência mais necessária e o filósofo respondeu: ‘Aquela que ensina a não esquecermos o que aprendemos’” (LAËRTIOS, 2014, p. 154). Para Antístenes é necessário aprender a separar os conhecimentos úteis dos inúteis, a fim de evitar aprender os segundos e não necessitar desaprende-los.

De modo mais geral, entretanto, o tema cínico de um modo de vida conforme a natureza implica que se desaprendam os costumes e os conteúdos da *paideia*, mas por considerá-los da ordem do que é inútil. A ideia de desaprendizagem começa quando a prática de si se esboça na juventude, por meio da qual pretende “reformular a si” por meio de uma natureza que adquire o sentido de “polimento” em relação ao ensino recebido e aos hábitos adquiridos

⁶² As referências a Diógenes Laertios se referem a obra “Vida e doutrina dos filósofos ilustres”.

pelo meio, sendo assim, uma crítica ao meio familiar, educativo e do conjunto de valores transmitidos desde a infância⁶³.

2.2. CARACTERÍSTICAS DAS PRÁTICAS DE SI NOS SÉCULOS I E II

Nos séculos I e II d. C as práticas de si incorporaram completamente a arte de viver, a *téhkne toû bíou*. Isso significa que o cuidado de si não aparecia como uma condição para a arte de viver, a prática de si não consistia numa “juntura” entre a educação dos pedagogos e a vida adulta, mas uma exigência que deveria acompanhar a vida toda.

Tratava-se, nessa vida adulta, de um aspecto mais crítico do que formador, “tratava-se de corrigir mais que de instruir” (FOUCAULT, 2011, p. 113). Nesse período, as práticas de si estavam mais voltadas para a medicina do que para a pedagogia, sendo uma relação privilegiada que vemos entre a prática de si e a velhice e entre a prática de si e a própria vida, uma vez que a prática de si tomava corpo na própria vida e a velhice era o momento ideal para ela, pois era considerada o momento de vida da completude para o sujeito. A segunda característica das práticas de si dos dois primeiros séculos, segundo M. Foucault, foi o que ele definiu no segundo eixo de generalização do cuidado de si: a coextensividade do cuidado de si aos demais indivíduos, ainda que com restrições.

O cuidado de si adquiriu um caráter incondicionado, pois se apresentou como aplicável a todos, praticável por todos, sem condição de *status* e sem finalidade técnica, profissional ou social. Não estava em questão, por exemplo, o estatuto de alguém como o destino ou condição para o exercício do poder político, que tornava necessário o cuidado de si.

Ainda assim, se essa prática de si, se esse cuidado de si se tornava incondicionado foi, no entanto, exercida em formas exclusivas, pois nem todos podiam ter acesso a essa prática, ou nem todos podiam conduzi-la a sua meta, ao seu “eu”. Segundo Foucault, “Somente alguns são capazes de si, muito embora a

⁶³ "Oh, quando será que saberá que o tempo não significa nada para você, quando está calmo e sereno, despreocupado com o amanhã, porque está a gozar a sua vida ao máximo? Você sabe o que torna os homens gananciosos pelo futuro? É que ninguém se encontrou ainda. Seus pais, com certeza, pediram outras bênçãos para você; mas eu mesmo rezo mais para que possa desprezar todas as coisas que os seus pais desejaram para você em abundância" (SÊNECA, 32, 4).

prática de si seja um princípio dirigido a todos” (FOUCAULT, 2011, p. 114). Para ele, há duas formas de exclusão relativas à incondicionalidade da prática de si: o pertencimento a um grupo fechado, observáveis em alguns grupos religiosos ou a segregação pela cultura. Essas eram as duas grandes formas a partir das quais o indivíduo poderia aceder ao *status* pleno de sujeito, a partir da prática de si. Tanto nas formas religiosas como nas atividades culturais, a relação consigo aparecia como objetivo da prática de si, era uma meta da vida, mas ao mesmo tempo uma forma rara de existência. Estabelecer uma relação adequada consigo é uma “meta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns” (FOUCAULT, 2011b, p. 115). Segundo Foucault, “temos aí (...) a forma vazia daquela grande categoria transistórica que é a categoria da salvação” (FOUCAULT, 2011b, p. 115). Essa forma, aparece no interior da cultura Antiga associada aos movimentos religiosos, mas também ela aparece por si mesma, constituindo assim, não apenas um fenômeno do pensamento religioso, mas sendo considerada por si e em si mesma.

Para Foucault, entre a salvação e o conteúdo que lhe é fornecido há o papel do “outro”, na medida em que este atua como mediador, fornecendo o conteúdo para a salvação: “O outro (...) é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define essa prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida” (FOUCAULT, 2011a, p. 115).

Nos diálogos “socráticos-platônicos” são destacados três tipos de relação com o outro indispensável para a formação do jovem. O primeiro, foi a mestria de exemplo, na qual o outro aparece como um modelo de comportamento que é proposto ao jovem como indispensável para a sua formação. Esse modelo pode ser transmitido pela tradição, pelos personagens heroicos das narrativas e das epopeias e também pode ser assegurada pela presença dos ancestrais e dos gloriosos ancestrais da cidade. E de maneira mais próxima, ela era assegurada pelos enamorados, uma vez que deveriam propor um modelo de comportamento.

O segundo tipo foi a “mestria de competência”, sob a forma da transmissão de conhecimentos, princípios e habilidades aos mais jovens. O terceiro teria sido a “mestria socrática”, exercida através do diálogo. Todas elas se assentavam no jogo entre a ignorância e a memória, e para todas elas estavam em questão fazer o jovem sair do estado de ignorância e aprender habilidades que o propiciasse viver como convinha. Nesse jogo, a memória era o que permitia sair da

condição de ignorância em relação ao saber, sendo na ignorância que se fundava a necessidade do outro.

Diferentemente, no período helenístico e romano a necessidade do outro fundava-se no fato de o sujeito ser “malformado”, vicioso ou possuir maus hábitos. No período socrático-platônico o papel do outro consistia em conduzir o indivíduo da ignorância ao saber, o mestre transmitia certo saber que permitia substituir a ignorância do indivíduo, a partir da memória. Nos séculos I e II não se tratava de uma substituição da ignorância, mas de conduzir o indivíduo a um *status* de indivíduo que ele nunca antes conheceu, e que era definido pela plenitude da relação de si para consigo. Então o outro, o mestre, intervinha para que fosse possível constituir-se como sujeito. Para Foucault, “aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, (...) da subjetividade no mundo ocidental”, no qual “o mestre é um operador na reforma do indivíduo (...) como sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 117).

Sêneca, na Carta 52 a Lucílio, definiu a *stultitia* como uma agitação do pensamento, que fazia com que o indivíduo a nada de fixasse e na qual não era possível sair sem a intervenção de outra pessoa capaz de o puxar para fora. O estado de *stultitia* é o estado patológico, mórbido daquele que ainda não encontrou a filosofia e não começou o trabalho da prática de si e do cuidado de si⁶⁴. Segundo Foucault, esse estado é um “lugar-comum” na filosofia estoíca, desde Posidônio, mas é descrito muitas vezes por Sêneca, em *De tranquillitate*. A *stultitia* se caracteriza por não querer o objeto que é o eu, ela se define pela não relação

⁶⁴ “O que é esta força, Lucílio, que nos arrasta em uma direção quando estamos mirando em outra, nos incitando ao lugar exato do qual nós desejamos nos retirar? O que é que luta com o nosso espírito, e não nos permite desejar nada de forma definitiva? Passamos de plano em plano. Nenhum de nossos desejos é livre, nenhum é incondicional, nenhum é duradouro (...) ‘Mas é o tolo’, você diz, ‘que é inconsistente, nada lhe convém por muito tempo’. Mas como ou quando podemos nos afastar dessa loucura? Nenhum homem por si só tem força suficiente para se elevar acima dela; Ele precisa de uma mão amiga, e alguém para desenredá-lo (...) Epicuro observa que certos homens têm trabalhado sem caminho para a verdade sem a ajuda de ninguém, talhado sua própria passagem. E ele dá louvor especial a estes, porque o seu impulso veio de dentro, e eles têm avançado para a frente por si mesmos. Novamente (...) há outros que precisam de ajuda externa, que não prosseguirão a menos que alguém conduza o caminho, mas que irão seguir fielmente” (SÊNECA, 52, 1,2 e 3).

consigo mesmo⁶⁵. Nesse sentido não pode ser feita a saída da *stultitia* pelo próprio indivíduo, sendo necessário o intermédio do outro. Ele diz que “Entre o indivíduo *stultus* e o indivíduo *sapiens*, é necessário o outro (...) entre o indivíduo que não quer seu próprio eu e o que conseguiu chegar a uma relação de domínio e posse de si (...) é preciso que o outro intervenha” (FOUCAULT, 2011a, p. 120). Por definição, a *stultitia* não pode querer cuidar de si e, nesse sentido, para o cuidado de si, a intervenção do outro é necessária. Sair da *stultitia* significava fazer com que se queira a si mesmo como único objeto e de maneira livre e constante. Em suas palavras:

O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser memorizado, e que não dirige sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. O *stultus* deixa a vida correr, muda continuamente de opinião. Sua vida, sua existência passa, portanto, sem memória nem vontade. Por isso, no *stultus*, [há] perpétua mudança no modo de vida. (...) o *stultus* não pensa na velhice, não pensa na temporalidade da própria vida a fim de ser polarizada na consumação de si na velhice. Muda de vida continuamente. Então, muito pior que a escolha de um modo de vida diferente para cada idade, ele [Sêneca] menciona aqueles que mudam de modo de vida todos os dias e veem chegar a velhice sem nela ter pensado sequer um instante (FOUCAULT, 2011a, p. 119).

Segundo Foucault, o *stultus* não possui uma vontade livre, na medida em que ela é limitada tanto pelo exterior quanto pelo interior. O papel fundamental do outro não é o de educar ou de transmitir algum saber, mas o de “conduzir pela

⁶⁵“São inumeráveis as características próprias desse vício, mas um só o seu efeito: o descontentamento consigo mesmo. Isso se origina de um desequilíbrio da alma e de desejos tímidos ou mal satisfeitos, em que tais indivíduos não ousam o quanto desejam ou não conseguem e se alongam por completo da esperança. São sempre instáveis e volúveis, o que inevitavelmente acontece com tudo que se acha dependente” (SÊNECA, I, 7).

mão”, de operar sobre esse indivíduo uma ação que o fará sair desse estado, desse modo de vida, desse modo de ser em que está. Sendo necessário assim, uma operação que incide sobre o seu modo de ser de sujeito.

Nas filosofias antigas, epicuristas, cínicas e estoicas, esse mediador, necessário e fundamental que operava sobre o indivíduo a fim de constitui-lo como sujeito era o filósofo. O filósofo era alguém capaz de mediar e operar a passagem da *stultitia* a *sapiência*. O filósofo “proclama ser o único a fazer com que o indivíduo possa querer a si mesmo e (...) atingir finalmente a si próprio, exercer soberania sobre si e (...) encontrar a plenitude de sua felicidade” (FOUCAULT, 2011a, p. 121). Díon de Prusa, retórico que foi tardiamente convertido a filosofia, e conhecido por ter levado a vida cínica, afirmou na virada dos séculos I para o II, em sua obra intitulada *Discursos*: “é junto aos filósofos que se encontra todo conselho sobre o que convém fazer; é consultando o filósofo que se pode determinar se se deve ou não casar, participar da vida política” (FOUCAULT, 2011a, p. 122), etc. Nessa definição o filósofo apresenta-se como aquele que é responsável pela vida inteira dos indivíduos, o que é capaz de governar os homens, governar os que governam os homens e de constituir uma prática geral do governo, governo de si e governo dos outros.

Segundo Foucault é possível examinar duas grandes formas institucionais, uma helênica e outra romana, que permitiram aos indivíduos serem inseridos na prática de si, tanto pela escuta como pela filosofia, sob orientação de um filósofo. A forma helênica foi a escola, *skholé*, que se constituiu de um caráter fechado e implicou a existência comunitária dos indivíduos. Foi o caso das escolas pitagóricas e epicuristas, nas quais a direção espiritual tinha um papel fundamental. O epicurista Filodemo de Gádara, por exemplo, em seu texto *Peri Parrhesía*, do qual Foucault utilizou os poucos fragmentos disponíveis, defendeu que na escola epicurista cada um deveria ter um guia para assegurar a direção individual, e que deveria seguir dois princípios: o primeiro deles é que entre o diretor e o dirigido deveria haver uma relação próxima de amizade; e segundo, que a direção requeria uma qualidade, que era certa ‘maneira de dizer’ que exigia uma ‘ética da palavra’, significado que residia na palavra “*parresía*”. Entre os epicuristas a “*parresía* é a abertura do coração, é a necessidade entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2011, p. 124).

Foucault acredita que para os estóicos, a direção de consciência está menos ligada à existência de um grupo comunitário e a amizade não é central como com os epicuristas. Para esses filósofos é mais importante um lugar para reuniões, e reuniões frequentes e exigentes. A escola de Epicteto seria um exemplo, este que foi discípulo de Musunius Rufus e antigo escravo de Epafrodite, como mostra a nota 25 da aula 27 de janeiro. Após liberto, Epicteto fundou a sua própria escola em Roma, na qual os alunos viviam em internato e não partilhavam a sua existência uns com os outros, não era permitida a comunicação nem com a vida cotidiana.

Na escola de Epicteto haviam dois tipos de alunos: os que realizavam uma espécie de estágio preambular à vida, que queriam completar sua formação antes de entrar na vida civil e política, e os que buscam se tornar filósofos. Sobre essa categoria de alunos, Epicteto se refere ao descrever o famoso retrato do cínico. Em *Diatribes de Epicteto*, colóquio 22, livro II, um dos discípulos do filósofo manifesta seu desejo em levar a vida cínica, isto é, de possuir uma forma de viver totalmente devota a filosofia e sua forma extrema e militante. Ele desejava “partir com a veste do filósofo e, de cidade em cidade, interpelar as pessoas, sustentar discursos, apresentar diatribes, oferecer um ensinamento, sacudir a inércia filosófica do público, etc” (FOUCAULT, 2011, p. 125). Como resposta, Epicteto faz um retrato muito positivo sobre a vida cínica, que é muito valorizada apesar das dificuldades que enfrenta e do seu ascetismo⁶⁶. Além desses dois tipos de alunos na escola de Epicteto, que é uma espécie de faculdade para formar o futuro filósofo profissional, há ainda os que estão apenas de passagem.

⁶⁶ A explicação de M. Foucault presente na aula 29 de fevereiro de 1984, afirma que “Epicteto explica que o papel do cínico é exercer a função de espia, de batedor (...) são pessoas enviadas um pouco à frente do exército para espiar o mais discretamente possível o que o inimigo está fazendo. É uma metáfora que Epicteto utiliza aqui, pois ele diz que o cínico é enviado como batedor à frente, além do front da humanidade, para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou pode lhe ser hostil. A função do cínico será a de determinar onde estão os exércitos inimigos e onde estão os pontos de apoio ou os auxílios que poderemos achar, encontrar, de que será possível tirar proveito em nossa luta. É para isso que o cínico, enviado como batedor, não poderá ter nem abrigo nem lar nem mesmo pátria. Ele é o homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade. E depois dessa errância (...) o cínico deve voltar. Ele voltará para anunciar a verdade, anunciar as coisas verdadeiras, sem (...) se deixar paralisar pelo medo (FOUCAULT, 2011b, p. 146).

Por sua vez, na forma da direção de consciência romana, trata-se de um conselheiro privado. No lugar da escola, tem-se a família aristocrática, o chefe de família, o responsável político que faz residir junto a si um filósofo que servirá como conselheiro. O papel do conselheiro romano não é o de ser um amigo ou preceptor, mas de dar “conselhos de existência”, pareceres sobre as diferentes circunstâncias da vida. O conselheiro deve guiar e iniciar alguém, que é seu patrão, “seu quase empregador e seu amigo, mas um amigo superior” (FOUCAULT, 2011a, p. 128), introduzindo conhecimentos e práticas de existência, assim como escolhas políticas.

Esses conselheiros serão encontrados em toda a parte, misturados “à vida política e aos grandes debates, aos grandes conflitos, aos assassinatos, às execuções e às revoltas que marcarão o ambiente do século I” (FOUCAULT, 2011a, p. 129). Também reaparecerão no século III, mas de maneira mais apagada. Segundo Foucault, na medida em que o personagem do filósofo se desenvolve ele perde sua função anterior, que era externa à vida cotidiana e política. Nesse período, o filósofo integra-se aos conselhos, aos pareceres para a cidade. Foucault explica que;

Quanto mais se precisa de um conselheiro para si próprio, mais se precisa (...) de recorrer ao Outro, mais se afirma (...) a necessidade da filosofia, mais também a função propriamente filosófica do filósofo se esvairá e mais o filósofo aparecerá como conselheiro de existência que (...) fornecerá não os modelos gerais que Platão e Aristóteles (...) propoiam, (...) mas (...) conselhos de prudência, conselhos circunstanciais (FOUCAULT, 2011a, p. 129).

Assim os filósofos passam a integrar o modo de ser cotidiano, mas quanto a prática de direção de consciência fora do âmbito profissional, a intensificação da prática de si, quando passa a ser considerada como uma regra, como um imperativo e um modo de agir, ela ao mesmo tempo fez aparecer o caráter cada vez mais ambíguo do filósofo profissional. O caráter profissional dos filósofos, como sabemos, aparece com desconfiança desde os diálogos platônicos, com sofistas. No século II, mais uma vez o filósofo profissional torna-se objeto de crítica

pelos retóricos, e nesse período há o desenvolvimento da segunda sofística, fazendo-os objeto de desconfiança por motivos políticos⁶⁷.

No início do Império os filósofos profissionais pregavam e insistiam no cuidado de si, o que gerou inúmeros problemas políticos, tendo-se inclusive questionado sobre a utilidade da filosofia como arte de si mesmo. Foucault mostra a hostilidade para com a filosofia naquele período a partir de Plínio, O jovem, *Cartas*, livro I, em uma passagem sobre Eufrates. Em linhas gerais, vamos apresentar sua interpretação para em seguida tratar de outra forma de direção de consciência, menos voltado para a ideia de filosofia como profissão.

Eufrates foi um filósofo importante entre os estóicos, ele aparece retratado em muitos textos desse período que se referem a função do filósofo como conselheiro do príncipe. Segundo Foucault, Plínio conheceu Eufrates, que morava na Síria, quando estava prestes a ocupar um posto militar, ou seja, era jovem, mas não uma criança ou adolescente. Plínio teria convivido com Eufrates, que partilhou com ele sua existência, tendo-o frequentado intimamente em certa fase de sua vida. Entre os dois havia uma relação afetiva forte que foi trabalhada para se consolidar, “trabalhei para ser por ele amado embora ele não tenha tido que trabalhar para isto” (FOUCAULT, 2011a, p. 137). Diferente da fórmula epicurista, a amizade não ocorre através de uma comunicação imediata entre os dois indivíduos, mas se deve a um labor concedido, que se referia a aplicação das lições por Plínio e a aceitação do ensino de Eufrates, assim como o seu zelo.

Eufrates apresenta-se como “um homem bem-apegoado”, possui características que Foucault discrimina da seguinte forma:

tem barba, a famosa barba dos filósofos – e com roupas totalmente limpas. Diz-se também que ele fala de maneira requintada, agradável e convincente (...). Diz-se também que, pelo alcance de seu olhar, ele lembra Platão, que ele pratica as virtudes que ensina (...). Particularmente, ele não maltrata os que

⁶⁷ Em relação a primeira sofística, descrita nos diálogos platônicos, a segunda sofística ela tem em comum tratarem-se de oradores e professores que circulam de cidade em cidade dando lições de sabedoria, todavia, os segundos sofistas não se limitam a Atenas, eles se dispersam “e exibem-se nos teatros e outros auditórios (...) a segunda sofística mais que qualquer outro gênero, encarna o compromisso histórico entre a cultura grega e o poder romano” (FOUCAULT, 2011a, p. 148).

cometeram faltas (...) tem para com eles uma grande indulgência e uma grande *liberalitas*. E enfim seu ensino é caracterizado pelo fato de (...) dizer a seus discípulos que fazer justiça, administrar as coisas da cidade (...) é fazer, afinal, trabalho de filósofo (FOUCAULT, 2011a, p. 138).

Segundo Foucault, Plínio não é um filósofo, ele tem da filosofia apenas um “verniz”, advindo do próprio Eufrates. Personagem que para Plínio possui excepcionais qualidades e do qual não faz menção a dinheiro, ao fato de ter ou não pago por certo serviço prestado. Foucault ressalta que todos os aspectos positivos exaltados por Plínio de Eufrates são o exato oposto do que até então se considerava serem os do filósofo de profissão tradicionalmente, afinal, “Ter barba bem penteada e roupas muito limpas é (...) ser oposto àqueles filósofos de profissão de barba malfeita, roupas um tanto asquerosas, que circulam pelas ruas: o personagem cínico, aquele que é (...) o ponto extremo e, aos olhos das pessoas, o modelo negativo da filosofia” (FOUCAULT, 2011a, p. 139).

Para Plínio, Eufrates possui uma linguagem requintada e convence tão bem que todos querem continuar a ouvi-lo, mesmo que já tenham sido convencidos de suas palavras. Contrário ao papel agressivo, conferido aos cínicos, cuja função consistia em “desequilibrar (...) em perturbar o indivíduo quanto a seu modo de existência e, puxando-o, impelindo-o, forçá-lo a adotar um outro modo de existência” (FOUCAULT, 2011a, p. 139), Eufrates era generoso e acolhia o outro, sem o maltratar, sem os abater. O texto de Plínio mostra, segundo Foucault, como último aspecto, certo apagamento da vida filosófica naquilo que ela tinha de singular, quando afirma que fazer justiça e administrar as coisas da cidade é fazer filosofia. Segundo Foucault, o elogio à Eufrates presente no texto de Plínio é justamente em relação ao modo como a filosofia desse período agregou a filosofia tradicional a um modo de ser que não era próprio a ela e sim de um conjunto da cultura, atrelados aos valores da liberalidade romana, das práticas da retórica e das responsabilidades políticas.

Plínio elogia Eufrates na medida em que o desprofissionaliza, em relação à figura tradicional do filósofo, como aquele que faz unicamente filosofia, e mostra Eufrates como “senhor da sabedoria socializada”. Esse aspecto seria então central nos séculos I e II, por trazer a concepção de uma prática de si como prática social,

encontrada fora das instituições ou dos grupos de indivíduos que reivindicam a prática de si em nome da filosofia. Segundo Foucault,

Começou a desenvolver-se entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora mesmo da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica, e a constituí-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros (...) de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo (...) cujo elemento de mediação será encontrado em outro (...) que não é necessariamente um filósofo de profissão, muito embora seja-lhe certamente necessário ter passado pela filosofia e ter noções filosóficas (FOUCAULT, 2011a, p. 140).

Tais modificações na história da filosofia ocorrem a partir da centralidade do mestre, considerado o “Outro” nesse processo de constituição de si como sujeito. No período socrático-platônico, o mestre era considerado em sua singularidade, tanto por sua competência e habilidade sofisticadas, como por sua vocação divina, como foi no caso de Sócrates, ou por ter alcançado a sabedoria, como no caso de Platão. Tal noção, não desaparece no período helenístico e romano, mas ela é invadida por uma prática de si que é ao mesmo tempo uma prática social. De acordo com Foucault, “A prática de si vem vincular-se à prática social ou, se quisermos, a constituição de uma relação de si consigo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro” (FOUCAULT, 2011a, p. 140).

Diferentemente são Sêneca e Plutarco em relação à Eufrates e Epicteto. Sêneca pode ser chamado de “filósofo de profissão”, mas apenas no sentido amplo que a palavra profissão tinha naquela época. Segundo Foucault, Sêneca começou sua carreira quando estava no exílio, escrevendo tratados de filosofia e foi como filósofo que ele foi chamado a ser preceptor de Nero. Sêneca desempenhou atividades políticas e administrativas, mas as pessoas a quem dirigiu, as quais foi

mestre de consciência, foram pessoas as quais mantinha outras relações, relações tanto familiares como de amizades.

Em *De tranquillitate*, Serenus pediu conselhos a Sêneca e ele próprio apresentou uma confissão ao mestre. Sendo testemunho de uma forma possível de direção de consciência, quando faz a experiência de refletir sobre si mesmo a partir dos conselhos do mestre.

O mesmo tipo de direção aparece nas correspondências de Frontão com Marco Aurélio, que assim como em Sêneca mostram uma forma de dirigir a consciência que se refere a pessoas muito próximas, que possuem afetividade e amizade umas com as outras. Assim, não se tratava de uma relação meramente burocrática, mas que envolviam amigos e familiares. As cartas de Frontão com Marco Aurélio descrevem detalhes sobre o regime adquirido, os detalhes sobre a saúde, que também aparecem nos escritos de Sêneca, “ora pois, não dormi bem esta noite, tive uma pequena agitação (...) acordei mal esta manhã, tive um pouco de náusea, tive agitações, etc” (FOUCAULT, 2011a, p. 144). De modo geral, as anotações sobre o sono, sobre a alimentação, sobre o banho, sobre o despertar, sobre os exercícios, as medicações, são todos elementos do regime dietético e médico.

Também o aspecto econômico está presente nos textos de Marco Aurélio, pois se referem a prestar contas de seus deveres familiares e religiosos. Ele afirma que “Dirigiu-se para junto de seu pai, assistiu-o na sua oferenda, falou com sua mãe” (FOUCAULT, 2011a, p. 145). Ele traz o aspecto de uma forma de vida camponesa, que pode ser cultivada, Marco Aurélio faz referência ao *De agricultura* de Catão, na qual “a vida agrícola (...) constituía, não exatamente um descanso, mas um momento de se posicionar na existência a fim de ter (...) uma espécie de referência na vida de todos os dias, referência político-ética” (FOUCAULT, 2011a, p. 145). O terceiro âmbito presente nessas cartas é a erótica ou os elementos concernentes ao amor, em que se trata de comparar a intensidade, o valor e a forma do amor, tratando-se de uma questão individual. Para Foucault, são;

O corpo, os familiares e a casa, o amor. Dietética, econômica e erótica. Estes são os três grandes domínios em que se atualiza, nessa época, a prática de si, incluindo, como vemos, uma perpétua remissão de um a outro. É por cuidado com o regime e a dietética que se pratica a vida agrícola,

que se fazem colheitas, etc, isto é, que se passa a econômica. E é no interior das relações de família, ou seja, no interior das relações que definem a econômica, que se encontrará a questão do amor (FOUCAULT, 2011a, p. 146.)

Dietética, econômica e erótica estavam presentes no *Alcibiades* de Platão. Contudo, quando Sócrates indaga pelo cuidado que se deve ter consigo mesmo ele concebe que é necessário cuidar da própria alma e para Foucault;

se é com a alma que é preciso ocupar-se, vedes bem que o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica (...) vemos que agora, ao contrário, estes três domínios (...) são reintegrados, mas como superfície de reflexão: ocasião, de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como os domínios de aplicação da prática de si (FOUCAULT, 2011a, p. 146-7).

Vemos que tanto Sêneca como Marco Aurélio ressaltam o elemento do exame de consciência na prática de si, que consiste em uma “prestação de contas sobre si mesmo”, feito antes de dormir ou ao amanhecer. Em *De Ira*, Sêneca narra suas noites, em que ele apaga o candeeiro e no momento em que sua esposa se cala, ele se recolhe em si e presta contas de seu dia e também evoca a necessidade de descarregar a carga da própria vida e do que já passou. O mesmo narra Marco Aurélio quando menciona a necessidade em descarregar o fardo da memória, através de uma revisão do tempo que passou antes de ir dormir, prática que ele dirige a alguém, que é denominado seu mestre.

Esse é um exemplo de como a direção de consciência designava uma experiência inteiramente normal e natural que não ocorria propriamente em âmbito institucional, mas “Perante um amigo (...) com quem se tem relações afetivas tão intensas, faz-se o exame de consciência” (FOUCAULT, 2011, p. 148).

A prática de si torna-se, nesse sentido, uma prática social, ou pelo menos uma relação sempre possível entre os indivíduos, ainda que essa relação não seja a mesma do mestre de filosofia com seu aluno. Nesse momento surge algo novo e importante, segundo Foucault, que é uma espécie de ética verbal com o outro, ética da palavra que é designada pela noção de *parresía*. Ela, “A *parresía*, traduzida em geral por ‘franqueza’, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (FOUCAULT, 2011, p. 148).

Veremos a seguir a partir das obras *O uso dos prazeres* (2010) e *O cuidado de si* (2011), ambas publicadas em 1984, compondo os volumes dois e três da História da sexualidade de Michel Foucault, como do período IV a.C. aos séculos I e II d.C. as modificações decorrentes da preocupação sobre si mesmo atuaram na construção da arte de viver para dos antigos e formularam uma ética centrada em uma estética da existência.

2.3 DIETÉTICA, ECONÔMICA E ERÓTICA: IMPLICAÇÕES E TRANSFORMAÇÕES NA FILOSOFIA DA ÉPOCA CLÁSSICA AO IMPÉRIO ROMANO

Tanto gregos como romanos deram atenção para a dietética, isto é, certo regime elaborado para si mesmo que tinha em vista obter uma conduta desenvolvida de acordo com determinados princípios de vida. Assim, da época clássica ao Império romano, poucas alterações houveram nesses temas, ainda que tenha se desenvolvido certa intensificação das práticas e da atenção ao regime no início da era imperial, e sobretudo sobre os “atos de prazer”, os *aphrodisia*.

Segundo Foucault, na época Imperial a medicina se difundiu e intensificou, tendo sido considerada uma prática de interesse público, além de uma forma elevada de cultura, como a retórica e a filosofia. A atenção com o corpo teria sido, nesse período, mais meticulosamente vigilante, como aparecem em Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo. Para além de uma técnica de intervenção, a medicina foi considerada nos primeiros dois séculos de nossa era, um conjunto de saberes e de regras que definiriam, “uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo, com o alimento, com a vigília com o sono, com as diferentes atividades e com o meio” (FOUCAULT, 2011c, p. 106). A literatura sobre o regime médico, aconselhava ao indivíduo se equipar de um saber médico que o

tornasse independente da medicina e do qual poderia se servir sempre que necessário.

Nesse sentido, a medicina, como a própria literatura atesta, tinha um papel importante, mas a importância maior era dirigida a independência da vida do indivíduo em relação ao saber médico. Os saberes da medicina eram indispensáveis ao cotidiano dos seres humanos e por isso era necessário ter sempre a mão certo discurso sobre ela, para que não fosse necessário buscar um médico em todas as horas. Segundo Foucault um dos princípios de toda a prática de si na Antiguidade define a necessidade em “armar-se”, isto é, ter sempre a disposição princípios e discursos que proporcionarão o bom regime da vida cotidiana. E essa “armadura permanente” para toda a vida cotidiana, implica numa percepção médica sobre o mundo e as circunstâncias.

Hipócrates em *L’Ancienne Médecine*, III, considerou, segundo Foucault, que os seres humanos se separaram da vida animal por uma questão de dieta. Primitivamente, homens e animais teriam o mesmo tipo de alimentação, baseada em carne e vegetais crus. Mas tendo observado que essa alimentação favorecia apenas os mais fortes, ao passo que os fracos morriam, jovens ou velhos, os homens passaram a buscar uma dieta que se adaptava melhor à sua maneira de viver e que os tornavam menos expostos a doenças. Eles perceberam que a alimentação dos que estavam bem de saúde deveria ser diferente dos que não estavam e assim formavam os princípios da medicina, compreendida como uma dieta aos doentes. A medicina aparece nessa literatura como uma aplicação particular da dietética.

Platão em *République*, III, teria defendido que a dietética surgiu como uma modificação das práticas médicas. Na origem dessa prática, o deus Asclépios teria ensinado os homens a curar as doenças e feridas com “remédios drásticos e operações eficazes” (FOUCAULT, 2010, p. 28). Das quais Homero daria testemunho: “chupava-se o sangue dos feridos, derramava-se alguns emolientes sobre as chagas e dava-se, para beber, vinho polvilhado de farinha e de queijo ralado” (FOUCAULT, 2010, p. 128). Somente quando mais tarde os homens se afastaram da vida rude dos antigos tempos é que passaram a acompanhar as doenças passo a passo, mantendo mediante um longo regime aqueles que estavam mal de saúde, por não viver da maneira adequada.

Platão, sustentaria assim, que “a dietética aparece (...) como uma espécie de medicina para os tempos de lassidão (...) destinada às existências mal

conduzidas e que buscavam prolongar-se” (FOUCAULT, 2010, p. 128). Assim, em Platão, a dietética não consistia em uma arte originária, tendo sido introduzida como uma inflexão da medicina. Contudo, ela só se tornaria um prolongamento da medicina e da arte de curar, a partir do momento em que o regime, como maneira de viver, se separa na natureza, uma vez que o modo de viver dos primitivos era conforme a natureza.

Contudo, em Hipócrates como em Platão, o regime consistiria numa arte de viver, pois “a própria ‘dieta’, o regime, é uma categoria fundamental através da qual pode-se pensar a conduta humana; ela caracteriza a maneira pela qual se conduz a própria existência, e permite fixar um conjunto de regras para a conduta” (FOUCAULT, 2010, p. 129). Em seu livro das *Épidemias*, Hipócrates aposta em um regime que leva em consideração domínios como os da comida, da bebida, dos exercícios, do sono e das relações sexuais e sobre eles deve-se encontrar a justa medida para conduta.

Com relação aos exercícios, ele diferencia os que são naturais, como por exemplo andar e passear, dos que são violentos, como lutar e correr. Também são definidos os tipos de exercícios que devem ser praticados, assim como a intensidade da prática, em função da hora do dia, do momento do ano, da idade do praticante e do tipo de alimentação que é ingerida.

Os exercícios são, além disso, relacionados aos banhos, que podem ser frios ou quentes, dependendo da estação, da idade, das atividades e das refeições que foram feitas ou que serão feitas. Quanto ao regime alimentar, prescreve-se levar em consideração a quantidade do que será ingerido, o estado do corpo, o clima e as atividades que foram praticadas e possuem lugar também as evacuações, que corrigem os excessos alimentares. O regime do sono leva em consideração o tempo que lhe é consagrado, a qualidade do leito, sua dureza e seu calor. O regime, nesse sentido, leva em consideração diferentes e numerosos elementos da vida física de um homem livre, ao longo dos dias, desde o levantar ao ir deitar. “O regime problematiza a relação com o corpo e desenvolve um modo de viver cujas formas (...) são determinadas pelo cuidado com o corpo. Mas não é apenas o corpo que está em causa” (FOUCAULT, 2010, p. 130). O regime deveria estabelecer uma medida, no que diz respeito ao corpo, sendo justo o que está na medida – nem menor ou maior quantidade, e da mesma forma na ordem moral.

Conforme Foucault, Sócrates, em *Mémorables*, III de Xenofonte, aconselhava aos jovens exercerem sobre o corpo a prática da ginástica, por ser

tanto a garantia de se defender na guerra e obter recompensas como de evitar o desânimo e o mau humor da alma. Além disso, ele considerava que o rigor de um regime físico exigia a firmeza moral, que era o que permitia o exercício do regime. Sócrates, em *République* de Platão, acreditava que uma boa saúde e disposições físicas não tinham sentido se não tornassem o homem temperante: “O regime físico deve-se ordenar ao princípio de uma estética geral da existência, onde o equilíbrio corporal será uma das condições da justa hierarquia da alma” (FOUCAULT, 2010, p. 132). Mas não era aconselhado atribuir a prática da dieta uma importância exagerada, pois o seu objetivo era justamente evitar os excessos. Sócrates considerava que os “exercícios (...) que desenvolvem exageradamente o corpo (...) acabam por adormecer a alma” (FOUCAULT, 2010, p. 132). Era também um perigo a vigilância constante de todos os movimentos do corpo e da saúde a fim de retardar sempre mais o momento da morte.

Na prática do regime não se buscava estender a vida o máximo possível, mas tornar a vida útil e feliz, no tempo e nos limites que lhe foram fixados. Um bom regime tornava o indivíduo capaz de viver sob estados de mudanças, ou seja, não habituado a um único tipo de habitação ou alimentação, ele era útil porque preparava o ser humano para as diferentes situações da vida.

O regime tinha como objetivo, “armar o indivíduo para a multiplicidade das circunstâncias possíveis (...) O que se espera dele é que permita reagir, sem ser às cegas, aos acontecimentos imprevistos tais como se apresenta”, a arte dietética é assim, “uma arte estratégica (...) que deve permitir responder (...) às circunstâncias” (FOUCAULT, 2010, p. 134). Nesse sentido, o regime não é um “corpo de regras universais e uniformes” mas uma espécie de manual para reagir às diferentes situações, “um tratado para ajustar o comportamento de acordo com as circunstâncias” (FOUCAULT, 2010, p. 135). A dietética era uma técnica de existência no sentido de que não se limitava a transmitir conselhos, do médico ao indivíduo, não consistia na obediência a um saber, mas, da parte do indivíduo, em “uma prática refletida de si mesmo e de seu corpo”, não esperava medicamentos que agissem sobre o corpo, mas dirigidos a alma, operavam como princípios.

As atividades sexuais, por sua vez, os *aphrodisia*, ocupavam um pequeno espaço nesses manuais sobre o regime na época clássica, e estavam precisamente situados entre as atividades dos banhos, das unções e vômitos. Em *Du regime*, Hipócrates sustentaria, em primeiro lugar, que a alimentação e os exercícios são os principais elementos do regime e, que eles se compensam:

quando os exercícios causam dispêndios os alimentos e a bebida devem compensar. Na segunda parte do texto, o autor desenvolveu a dietética a partir das propriedades e dos efeitos dos elementos que a compõem.

Para ele, as regiões poderiam ser altas ou baixas, úmidas ou secas, expostas ou não aos ventos; ele revisou os tipos de alimentos, se a base de cevada ou de trigo, se a farinha foi amassada e qual a quantidade de água utilizada na mistura, as carnes, frutos e legumes; os banhos, se quentes ou frios, tomados antes ou após as refeições; o vômito; o sono e os exercícios, se naturais ou violentos, os movimentos dos braços, as lutas, se executados na poeira ou com o corpo oleoso. A atividade sexual aparece entre os banhos e os vômitos, e a partir de três efeitos: dois qualitativos, como o aquecimento: pela violência do exercício e a eliminação de um elemento úmido; e um quantitativo, pois provoca o emagrecimento. Para ele, 'O coito emagrece, umedece e esquenta; ele esquenta por causa do exercício e da secreção de umidade; ele emagrece pela evacuação e ele umedece pelo que resta no corpo da fusão (das carnes) produzida pelo exercício' (FOUCAULT, 2010, p. 140-41).

A terceira parte do tratado de Hipócrates, a propósito dos *aphrodisia*, apresentaria um certo número de prescrições e ele mesmo como uma espécie de “calendário de saúde”, um almanaque das estações do ano e dos regimes que melhor se adequam a elas, que não deve ser lido como um conjunto de receitas imperativas, mas como “princípios estratégicos” que devem ser adaptados às circunstâncias, ‘a cada estação, é preciso modificar pouco a pouco cada constituinte do regime’ (FOUCAULT, 2010, p. 141)⁶⁸. O autor forneceria, então, uma “estratégia de conjunto” em função das qualidades de cada um desses momentos do ano, que obedece um princípio de compensação. Em uma estação

⁶⁸ “O regime do inverno deve ser subdividido, como a própria estação o exige, em um período de quarenta e quatro dias que vai do ocaso das Plêiades ao solstício, e em seguida em um período exatamente equivalente que segue um abrandamento de quinze dias. A primavera começa por um período de trinta e dois dias – desde o nascer de Arcturo e da chegada das andorinhas até o equinócio; a partir daí a estação deve dividir-se em seis períodos de oito dias. Chega então o verão que comporta duas fases: do nascer das Plêiades até ao solstício, e daí ao equinócio. Desse momento até ao ocaso das Plêiades deve-se preparar, durante quarenta e oito dias, para o ‘regime invernal’” (FOUCAULT, 2010, p. 142).

fria, por exemplo, deve ser equilibrada com um regime que esquente, para que o corpo não se resfrie; uma estação de calor, exige um regime mais refrescante.

Essa estratégia de conjunto, para o homem, deve estar também em conformidade com a natureza, de forma que, assim como uma estação branda que evolui progressivamente, é necessário também para o homem, um regime brando e progressivo; na época em que as plantas preparam sua vegetação, o ser humano também deve preparar o desenvolvimento de seu corpo, e assim como no inverno frio, as árvores se tornam robustas, também os homens devem adquirir vigor para se expor, corajosamente ao frio. Assim também, o uso dos *aphrodisia* são regulados em função desse jogo entre o quente e o frio, e seco e úmido⁶⁹.

Percebemos assim que, em comparação com o regime alimentar e aos exercícios, o regime dos prazeres ocupou um lugar restrito para os gregos. Isso porque na dietética grega a questão da alimentação é muito mais importante do que o regime sexual. Quanto a este, M. Foucault nota que jamais se referem a forma do ato sexual, não está em questão para os gregos o tipo de relação que é praticada: se natural ou indevida. Assim como não se fala de masturbação, coito interrompido ou contracepção.

⁶⁹ “O inverno (...) é uma estação em que o regime deve ser aquele que seque e que aqueça na medida em que a estação é fria e úmida: portanto, carnes assadas em vez de cozidas, pão de frumento, legumes secos e em pequenas contidades; numerosos exercícios e de todas as espécies (...); banhos que devem ser frios após os exercícios de corrida (...) e quentes após todos os outros: relações sexuais mais frequentes, sobretudo para os homens mais velhos cujo corpo tende a se esfriar; vômitos três vezes por mês para os temperamentos úmidos; duas vezes por mês para aqueles que são secos. Durante o período da primavera (...) deve-se comer tanto carnes cozidas como assadas, absorver legumes úmidos, tomar banhos, diminuir a quantidade de relações sexuais e de vomitórios (...). Após o nascer das Plêiades, quando chega o verão, é sobretudo contra a seca que o regime deve lutar: beber vinhos leves, brancos e diluídos; bolos de cevada, legumes cozidos ou crus que não correm o risco de esquentar; abster-se do vomitório e reduzir tanto quanto possível os atos sexuais; diminuir os exercícios, evitar as corridas que ressecam o corpo, assim como a marcha sob o sol, e preferir a luta na poeira. À medida que se aproxima o nascer de Arcturo e o equinócio do outono, é necessário manter um regime mais brando e mais úmido; nada é dito em particular sobre o regime sexual” (FOUCAULT, 2010, p. 143-44).

Na atividade dos *aphrodisia*, é dada atenção a frequência do ato e as circunstâncias, isto é, quantidade e contexto⁷⁰. A dietética problematiza a prática sexual enquanto uma atividade que se deve deixar fluir ou frear conforme suas referências cronológicas, não havendo sobre o ato sexual a consideração de uma prática lícita ou ilícita, eles não são considerados maus em si mesmo, nem objetos de uma desqualificação de princípio⁷¹.

A questão que se coloca sobre eles diz respeito ao uso que deve ser feito dos *aphrodisia* em função do estado do corpo e das circunstâncias exteriores. Essa atividade, no entanto, desperta certa inquietação que justifica a atenção sobre ela. M. Foucault apresenta duas razões para essa inquietação, na qual a primeira diz respeito às consequências do ato para o corpo do indivíduo e a segunda aos cuidados com a prole.

Na época clássica a atividade sexual teria sido considerada favorável para aqueles que possuíam pituíta em abundância, uma vez que a atividade sexual libera do corpo uma quantidade de líquidos; e também para as pessoas de ventre frio ou seco. Por outro lado, era nociva para as pessoas que estavam bem de saúde e com bons humores no corpo. Mas de modo geral os estudos de Foucault mostraram que entre os filósofos antigos, a atividade sexual foi um objeto de suspeitas constantes.

Diógenes Laércio relata sobre Pitágoras que sobre a atividade sexual ele recomendava: 'Cultiva os prazeres do amor no inverno, abstém-te no verão, esses prazeres são menos nocivos no outono e na primavera, porém são prejudiciais em todas as estações e não são bons para a saúde'. E quando alguém lhe perguntou

⁷⁰ "Se (...) os atos sexuais dependem de regime e precisam ser 'moderados' é na medida em que eles produzem (...) efeitos de aquecimento, de resfriamento, de ressecamento e de umidificação. Eles abaixam ou elevam o nível de cada um dos elementos que fazem o equilíbrio do corpo (...) eles também modificam a relação entre esse equilíbrio e o jogo dos elementos no mundo exterior (...) O regime não tem que fixar quantidades e nem determinar ritmos: ele deve negociar (...) modificações qualitativas e o reajustamento que se tornam necessários" (FOUCAULT, 2010, 146).

⁷¹ "O ato sexual não é considerado uma prática lícita ou ilícita (...) ele é encarado como uma atividade que, no ponto de intersecção entre o indivíduo e o mundo, o temperamento e o clima, as qualidades do corpo e as da estação (...) deve obedecer a uma economia mais ou menos restritiva (...) não se trata (...) de fixar (...) os 'dias úteis' do prazer sexual; mas de calcular da melhor maneira os momentos oportunos e as frequências que convêm" (FOUCAULT, 2010, p. 147).

quando era mais adequado a prática do sexo Pitágoras teria respondido: 'Quando quiseres ser mais fraco do que realmente és' (LAËRTIOS, 2014, p. 231). Mas essa economia restritiva quanto a atividade sexual não está presente apenas em Pitágoras, em textos com pretensões puramente médicas ela também aparece como mostra Foucault a partir de autores como Diocles em sua *Dieta*, texto presente na *Collection médicale*, de Oribase e no *Problèmes*, do Pseudo-Aristóteles.

Segundo Foucault, esses autores concebem que uma dieta sempre restritiva possui sentido na medida em que as doenças causadas pela atividade sexual, são sempre doenças do excesso. Para o pseudo-Aristóteles os primeiros órgãos afetados pelo excesso do prazer é o cérebro pois é por ele considerado o mais frio dos órgãos e o sêmen causaria um resfriamento geral. Para Diocles os principais órgãos afetados são os rins, os pulmões, os olhos, a medula espinhal, os olhos e as costas, porque além de serem os órgãos que mais contribuem para essa atividade, o excesso de calor neles produz certa liquefação.

Por outro lado, M. Foucault considera que não é frequente encontrar nesse período, doenças ou distúrbios provocados pela abstenção total da atividade sexual. Hipócrates teria relatado sobre um habitante de Abdera que “as relações sexuais e as bebidas provocaram febre acompanhada (...) por náuseas, cardialgia, uma sensação de sede, urina negra, língua pesada” (FOUCAULT, 2010, p. 151-52).

Em contraste, o regime dos atletas seria um exemplo dos efeitos benéficos que a abstinência sexual poderia provocar. A abstinência entre os atletas era uma das condições para o sucesso nas batalhas e concursos, signo de uma vitória moral que o atleta conquistava para si a fim de garantir sua superioridade sobre os outros, e também consistia numa economia necessária ao corpo, pois conservava a força que o ato sexual jogaria fora. O regime dos prazeres, segundo Foucault, possui um caráter paradoxal, pois se busca por meio dele alcançar a justa medida para uma atividade que não é um mal em si mesmo, no entanto ela é uma economia restritiva em que o “menos” possui sempre mais valor que o “mais”. Segundo Foucault,

Embora seja natural que o corpo fomenta uma substância vigorosa que tem a capacidade de procriar, o próprio ato que o retira do organismo e a lança para fora, tanto corre o risco de ser perigoso

nos seus efeitos (...) o corpo inteiro, com os seus órgãos mais importantes ou os mais frágeis, corre o risco de pagar um preço elevado por esse desperdício (...) e reter essa substância (...) poderá ser um meio de dar ao corpo sua mais intensa energia (FOUCAULT, 2010, p. 153).

O “cuidado com a progenitura” também é motivo de manter a vigilância em relação ao uso dos prazeres. Ao se admitir que a natureza uniu os sexos de forma a assegurar a descendência dos indivíduos, e também a sobrevivência da espécie, e junto a ela associou à relação sexual um “tão vivo” prazer, deve-se reconhecer que essa descendência é frágil. É perigoso para o indivíduo, que por acaso pode vir a obter prazer, procriar, pois isso colocaria em perigo todo o futuro de sua família. Platão, nas *Leis*, salientaria a precaução que é preciso tomar para esse fim, que é do interesse da cidade e do país inteiro. Ele descreve o cuidado que os cônjuges devem ter no momento do primeiro ato sexual, “é preciso abster-se de qualquer erro nesse particular (...) é necessário, também, ser precavido todos os dias e no decorrer da vida de casamento (...) convém (...) durante ‘o ano e a vida inteira’ (...) ‘cuidar de nada fazer voluntariamente de malsão, (...) pois isso penetra e imprime-se na alma e no corpo da criança” (FOUCAULT, 2010, p. 154).

Tais precauções mencionadas por Platão diziam respeito a idade dos pais, que para o homem variava de 30 a 35 anos, e para as mulheres entre 16 e 20 anos. Aristóteles ainda recomendava a idade de 37 anos para os homens e 18 para as mulheres. As precauções se referiam também a dieta dos pais. Nesse sentido era recomendado evitar excessos e tomar cuidado para não procriar em estado de embriaguez. Xenofonte recomendava para as mulheres grávidas não beber vinho, ou apenas misturado com água, além da prática de exercícios físicos. Outra precaução a ser observada era sobre as estações do ano, entre elas deveria ser escolhida a mais favorável para a progenitura. Segundo Aristóteles o momento mais apropriado, segundo os médicos, para o corpo procriar, momento em que ele está mais disposto é o inverno ao passo que os físicos preferiam os ventos do norte. Platão ressaltava que os esposos deveriam dar a cidade as melhores crianças possíveis. Diferente da pastoral cristã, em que a procriação justificaria o ato sexual, de modo a não ser considerado um pecado mortal, no mundo antigo, a intenção de procriar não é o que torna o ato sexual justificado, mas é o que permite ao indivíduo contribuir para a salvação da cidade e isso exige o esforço da alma.

Vimos assim que o ato sexual não é um mal para os gregos, nem constitui um objeto de desqualificação ética. Todavia, os textos testemunham certa inquietação que recai sobre a própria atividade sexual e gira em torno dos seguintes focos: a forma do ato, o custo que ele provoca (dispêndio), e a morte. Segundo Foucault, “Seria um erro ver no pensamento grego somente uma valorização positiva do ato sexual. A reflexão médica e filosófica descreve-o como capaz de ameaçar (...) a força que o indivíduo deve conservar e manter” (FOUCAULT, 2010, p. 159). A atenção ao regime dos prazeres não é importante somente porque seu excesso pode causar doenças, mas porque a atividade sexual está relacionada ao domínio, a força e a vida do homem.

Nesse sentido, dar a forma de um regime a essa atividade é ao mesmo tempo se prevenir contra os males causados por doenças como também ser capaz de controlar sua “própria violência e de deixá-la funcionar nos limites convenientes, de reter em si o princípio de sua energia e de aceitar a morte prevenindo o nascimento de seus descendentes” (FOUCAULT, 2010, p. 160). Sendo esse exercício uma precaução de saúde e um exercício de existência.

De Hipócrates a Clemente de Alexandria, o ato sexual teria sido considerado uma mecânica violenta que conduz para a saída do esperma. Pela descrição de Hipócrates, na atividade sexual, o humor que é produzido no corpo, aquece o corpo e espuma. Desse humor, a parte gordurosa é levada ao cérebro e a coluna espinhal, e então ela desce pelas costas, passa pelos rins e chega até a verga pelos testículos, e então é expelida por uma agitação violenta. Segundo ele, esse processo é o mesmo, tanto nos homens como nas mulheres, mas o ponto de partida do aquecimento nas mulheres é onde o homem estimula com seu órgão durante o coito.

Segundo Foucault, Hipócrates considera que a mulher possui um prazer menos intenso que o homem, porque a excreção do humor nos homens ocorre de maneira mais brusca e com mais violência, ao passo que na mulher, ela começa junto com o coito e dura o tempo próprio do coito. Assim, o prazer da mulher depende do estímulo do homem e só termina quando o homem determinar.

Segundo essa literatura, o ato masculino determinaria, regularia e dominaria o ato sexual, sendo ele também que garantiria a saúde dos órgãos da mulher. Para Hipócrates, “a penetração pelo homem e a absorção do esperma são para o corpo da mulher o princípio do equilíbrio de suas qualidades e a chave para o escoamento necessário de seus humores” (FOUCAULT, 2010, p. 164). Como

vemos, esse modelo apresenta a dominação quase exclusiva do homem na atividade sexual, sendo um modelo então viril, no qual a mulher é apresentada como uma versão enfraquecida do homem e dependente dele, tanto para sua saúde como para seu humor.

Além de uma mecânica violenta, o ato sexual, enquanto apresenta a liberação do sêmen é visto como um dispêndio. Isso porque para os filósofos e médicos da Antiguidade a essência do sêmen seria o poder de gerar uma nova vida e assim, a substância seminal possui um poder que está presente na própria vida do indivíduo. Ao expelir um humor em excesso ao liberar o sêmen, o indivíduo se priva também de elementos que são importantes para manter sua existência. M. Foucault considera que, para os antigos, na emissão espermática o ser humano subtrai elementos que são preciosos para sua existência. Sendo essa mesma substância importante para a reprodução do homem e para sua conservação, seu desenvolvimento. A liberação do sêmen, considerada um acontecimento importante para o corpo, subtrai uma substância preciosa que contribuiria para o crescimento e fortalecimento dos órgãos do corpo. A expulsão do sêmen na relação sexual é considerada assim um dispêndio custoso. De forma que, o prazer que acompanha a relação sexual e que permite ao homem ter uma descendência é também um abalo para o seu próprio ser. O dispêndio no ato sexual priva o ser humano de elementos essenciais para sua existência, de forma que o seu excesso pode conduzir à morte.

Mas a medicina e a filosofia antigas não associariam a atividade sexual com a morte apenas pelo medo do dispêndio excessivo do sêmen, mas também ao princípio da reprodução. Isso na medida em que é pela reprodução que o ser humano busca dar a espécie a eternidade que não é concedida a cada indivíduo.

Em Platão como em Aristóteles estaria presente a ideia de que o ato sexual está no cruzamento entre uma vida individual, destinada à morte, e uma imortalidade que corresponderia a sobrevivência da espécie. Havendo nesse sentido um vínculo entre a procriação do ato sexual e a imortalidade da espécie, pela descendência. A atividade sexual se torna necessária porque o indivíduo é destinado à morte, e pela procriação ele tem a oportunidade de escapar dela.

Assim, na dietética da época clássica, como mostrou M. Foucault em *O uso dos prazeres*, o ato sexual, sua importância e formas de rarefação não estão apenas ao lado dos efeitos negativos para o corpo, mas no que ele é por sua

natureza: uma violência que escapa à vontade, um dispêndio que enfraquece o ser humano e a necessária procriação vinculada a morte futura.

A natureza da atividade sexual justifica assim a inquietação dos gregos para com o uso dos prazeres, sua justa medida, pois se o ato sexual não for medido e distribuído de maneira adequada pode levar o indivíduo a desencadear forças involuntárias, o enfraquecimento do corpo e a morte sem descendência legítima. O regime dos prazeres na época clássica consiste numa “técnica de vida” que procura distribuir os prazeres o mais próximo que a natureza demanda, e o que ela procura elaborar é uma relação consigo mesma que seja capaz de dominar essa técnica. Na dietética como uma técnica de viver, uma prática de si, trata-se para o indivíduo de se constituir como sujeito, de ser mestre de sua própria conduta, fazendo assim parte de uma arte de si mesmo, “o regime físico e a economia que ele impõe faz parte de toda uma arte de si” (FOUCAULT, 2010, p. 175).

A medicina e a filosofia da época Imperial dos flavianos e antoninos não alteraram completamente essa disposição dietética do período clássico, mas intensificaram e detalharam a vigilância para com os prazeres. Segundo Foucault, em *De l'utilité des parties*, Galeno teria sustentado que o tema sobre os *aphrodisia* estavam situados no interior da antiga temática das relações entre a morte, a imortalidade e a reprodução. Galeno acreditava que a separação entre os sexos e a recíproca atração entre eles era justificada pela falta de eternidade da natureza animal e humana. A natureza teria encontrado um obstáculo ao conceber sua obra, ela buscava um projeto de imortalidade, no entanto, dispunha de uma matéria corruptível. Tendo sido necessário, assim, encontrar um procedimento que garantisse a salvação da espécie, e essa foi a artimanha do Demiurgo, que concedeu aos órgãos da fecundação a capacidade vívida do prazer e o desejo na alma. Fazendo da atividade sexual uma associação entre o prazer e o desejo.

Mas a vivacidade do desejo e do prazer não teriam sido acrescentadas como um suplemento na alma, mas inscritas como consequência dos mecanismos do corpo. Sendo tanto o desejo como o prazer efeitos de disposições anatômicas e de processos físicos. De forma que “o desejo não é um simples movimento da alma, nem o prazer uma recompensa dada por acréscimo. Eles são os efeitos da pressão e da brusca expulsão” (FOUCAULT, 2011c, p. 112-13). Para Galeno, o prazer estaria muito bem localizado, no calor produzido vivamente na parte inferior

e mais para a direita da parte interna do corpo, dada a proximidade com o fígado, ao passo que o ato sexual possui efeitos no corpo inteiro.

Para ele, o esperma não se formaria a partir da agitação do sangue, como em Hipócrates, mas da junção entre o ferver do sangue, essa agitação, e o *pneuma*. O *pneuma* se formaria no cérebro e no ato sexual ele seria liberado junto ao esperma. Para ele, quando “o esperma é evacuado, os testículos atraem das veias superpostas tudo o que elas contêm de líquido seminal” (FOUCAULT, 2011c, p.114) que apenas em pequena quantidade se encontra misturado ao sangue. Em *Des lieux affectés*, III, Galeno afirmaria que o ato sexual é da mesma natureza das convulsões, com a diferença de que na convulsão a atração do nervo sobre o músculo não tem seu princípio na vontade, mas em certo estado de *secura* ou *repleção*. Na família das convulsões, a epilepsia possui uma analogia particular com o ato sexual. Para ele, “A epilepsia é provocada por uma congestão do cérebro que se acha cheio de humor espesso” (FOUCAULT, 2011c, p. 114-15). Tal humor fica acumulado e procura escapar da mesma forma que se esforça para sair o esperma acumulado nos testículos.

Assim como a medicina e filosofia do período clássico, nos primeiros dois séculos da era cristã a atividade sexual foi considerada em sua ambivalência: por um lado não poderia em si mesmo ser considerada nocivo, uma vez sendo o sêmen uma substância preciosa que reúne o que há de mais potente na vida e permite escapar da morte, por meio da descendência. Mas por outro lado ele é perigoso porque incita a excreção em demasia do sêmen, contribuindo para a perda de força vital, concentrado nessa substância. A atividade sexual também é perigosa porque é da mesma família das convulsões epiléticas, que contribuem para o enfraquecimento do corpo. Mas os estudos de M. Foucault mostram que em torno dessa substância espermática foram desenvolvidas patologias muito mais complexas e sistemáticas que no período clássico.

Conforme Foucault, os médicos dos séculos I e II de nossa era teriam definido duas patologias do ato sexual: a satíriase (compreendida como violência involuntária de uma tensão) e a gonorreia (produzida pelo dispêndio excessivo do sêmen). Areteu teria descrito a satíriase como uma doença que “coloca a verga em ereção” tratando-se de “um desejo insaciável do coito que a própria satisfação da paixão não pode moderar; pois a ereção continua após os mais multiplicados gozos”, nesse estado o doente tem crises, em que vomitam, os “lábios ficam cobertos de espuma, como os do bode em calor (...) seus espíritos caem na

loucura e só retomam o bom senso habitual quando o paroxismo termina” (FOUCAULT, 2011c, p. 118).

No caso das mulheres, Soranos atestaria que se trata de um ‘prurido das partes genitais’, em que as mulheres são levadas para o ato venéreo por forte impulso, nos quais se esvanecem. Segundo Galeno, a histeria é, ao lado das mulheres, a que melhor representaria as doenças provocadas pela tensão dos órgãos sexuais. A histeria seria provocada por uma retenção dos humores, quando as regras estão suspensas ou quando a mulher se encontra viúva, as mulheres encontrar-se-iam então privadas de tudo isso antes da viuvez e quando a menstruação está regrada e a mulher fecunda.

Segundo Foucault, Galeno caracterizou a gonorreia pela “excreção involuntária do esperma” ou pela “excreção frequente de esperma da qual não se tem consciência e que se realiza sem ereção da verga” (FOUCAULT, 2011c, p. 119). A consequência da gonorreia seria, segundo Areteu, o “enfraquecimento geral, o envelhecimento precoce e a feminização do corpo” (FOUCAULT, 2011c, p. 119). Podendo até mesmo acarretar na paralisia, tendo em vista que o sêmen é o responsável por tonar o homem viril, corajoso, com pêlos, voz grossa, corpo robusto, de ação vigorosa, a gonorreia retira a virilidade e o vigor da vida. A gonorreia é assim uma doença vergonhosa: ela é induzida pelo excesso de práticas sexuais e causa a desvirilização.

Assim, os *aphrodisia* seriam afetados, segundo Galeno, por diferentes fatores, como por exemplo o temperamento dos indivíduos, o clima, o momento do dia, o alimento consumido. Por isso o uso feito dos prazeres deve estar na medida certa, abstendo-se por exemplo do que é muito ou pouco, evitando a fadiga ou a indigestão.

Para Rufo de Éfeso, segundo relata M. Foucault, o abuso das relações sexuais poderia causar:

distúrbios de digestão, enfraquecimento da visão e da audição, fraqueza dos órgãos dos sentidos, perda de memória; tremores convulsivos, as dores articulares (...) aftas na boca, as dores de dente, a inflamação da garganta” (FOUCAULT, 2011c, p. 121).

E para Galeno um esperma viciado, contido ou corrompido poderia causar efeitos deploráveis em um corpo predisposto, como é o caso da histeria. O ato sexual possui sempre um duplo sentido, positivo, porque é receptora e sensível a tudo que pode perturbar o organismo, mas também negativa porque é um foco potente e ativo para induzir diferentes sintomas pelo corpo.

Foucault considera que, nesse período, “a atividade sexual se encontra no princípio de efeitos terapêuticos como também de consequências patológicas” (FOUCAULT, 2011c, p. 121). O que permite que ela ao mesmo tempo possa curar, como também provocar doenças. Para Hipócrates, por exemplo, ‘o coito é excelente contra as doenças que se devem à pituita’. E Galeno afirmaria que a atividade sexual ‘predispõe a alma a tranquilidade’, mas ao mesmo tempo sustenta que dependendo da condição em que o corpo se encontra ‘o coito leva ao máximo de fraqueza aqueles cujas forças são pouco consideráveis’ (FOUCAULT, 2011c, p. 122).

Em torno dos efeitos positivos e negativos a propósito da atividade sexual M. Foucault afirma que houve sempre mais uma tendência a considerar positiva a abstenção dessa atividade. Segundo Foucault, em *Des signes des maladies chroniques*, II, Areteu descreveu os efeitos positivos do esperma, afirmou que “o homem que guarda se sêmen” tornar-se ‘robusto, corajoso, ousado a ponto de não temer medir sua força com a dos animais mais ferozes’ (FOUCAULT, 2011c, p. 125). E também que as pessoas que “guardam seu sêmen” são naturalmente mais fortes e que por intemperança tornam-se muito fracas, e que os mais fracos, por temperança, isto é, quando guardam seu sêmen, tornam-se mais forte que os fortes. Contudo, essa valoração da abstinência era menos reconhecida para as mulheres, pois eram consideradas fisiologicamente e socialmente “destinadas ao casamento e a procriação”. Em seu *Traité des maladies des femmes*, Soranos declarou, segundo Foucault, como regra geral que “a virgindade perpétua é salutar para os dois sexos” (FOUCAULT, 2011c, p. 125). A única obrigação com relação a prática sexual é a procriação, a conservação do gênero humano, e esta é uma lei natural que deve ser imposta sobre um regime pessoal.

Todavia, como vimos, a abstenção sexual não é um dever na Antiguidade clássica e tardia, e também não constitui um mal. Mas no período Imperial houve em relação ao período clássico uma insistência sobre a ambiguidade dessa atividade, se positiva ou negativa e uma ênfase na sua fragilidade, valorizando

assim condutas que se abstém dessa prática. É nesse sentido que um regime dos prazeres para a gestão da vida possui importância. Segundo Foucault,

Os perigos da prática sexual eram percebidos (...) do lado da violência involuntária e do dispêndio considerado; agora, eles são descritos antes de mais nada como efeito de uma fragilidade geral do corpo humano e de seu funcionamento (FOUCAULT, 2011c, p. 126).

Um regime dos prazeres tinha como objetivo, determinar as condições que afetaria menos o equilíbrio dos atos sexuais, na qual eram consideradas quatro variáveis: o momento da procriação, a idade do sujeito, o momento (estação do ano ou hora do dia) e o temperamento individual.

Era um tema tradicional na Antiguidade as precauções adequadamente tomadas para a finalidade de obter uma bela descendência. Os médicos da época imperial prescreviam assim regimes para essa finalidade procriadora da atividade sexual. A alma e o corpo dos futuros pais deveriam estar em condições de produzir e conservar as qualidades do sêmen, que marcará o embrião. Aconselhava-se fazer de si mesmo a imagem prévia do que se espera do filho. Recomenda-se também a continência sexual com a finalidade de acumular um sêmen sadio, pois relações sexuais frequentes impediriam o sêmen de atingir seu grau máximo de potência. Também se aconselhava uma dieta alimentar, com alimentos nem muito quentes nem muito úmidos, uma alimentação que preparasse o corpo para a excitação do ato sexual.

O corpo precisa estar tranquilo, por isso não se recomendava embriaguez ou má digestão. Para o momento do ato sexual também eram feitas algumas prescrições. Recomendava-se uma conduta sabia e calma. E durante a gravidez, as relações sexuais deviam ser meticulosamente medidas, alguns autores aconselhavam abster-se completamente delas, mas outros, como Galeno, sustentavam que elas deveriam ser praticadas com cautela, não se abster completamente delas, nem recorrer a elas de maneira contínua, na continência “o parto se torna mais difícil, enquanto naquelas que se entregam constantemente ao coito, o filho é fraco; e pode até ocorrer aborto” (FOUCAULT, 2011c, p. 130).

Quanto a idade do sujeito para usufruir dos prazeres, aconselhava-se que a prática sexual não se prolongasse até muito tempo na vida de uma pessoa, na

medida em que elas esgotam um corpo já envelhecido; e também que não começassem cedo demais, por prejudicarem o jovem: param o crescimento e perturbam o desenvolvimento da puberdade. O momento em que os meninos começam a ter apetites sexuais é em torno dos quatorze anos, mas os médicos concordam que a atividade sexual não deve ocorrer tão cedo. Por isso eles recomendam que nessa idade seja feito muito exercício físico, de forma a assegurar a continência dos adolescentes, “os exercícios corporais devem ser bem numerosos, a fim de que, cansando logo a alma e o corpo, eles possam desde o começo reprimir seus desejos” (FOUCAULT, 2011c, p. 132).

Para as meninas, Soranos, em *Traité des maladies des femmes* defendeu, segundo Foucault que, o ideal era permanecerem virgens até a menstruação ter se estabelecido. Já Rufo de Éfeso, na obra de Oribase, VI, não aconselhava a gravidez antes dos dezoito anos, pois acreditava que poderia prejudicar a mãe e o filho. Assim um casamento em torno dessa idade só seria aconselhável, quando acompanhado por um regime. Na juventude as meninas deveriam se submeter a um regime cuidadoso, sem muitas carnes ou vinhos e com muito exercícios: “é vantajoso usar os exercícios para pôr o calor em movimento e para esquentar o hábito do corpo, mas de tal maneira que permaneçam mulheres e não tomem um caráter viril” (FOUCAULT, 2011c, p. 133). A melhor forma de exercício para elas seria a participação em coros e dança.

Em torno do momento ideal, o *kairós* da atividade sexual, haviam várias prescrições e cuidados a serem tomados. Recomendava-se o uso dos prazeres principalmente no inverno e na primavera, consideradas as melhores estações. Para alguns médicos, no entanto, o outono também era aceito, mas todos concordavam que no verão era melhor que fosse evitado. Quanto a hora do dia, Plutarco em *Propos de table*, sustentou, segundo Foucault, que essa questão estava associada aos exercícios realizados, as refeições e a digestão. Não era recomendado que fossem precedidas por exercícios muito violentos e recomendava-se que fossem seguidas por banhos e fricções, considerados reparadoras. O momento mais adequado para o ato sexual era após refeições moderadas e antes de dormir, ou sestar. Para Galeno, o momento mais adequado seria após ‘uma refeição sólida (...) assim os alimentos são suficientes para nutrir e reforçar o corpo, e o sono permite reparar a fadiga’ (FOUCAULT, 2011c, p. 134).

Como percebemos até aqui, o regime dos *aphrodisia* é basicamente um regime do corpo, contudo, o trabalho da alma também possui seu lugar. O tralhado

da alma deverá estabelecer para o corpo um regime determinado por sua própria natureza, e a condição para isso é que a alma opere sobre si mesmo um trabalho que deverá eliminar os erros dominados pelo desejo que conduz a ignorância com relação às leis próprias do corpo. Nesse regime, a alma não está, portanto, em luta contra o corpo, mas seu trabalho permite que o corpo seja conduzido de acordo com sua lei própria. A alma atuaria, de acordo com a medicina antiga, sobre três elementos pelos quais o indivíduo correria o risco de não seguir sua lei própria. Esses elementos são, segundo Foucault, os movimentos do desejo, a presença das imagens e o apego ao prazer.

O regime médico da Antiguidade não previa a eliminação do desejo, uma vez que o desejo é natural na espécie animal e é o que permite a atração entre os indivíduos. Segundo Foucault, ocorria, contudo, conforme Galeno e Rufo de Éfeso, que a alma era levada por representações próprias dela mesma sem, no entanto, se relacionar com o corpo orgânico. O que a medicina prescreveu foi que a alma não fosse além das exigências próprias do corpo, da mesma forma que o corpo não poderia se deixar levar sem os desejos da alma. Prescrevendo assim a subordinação dos desejos da alma às necessidades do corpo, pensando em uma “ética do desejo” moldado por uma física das excreções, até chegar em um ponto no qual a alma se dirigia apenas para a organicidade.

Os médicos desse período desconfiam, nesse sentido, das representações das imagens. Rufo de Éfeso recomendava para a cura da satíriase um regime alimentício, em que eram excluídos os alimentos que aqueciam o corpo, mas prescrevia também um regime para a alma: ‘evitar-se-ão os discursos, os pensamentos (...) e acima de tudo, o sujeito se defenderá daquilo que os olhos vêem, sabendo muito bem que todas essas coisas, mesmo em sonho...excitam à copulação quando alguém se absteve do coito’ (FOUCAULT, 2011c, p. 139). No mesmo sentido, Galeno recomendava liberar o esperma acumulado e após essa purificação cuidar para não deixar penetrar no espírito nenhuma imagem, de pensamento ou lembrança, capaz de excitar os desejos.

Tais imagens suscitariam, segundo o autor, desejos vazios, pois sem relação com as necessidades do corpo. Tais imagens podem ser as que se tem no sonho, e por isso se recomenda não dormir de costas, não comer ou beber demais antes de ir dormir e manter o espírito em repouso. As imagens podem ser também aquelas que se vê no teatro, as sugeridas pela leitura, pela música e pela dança. O

perigo, contudo, não está apenas em imaginar ou lembrar os *aphrodisia*, mas em perceber-los, por isso recomenda-se a atividade sexual à noite ou no escuro.

Dessa forma, o sujeito evita que as mesmas imagens apareçam na sua alma em momento inoportuno. Para Plutarco era preciso evitar ‘as imagens de prazer’ que renovariam o desejo. Segundo Foucault, a questão da imagem é um dos aspectos constantes da ética sexual da Antiguidade, “a luta contra as imagens internas ou externas como condição e garantia da boa conduta sexual” (FOUCAULT, 2011c, p. 141).

Quanto ao apego pelo prazer, não é possível eliminá-lo ou fazer com que ele não seja sentido, uma vez que ele está diretamente associado aos movimentos do corpo. Ainda assim, para Galeno, é possível impedir que o prazer se torne um excesso na economia dos atos sexuais. Para ele, “trata-se de considerar que o prazer nada mais é do que o acompanhamento do ato, e que nunca se deve tomá-lo como uma razão para realizá-lo” (FOUCAULT, 2011c, p. 142). Assim, o prazer nunca deve ser considerado a finalidade do ato, pois o único fim deve ser indicado pelas necessidades do corpo. Galeno tira uma lição do gesto do cínico Diógenes, quando resolve liberar o humor que, nas palavras do autor, “o embaraçava antes mesmo da chegada da prostituta”. Ao fazer isso, o cínico evacuava seu esperma sem buscar o prazer almejado dessa atividade. Papel positivo, portanto, da masturbação para os pensadores gregos e latinos, ainda que sua aparição fosse rara, ela representava, “um gesto de desprendimento natural que tem valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário” (FOUCAULT, 2011c, p. 142).

Já na literatura ocidental, após o cristianismo, a masturbação aparece como um prazer antinatural inventado pelos seres humanos a fim de “ultrapassar os limites que lhes foram destinados” (FOUCAULT, 2011c, p. 143). Ao passo que na ética médica da Antiguidade, essa atividade solitária consistia em uma maneira de se desprender do desejo, das imagens e do prazer.

Vemos nesse estudo de M. Foucault a complexidade e meticulosidade do regime sexual em comparação com os outros regimes, e o lugar limitado que lhe foi concedido, tanto no período clássico como na época do Império romano. Oribase, no século V, quando reuniu sua *Coleção de textos médicos* teria dedicado, segundo Foucault, quatro livros sobre o regime da alimentação, suas qualidades, perigos, inconvenientes, as condições em que convém ou não determinados alimentos. E apenas dois parágrafos ao regime sexual, nos quais

cita Rufo e Galeno. Segundo Foucault, esse é um traço comum na medicina grega e romana, que dava muita importância à alimentação, “a grande questão é comer e beber” (FOUCAULT, 2011c, p. 143).

Um cuidado mais acentuado com o sexo em equilíbrio com a alimentação só aparecerá no monarquismo cristão,

será um momento importante para a história da ética nas sociedades europeias o dia em que a inquietação com o sexo e com o seu regime prevalecer de modo significativo sobre o rigor das prescrições alimentares (FOUCAULT, 2011c, p. 143).

De qualquer maneira, na época romana, o regime dos prazeres se aproxima, ainda que em um espaço limitado, do grande regime alimentar, “esses próprios prazeres estavam associados no pensamento moral (...) com a volúpia de beber e comer. O banquete, lugar-comum da gula, da embriaguez e do amor, é um testemunho direto disso”, de maneira indireta atesta o banquete filosófico que, “onde a comida é sempre medida, a embriaguez ainda capaz de verdade, e onde o amor é objeto de racionais discursos” (FOUCAULT, 2011c, p. 144).

Não podemos deixar que acrescentar que no regime sexual dessa época, como vimos, o ato sexual foi também associado a uma patologização, contudo, M. Foucault observa que não poderíamos ver nessa patologização antiga o mesmo que mais tarde surgiu na sociedade ocidental e considerou o comportamento sexual um desvio doentio. A medicina greco-romana considerou o ato sexual a partir de um campo em que ele corria o risco de ser perturbado e afetado por alterações do organismo e que poderia também induzir doenças.

Mas fala-se de patologização nessa época em dois sentidos: não apenas no excesso do uso dos atos de prazer e na natureza de seu processo, como dispêndios, abalos, agitações que provocam no organismo, atribuem-se efeitos perturbadores; mas na tendência de inverter as representações do ato sexual “como atividade, como energia, da qual apenas a violência é temível” (FOUCAULT, 2011c, p. 144).

Essas análises descrevem a atividade sexual como um processo no qual o sujeito é levado passivamente pelo corpo e pela alma, onde é necessário que estabeleça um domínio, uma medida, por meio das necessidades da natureza. O

que essa medicina fez aparecer foi que na raiz dos atos sexuais havia um elemento de passividade que era um princípio de doença, “O ato sexual não é um mal; ele manifesta um núcleo permanente de males possíveis” (FOUCAULT, 2011c, p. 144).

A vigilância exigida para a atividade sexual segundo essa medicina não buscou, no entanto, a decifração da atividade em sua origem, essa atenção se refere às regras às quais devia se submeter sua atividade sexual. O que se busca não é o “o curso obscuro do desejo”, mas as condições que devem estar reunidas para realizar sem perigo ou danos, o ato sexual. O indivíduo deve manter consigo um discurso de verdade, que não tem por função dizer a verdade do sujeito, mas ensinar como recorrer a eles para adequar-se à natureza. Há, segundo M. Foucault, muitas analogias entre essas práticas antigas e as que mais tarde se desenvolverão ao longo da cultura ocidental, mas, por outro lado, há muitas diferenças que dizem respeito principalmente ao tipo de relação consigo na experiência que o sujeito fazia dele próprio.

O discurso *Contre Nééra* (Contra Neera) texto do século IV a.C., considerado por Michel Foucault como sendo de autoria de Demóstenes, ou como componente do *Corpus Demosthenicum*⁷², apresenta um retrato da vida privada no século IV a.C., a partir do qual podemos acompanhar, “a vida íntima de uma cortesã e do seu esforço para tentar sobreviver numa sociedade confinada por regras difíceis de transpor” (CURADO, 2013, p. 7). Esse discurso foi bastante difundido por trazer o aforismo célebre sobre a tripartição dos papéis atribuídos as mulheres na Antiguidade: “As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar” (FOUCAULT, 2010, p. 183).

⁷² A autoria de *Contre Nééra* suscitou polêmicas, como mostra Ana Lúcia Curado (2013), ainda que contemporaneamente se tenha associado o texto a Apolodoro, orador grego de menor dimensão conhecido pelo grupo de Oradores Áticos, que viveu de 394 a depois de 343 a.C. Alguns estudiosos o associam ao *Corpus Demosthenicum* como Jaeger (1945), MacDowell (1978), Just (1989) e Todd (1995), ao passo que outros atribuem a obra a Apolodoro, como Macurdy (1942), Kenned, Lacey (1968), Mossé (1983) e Carey (1992). E ainda outros atribuem a obra a um pseudo-Demóstenes. Conforme presente na Introdução de Ana Lúcia Curado, in APOLODORO. *Contra Neera*. [Demóstenes] 59. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 9-71.

Neera, foi uma *hetaira*⁷³ que passou a coabitar permanentemente com Estéfano, tornando-se assim uma *pallake*, mas não deixando de ser uma cortesã. Viver em concubinato era uma forma de vida por vezes clandestina, uma vez que

⁷³ Em *Mulheres legítimas, heteras, prostitutas e concubinas*, Ana Lúcia Curado (2013), apresenta uma dimensão da vida privada do período clássico, presente no discurso *Contra Neera*, onde vemos que em Atenas, o casamento e a família não esgotavam as relações existentes entre homens e mulheres. A esposa legítima constituía para o homem o vínculo de legitimação de sua vida social e pública. Mas ela desempenhava um dos papéis que possibilitavam a realização das necessidades de um homem com relação aos papéis femininos. A garantia da felicidade de um homem ateniense dependia de outros papéis femininos importantes, como os da amiga, da conselheira, da companheira de festas, da parceira amorosa e confidente. Quando comparadas as esposas legítimas, as heteras, prostitutas e concubinas possuíam na sociedade ateniense certa liberdade, ainda que limitada, mas elas participavam da vida pública da sociedade, ao passo que as esposas, eram jovens mães de família que viviam confinadas a seus lares e tarefas domésticas. A cortesã (ou *hetaira*) possuía um nível social mais elevado, mas também estava ligada a definição mais geral de prostituta, pois estava associada ao prazer sexual. No entanto, a *hetaira* ou cortesã, era uma acompanhante para festas e banquetes. Caracterizava-se também pela cultura: a cortesã era dotada para a música, o canto, a dança e aos poemas. Ela podia desempenhar seu papel de forma privada e individual ou pública e profissional. Sua vocação era proporcionar ao homem sedução e erotismo. A concubina (ou *pallake*) possuía um papel intermediário entre a cortesã e a esposa legítima. Assim como a esposa legítima ela possuía um local que era a casa, no qual frequentava ou se fixava, sendo para o homem uma companheira por um longo tempo. Neera foi uma escrava que cedo de tornou cortesã, *hetaira*, mas tornando-se amante de Estéfano, passou a viver como concubina, *pallake*, habitando com Estéfano a mesma casa como se fosse uma esposa, sem, no entanto, ser. A semelhança entre concubina e esposa é que os filhos de ambas são reconhecidos pelo companheiro, no entanto, e nisto reside sua diferença, é que somente os filhos da esposa legítima (ou *gyne*) estarão autorizados legitimamente para dar continuidade ao *oikos* e aos bens do *oikos*. A relação do homem casado com uma concubina era socialmente aceitável, ainda que não possuísse estatuto legal; “A *pallake* era geralmente uma rapariga livre, mas pobre, ou uma rapariga escrava” (CURADO, 2013, p. 18). Um homem poderia fazer de sua escrava uma parceira sexual, e nesse sentido, sua escrava seria uma *pallake*. Igualmente ele poderia ter relações com uma mulher livre e coabitar a mesma casa com essa mulher, e então ela também seria uma *pallake*, “uma *pallake* era uma amante que mantinha uma relação de maior duração do que a relação do homem com uma hetera ou cortesã” (CURADO, 2013, p. 18).

nada se falava em termos de leis com relação a condenação ou defesa de uma *pallake* ou dos cuidados para com ela. Apesar disso, ter uma concubina não era contra a lei, e inclusive homens reconhecidos pela sociedade poderiam ter uma *pallake*, sem que isso constituísse uma ofensa para a sociedade.

Contudo, as mulheres jovens e ricas não poderiam ser dadas como concubinas a menos que abdicassem de sua cidadania. E a cidadania para uma mulher ateniense consistia no direito de casar-se e ter uma descendência legítima e ainda participar da comunidade como representante do *oikos*. Por outro lado, os filhos de um cidadão com uma concubina poderiam ou não ser considerados cidadãos.

Um homem não coabitava com uma concubina para gerar descendentes, mas por uma forte atração derivada da atividade sexual. No entanto, a relação com a concubina, mais física do que digna, possuía muitas vezes mais laços sentimentais do que na relação legítima do esposo com a *gyne*. Em Atenas, a monogamia era a regra, mas o concubinato era aceito e considerado uma forma de união estável, desde que houvessem recursos financeiros para manter a casa da esposa legítima e da concubina separadamente. Mesmo assim, não era motivo para alegria da parte da família da esposa se o homem vivesse em concubinato.

Hetaira era a mulher que exercia a profissão de prostituta, sendo a palavra utilizada para se referir a cortesã ou hetera, como uma companheira de divertimentos e afetos. A *hetaira* não era simplesmente identificada como prostituta, mas como mulher livre, que levava uma vida independente e que, diferente da *gyne*, poderia ser objeto de prestígio.

Especificamente, para a mulher que exercia a profissão de prostituta, utilizava-se a palavra *porne*, e para a cortesã, a palavra *hetaira*.

A cortesã, ou *hetaira*, possuía uma postura mais elegante e fina do que a prostituta propriamente, possuía um nível mais elevado. Neera, por exemplo, não foi uma prostituta comum, não tinha necessidade de trabalhar em um bordel. Ela foi cortesã de classe alta e estava acostumada a receber presentes caros e luxuosos de amantes ricos e abastados.

Apolodoro, no discurso *Contra Neera* a trata, no entanto, como se fosse uma prostituta comum, que mantinha um envolvimento diário com sua clientela.

As *pornes* comuns viviam em bordéis e recebiam diariamente clientes masculinos que as pagavam com modestos honorários, “A prostituição feminina

era legal e tratada como uma profissão, embora tivesse má reputação” (CURADO, 2013, p. 22).

Mulheres que eram cidadãs livres poderiam se tornar cortesãs, mas isso era raro. Normalmente ocorria devido a pobreza ou quando as mulheres, já viúvas, encontravam-se na miséria. Ana Lúcia Curado define duas categorias de prostitutas: as que viviam em bordéis e cobravam um preço baixo por seus serviços e as de nível superior que possuíam um tipo de vida mais luxuoso, com uma clientela mais elitista.

Ainda dentro da primeira categoria, haveriam duas variantes de prostitutas: as que se fixavam em um bordel, e estavam sob orientação de um supervisor, que normalmente era uma mulher, que controlava a atividade ali exercida; e as que frequentavam as ruas, e que ali estavam por si próprias.

As *hetairas*, mulheres que possuíam uma relação mais durável com um homem do que a *porne*, cativavam sua clientela desenvolvendo uma personalidade mais atraente, sendo muitas vezes notável por sua beleza, erudição, luxo e cultura. Fazia parte de seu negócio conquistar uma clientela diferenciada, por isso utilizava-se de alguma educação, como saber ler e escrever, para ter sucesso, assim como o humor para a dança e a música constituíam a personalidade de uma cortesã. No entanto, “a indumentária fina, extravagante e transparente, a profusão de bijuterias, a maquilagem, ou os adornos de cabelos deste tipo de mulher” (CURADO, 2013, p. 24) nada disso é mencionado no discurso *Contra Neera*, ainda que seja um texto célebre por tratar do tema da prostituição na Antiguidade. Segundo a autora, é como se fosse implícito o fato de que essas mulheres deveriam utilizar de todos os artifícios para parecer bem, para que fossem realçadas e todos os seus defeitos fossem maquilados, a fim de garantir seu sucesso.

Os cidadãos atenienses procuravam a companhia de cortesãs não apenas para um contato físico, mas como um complemento emocional, erótico e necessário a sua vida que preenchia uma lacuna que não era preenchida pela esposa legítima. A contribuição à cortesã nem sempre era monetário, podendo ser o pagamento de despesas com joias, viagens, criadas e conforto e como no caso de Neera, sua família inteira dependia de seu trabalho como cortesã.

Antes de viver em concubinato com Estéfano, Neera teria sido comprada por Nicareta, que junto a mais seis jovens escravas, teriam aprendido a arte da sedução. Nicareta fazia as meninas passarem-se por mulheres livres para que

pudessem cobrar mais caro de seus clientes. Muitas jovens heteras, quando não eram iniciadas por uma mulher mais velha e experiente, obtinham essa orientação da própria mãe, quando esta havia praticado a mesma profissão. A orientação de uma mulher mais velha também conduzia as jovens aos amantes ricos e sérios, que lhe dariam o luxo almejado.

Para Michel Foucault a intenção do discurso *Contra Neera*, ao fazer a distinção entre os três papéis da mulher na sociedade grega, é invalidar o casamento e o reconhecimento como cidadão do filho de um inimigo, no caso Estéfano. Com isso em mente, Apolodoro, a partir de argumentos que diziam respeito ao passado de Neera, que teria sido cortesã, constatou que seu estatuto não poderia ser outro, a não ser concubina, *pallake*.

Com isso, Apolodoro mostrava que a descendência legítima só poderia ser buscada ao lado da esposa. E assim, o texto apresentaria não a separação de três papéis distintos, mas a declaração de que a cortesã, prostituta ou hetaira só poderia dar ao homem o prazer; a concubina ou *pallake*, pode além disso proporcionar uma satisfação para a vida cotidiana; mas que a garantia da instituição familiar, assim como a descendência legítima caberia apenas a esposa legítima, a *gyne*.

Na Antiguidade clássica, o casamento não era a única forma de união aceitável, mas a única que dava os direitos à coabitação matrimonial e a uma descendência legítima. Com relação a sua esposa legítima, o homem deveria cumprir algumas obrigações. Recomendava-se por exemplo, que tivesse relações sexuais com ela pelo menos três vezes por mês, ainda que como vimos, ter relações sexuais apenas com a esposa não consistia em uma obrigação.

Ao homem caberia respeitar as mulheres, cidadãs de Atenas, fossem elas casadas ou não, uma vez que ao desrespeitar uma mulher casada, o homem estava desrespeitando o esposo desta mulher, e ao desrespeitar uma jovem solteira, ele desrespeitava seu pai, que a tinha sob o seu poder.

Quanto ao adultério, poderia ocorrer de duas maneiras: em uma primeira forma, o homem poderia violentar sexualmente uma mulher, “arreatado (...) pela voracidade do seu desejo”; ou em outro caso ele poderia ser um sedutor, arreatado por sua “vontade deliberada e ardilosa” (FOUCAULT, 2010, p. 186). No primeiro caso, o homem é menos punível, pois o violador comete um atentado apenas contra o corpo da mulher. Já o sedutor, afronta o poder do marido, pois os sedutores, ‘corrompem as almas, a ponto que as mulheres dos outros lhes

pertencem mais intimamente do que aos maridos' (FOUCAULT, 2010, p. 186). Da parte do homem casado, o adultério não consiste em falta grave, na medida em que o casamento não o liga sexualmente à esposa.

Por outro lado, a infração ocorre ao lado da mulher casada, quando ela tem uma relação sexual com um homem que não é o seu esposo. Sendo assim, é o estatuto da mulher que define uma relação como adultério, e este em falta grave. Isso justifica-se pelo fato de que a mulher pertence ao marido, mas o marido pertence a si mesmo.

Isso faz crer que no período clássico, o casamento não deveria colocar questões quanto à ética dos prazeres sexuais, pois no caso das mulheres as restrições são colocadas por seu estatuto, pela lei e pelos costumes e são garantidas por castigos ou sanções. No caso dos homens, a única regra precisa da vida conjugal é esperar por herdeiros.

Contudo, M. Foucault sustenta que seria inexato acreditar que as coisas eram assim tão simples. Uma vez que, houveram testemunhos de “ciúme sexual”, pois “as mulheres reprovavam comumente os seus maridos pelos prazeres que eles iam buscar alhures” (FOUCAULT, 2010, p. 188). E também do homem casado, esperava-se que após o casamento houvesse uma mudança em sua conduta sexual, “durante o celibato da juventude (...) tolerava-se facilmente uma intensidade e uma variedade de prazeres que era bom restringir após um casamento” (FOUCAULT, 2010, p. 188), para os moralistas da época, “um homem casado não poderia, em boa moral, sentir-se livre para praticar os prazeres como se não fosse casado” (FOUCAULT, 2010, p. 189).

Para Michel Foucault, a reflexão sobre o casamento e a boa conduta do marido está associada ao princípio segundo o qual, o cidadão grego, homem, deve exercer o poder e para isso ele deve dar provas de domínio de si ao exercer esse poder, e nesse sentido deveria restringir suas escolhas sexuais. Para Foucault, não se trata, portanto, da antecipação de uma moral que só mais tarde ganharia forma, tratando-se de uma questão que dizia respeito ao governo de si mesmo e dos outros.

Segundo Foucault,

Ter somente relação com o esposo é para a mulher uma consequência do fato de que ela está sob o seu poder. Não ter relação a não ser com sua esposa é, para o marido, a mais bela maneira de exercer seu

poder sobre a mulher. Mais que a prefiguração de uma simetria (...) trata-se aí da estilização de uma dissimetria atual (FOUCAULT, 2010, p. 192).

O texto *Économique*, de Xenofonte⁷⁴ apresentaria também a mesma ideia sobre a arte de comandar, no âmbito doméstico, do *oikos* e da vida conjugal. Segundo Michel Foucault, “A arte doméstica é da mesma natureza que a arte política ou a arte militar, pelo menos na medida em que se trata, lá como aqui, de governar os outros” (FOUCAULT, 2010, p. 195).

Na arte econômica trata-se de ensinar o comando no âmbito do lar, pois compreende-se que comandar a casa não é diferente do que comandar a cidade. No tratado de Xenofonte, essa questão se refere à responsabilidade do marido pela gestão do *oikos* e do compromisso de fazer com que sua esposa se torne uma colaboradora da prática econômica. O marido, no exemplo de Xenofonte, é um proprietário de terra, que em contraste com a vida do artesão, desempenha um papel fundamental na cidade, e no âmbito do *oikos* desenvolve atividades associado a um modo de vida e uma ética.

Nesse contexto, a esposa é considerada um elemento essencial para a prosperidade da casa, para o seu bom governo, mas muitas vezes ela encontra-se impedida de desempenhar o seu papel na casa. Na Grécia as mulheres se casavam muito jovens, com cerca de 15 anos, ou seja, em um momento da vida em que não haviam recebido educação suficiente; e além disso, a relação com o esposo, que era frequentemente duas vezes mais velho que elas, era distante, os esposos não conversavam muito entre si. Assim, com o casamento, o papel do marido passa a ser o de instrutor da jovem, ele deve formar e dirigir a esposa.

A relação conjugal na sociedade grega toma a forma de uma pedagogia e de um governo das condutas, no qual o marido é o responsável pela educação da esposa. Dessa forma, quando uma mulher tem um comportamento inadequado, a responsabilidade por isso recai sobre o esposo, que é acusado de não a ter

⁷⁴ De acordo com Anna Lia Amaral de Almeida Prado, as obras de Xenofonte são classificadas da seguinte maneira: Os escritos históricos, compreendendo os textos Anábase, Helênicas e Elogio de Agesilau; Os escritos pedagógico-éticos, que compreendem os textos Ciropedia, Hierão, Constituição dos lacedemônios, Recursos, Sobre a equitação, Hipárquico; e os escritos socráticos: Memoráveis, Econômico, Banquete e a Apologia. Cf. Introdução da autora in XENOFONTE. *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 221-227.

educado. O personagem de Xenofonte, Isômaco, é o encarregado de demonstrar a Sócrates e a Critóbulo que a técnica da econômica pode ser ensinada.

Isômaco é um homem de bem, proprietário de terras, que desposou quando sua esposa tinha apenas quinze anos, mas mesmo sendo tão jovem, Isômaco soube lhe dar boa educação, tendo-a tornada uma colaboradora do lar, permitindo assim, que os negócios com as terras e o gado não fossem impedidos por desordens domésticas.

Na arte de governar o *oikos* o primeiro princípio é compreender que o casamento consiste em uma associação que tem em vista a casa, seu crescimento e conservação. A união entre os esposos é estabelecido tanto pelo futuro esposa, como pela família da jovem. Em segundo lugar, a função de cada um dos esposos para o crescimento e a conservação da casa é definida, segundo Xenofonte, pela noção de “abrigo”. Isso significa que a união dos esposos, a partir da descendência gerada, era a garantia tanto de um conforto para a velhice, como também a vida sob um teto, que diferiria os homens do gado. O homem, nessa associação, tem como função o lado de fora da casa, ele trabalha com a lida do campo, cuida do gado, semeia e cultiva e ainda traz para o lar, tudo aquilo que foi cultivado. A mulher, do lado interno do lar, deve receber e conservar o que foi produzido, regulando e gerindo os bens.

Para Xenofonte, a distribuição dessas funções foram estabelecidas a partir dos traços físicos que Deus dotou o homem e a mulher, de maneiras diferentes. Aos homens que trabalham ao ar livre, Deus deu a capacidade de suportar o frio, o calor e as caminhadas; já as mulheres, por trabalharem em casa, possuem o corpo menos resistente. As mulheres seriam também dotadas de um “medo natural”, que seria positivo na medida em que as conduziriam a preocuparem-se com a provisão, a temerem a perda dos bens e serem preocupadas com os gastos; o homem, por seu lado, é bravo, pois trabalha no exterior da casa e precisa ser forte e corajoso para se defender.

Em comum, o homem e a mulher teriam sido dotados de memória e atenção, tanto um como o outro devia dar e receber, sendo ambos responsáveis pela casa, mas cada um em sua natureza. Cada um dos cônjuges possui uma atividade que é dada por natureza e que define seu papel na casa. Consistia num atentado contra a lei da natureza, tentar modificar esses papéis. Segundo Foucault, “A oposição ‘natural’ entre o homem e a mulher, a especificidade de suas

aptidões, são indissociáveis da ordem da casa; elas são feitas para essa ordem que, em retorno, as impõe como obrigações” (FOUCAULT, 2010, p. 201).

Segundo Foucault, o texto de Xenofonte é discreto no que se refere a questão das relações sexuais, ainda que não negligencia a importância da descendência, ele não discrimina os cuidados para com a progenitura, nada sendo dito sobre a procriação. Mas muitas passagens se referem a moderação e ao apego entre os esposos, quanto à conduta sexual, ressaltando que a economia é compreendida como o saber que permite dirigir a casa. Sócrates nomearia a preguiça, a lassidão da alma, a gula, a embriaguez, a lubricidade e as ambições como sendo as “mestras invisíveis e intratáveis” que impediriam a boa direção da casa. Em contraste, o casamento seria o momento no qual esperava-se que houvesse o governo de si mesmo e de suas paixões, pelas funções atribuídas ao chefe e a capacidade de bem governar a casa. A capacidade de governar a si mesmo, de ter domínio sobre si é, segundo Isômaco, um elemento comum entre os dois cônjuges, que consiste no alto valor da vida matrimonial.

No tratado de Xenofonte, “a maquilagem e os cosméticos”, seriam aspectos da vida sexual dos esposos, “o ornamento coloca o problema das relações entre a verdade e os prazeres e que ao introduzir nestes os jogos do artifício, confunde os princípios de sua regulação natural” (FOUCAULT, 2010, p. 203). O coquetismo da esposa de Isômaco, diz respeito a maneira pela qual a esposa pode se apresentar para o marido e ser reconhecida como objeto de prazer e parceira na relação sexual. Isômaco, primeiramente apresenta uma postura negativa da maquilagem, compreendida como embuste. O embuste poderia enganar aos estranhos, mas não o marido com que se vive e convive diariamente.

O casamento, diz Xenofonte, é uma comunidade, de bens, de vida e de corpos. A comunidade de bens exclui o embuste, não deve o homem enganar sua mulher, lhe fazendo acreditar em riquezas que não possuem; marido e mulher, não devem igualmente enganar-se quanto aos seus corpos, e por isso a mulher não deve ornar-se com vaidade. Entre os esposos, a atração sexual deve exercer-se naturalmente como em qualquer espécie animal. Segundo Foucault, “É a atração natural que deve servir de princípio às relações sexuais entre esposos e à comunidade de corpos que eles constituem” (FOUCAULT, 2010, p. 204).

E para Isômaco, toda a beleza real da esposa será assegurada por suas ocupações domésticas, desde que sejam realizadas como convém. A própria atividade doméstica da mulher garante conservar sua forma e beleza, “é bom para

a dona-de-casa amassar a farinha, sacudir e arrumar as roupas ou as cobertas” (FOUCAULT, 2010, p. 203). Também as roupas da esposa a distinguem das de uma escrava, são limpas e elegantes. Sobre a escrava, a esposa tem a vantagem de agradar o marido de maneira voluntária, não sendo obrigada a isso como a escrava.

O caráter temperante da personalidade do marido, não é definido como sendo um monopólio da esposa sobre as outras mulheres, apenas é dito que para que a paz reine na casa, espera-se que a esposa legítima possa guardar o lugar conferido ao casamento: não ser substituída por outra, nem ser destituída de seu estatuto e dignidade. Segundo Foucault, o que ameaçaria o casamento daquela época, não era o prazer que o homem poderia obter fora da relação com a esposa, mas as rivalidades que nasciam entre a esposa e as outras mulheres, em função do lugar ocupado na casa. Dessa forma, a fidelidade do marido no casamento se refere a garantia dos privilégios uma vez concedidos a esposa, de seu estatuto, e não diz respeito a renúncia das relações sexuais fora do casamento.

Contudo, os privilégios da esposa legítima no casamento não são simplesmente garantidos. Para conservá-los ela deve em troca, “exercer o melhor possível seu papel na casa e as tarefas lhe são associadas” (FOUCAULT, 2010, p. 207). A fidelidade sexual não será assim garantida, mas o marido, poderá garantir o lugar mais alto da casa a esposa. Ou seja, a fidelidade recomendada ao marido é diferente da exclusividade sexual para a esposa. Ao lado do marido, ela concerne a manutenção do estatuto de esposa, de seus privilégios e preeminência sobre as outras mulheres; ao lado da esposa há uma fidelidade sexual pressuposta. O comportamento do homem e o da mulher pressupõem um ao outro, mas há uma dissimetria essencial, pois não se baseiam nas mesmas exigências. A mulher deve ser uma obediente dona de casa e o esposo um bom governador.

Além dos textos de Demóstenes e Xenofonte, ainda três autores do período clássico teriam tratado do regime econômico. Essa literatura mostra como a atividade sexual tornou-se cada vez mais uma obrigação recíproca e monogâmica na relação conjugal. Tais textos encontram-se em *Lois*, de Platão, *Nicoclês*, de Isócrates e em *Économique*, do Pseudo-Aristóteles. Destacaremos a seguir alguns pontos dos três textos, de acordo com os estudos de M. Foucault.

O primeiro texto, *Lois*, de Platão, sustentaria, segundo Foucault, que prescrições como as de casar na idade que convém, fazer filhos nas melhores condições, e manter relações sexuais apenas com o parceiro legítimo, são

injunções que não assumem a forma de uma moral voluntária, mas de uma regulação coercitiva. Para Foucault, os princípios dessa moral estariam diretamente relacionados com as necessidades do Estado, jamais com as necessidades internas da casa. Para Platão, “o bom casamento é aquele que é útil para a cidade (...) é em benefício desta que os filhos devem ser ‘os mais belos e os melhores possíveis’” (FOUCAULT, 2010, p. 211).

Mas a regulação da conduta sexual não se limita às leis, são necessários ainda outros meios de persuasão mais eficazes, e Platão discrimina quatro. A opinião, no que se refere ao incesto, é uma conduta que desde muito fora desprezada, considerada um objeto de ódio a divindade, nunca ninguém tendo ouvido outra versão sobre ela. Assim, junto a voz pública, que repreende certos atos sexuais, ela é ainda investida por um caráter religioso. Também a glória, relativa a abstinência dos atletas no período dos jogos, é uma ferramenta de persuasão, na qual os atletas se submetem ao considerar que a vitória sobre os inimigos internos, o prazer, é mais bela do que aquela que se obtém rivalizando nos jogos. A honra é citada por Platão a partir do exemplo de certos animais que andam em bando e quando é chegado o período do acasalamento, eles se isolam e formam casais que não se desfazem. Essa forma de conjugalidade presente em alguns animais não seria um princípio universal, mas um desafio para a espécie humana. Uma vez sendo os homens racionais, deveriam se mostrar mais virtuosos que os animais. O último instrumento que acompanharia a lei, seria a vergonha, na qual não prescreveria a proibição dos atos sexuais, mas que uma vez descobertos seriam submetidos a desonra, em função de costumes e leis não escritas.

Platão definiria assim que os dois esposos deveriam ser submetidos às mesmas leis e restrições, pois ambos, enquanto casal, teriam a mesma finalidade na vida de casado: serem genitores dos futuros cidadãos. No entanto, a simetria no papel dos esposos não se deve a um engajamento pessoal de afeição mútua ou de apego um pelo outro, mas aos princípios da lei, na qual ambos se submetem voluntariamente pelo efeito da persuasão. Nesse regulamento são consideradas as leis e os cuidados que se tem consigo mesmo, com sua reputação e sua honra, sendo “a relação do indivíduo consigo mesmo e com a cidade, na forma do respeito ou da vergonha, da honra ou da glória – e não a relação com o outro – que impõe essa obediência” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

O segundo texto, *Nicoclès*, de Isócrates consagra, segundo Foucault, a primeira parte do discurso para justificar o poder do monarca Nicoclès, os méritos

do regime monárquico, os direitos da família reinante, as qualidades pessoais do soberano, a partir das quais são definidas as obediências que os cidadãos devem a ele, por suas virtudes próprias. São qualidades próprias, segundo Nicoclès, a justiça, manifestada na ordem das finanças, e a temperança, no domínio sobre os prazeres sexuais. Quanto à moderação necessária ao soberano, Nicoclès considera o lugar da descendência e a necessidade de uma raça sem bastardos, para garantir a continuidade de uma genealogia nobre.

O monarca defenderia a continuidade e a homogeneidade entre o governo de um Estado e o de uma casa, que se definiria pelo respeito às associações estabelecidas com os outros, como no caso da esposa, em que se estabeleceu uma associação para a vida inteira. Isócrates estabeleceria assim, uma ligação entre a temperança e o poder, que passaria a ser compreendida como uma relação essencial entre a dominação sobre os outros e a dominação de si mesmo. Nessa relação, o domínio sobre si aparece como condição moral para dirigir os outros, “a conduta mais digna de um rei é a de não ser escravo de nenhum prazer, e de comandar seus desejos ainda mais do que comandar seus compatriotas” (FOUCAULT, 2010, p. 216).

Nicoclès quer ser como um exemplo aos seus concidadãos, não, porém, no sentido de fazer da prática da fidelidade sexual uma regra geral, mas de fazer de seus próprios costumes uma “incitação a virtude e um modelo contra o relaxamento que é sempre nocivo a um Estado” (FOUCAULT, 2010, p. 216). A virtude do monarca manifestaria aos governados a forma de relação que o próprio soberano estabelece com ele mesmo, uma relação em que o elemento político “modula e regula o uso que o príncipe faz do poder que exerce sobre os outros” (FOUCAULT, 2010, p. 217).

A temperança do príncipe passa assim, por uma prova aos olhos de todos. E essa prova seria o fundamento de um pacto entre os governantes e os governados. O monarca seria o senhor de si mesmo, e em função disso os governados obedeceriam. Ou seja, a relação do príncipe consigo mesmo e a maneira como ele se constitui como um sujeito moral faz parte do exercício político. A austeridade do príncipe contribui para sua solidez, para sua constituição como um sujeito que é senhor de si mesmo, para a qual, ele pratica toda uma ascese: “não existe atleta para quem fortificar o corpo seja uma obrigação tão grande como é, para um rei, aquela de fortificar sua alma” (FOUCAULT, 2010, p. 218).

O terceiro texto, *A Econômica*, que foi atribuída a Aristóteles, seja por ter sido editada a partir de notas de um discípulo direto de Aristóteles ou por ter sido obra de uma das primeiras gerações de peripatéticos é, segundo Foucault, um “manual do senhor” que deve, em primeira instância preocupar-se com a esposa. Nesse manual, M. Foucault relata que aparece a insistência de Aristóteles para com o enraizamento natural da relação matrimonial, assim como sua especificidade na sociedade humana.

Para Aristóteles é uma disposição natural o fato do homem e da mulher associarem-se, fato que se encontra em toda a natureza animal, como resposta a uma necessidade absoluta.

No entanto, nos seres humanos, essa associação possui uma finalidade que não diz respeito somente ao ser, mas ao bem-estar. Nos seres humanos, a existência do casal assegura a quem pedir socorro e ajuda, a progenitura, por seu lado, não garante apenas a sobrevivência da espécie, mas a possibilidade de servir aos interesses dos pais, quando esses já estiverem velhos. Com isso em vista, a natureza teria feito o homem e a mulher. O primeiro forte para trazer os bens para a casa e alimentar os filhos, e o segundo, temeroso, para levar uma vida sedentária, velar sobre os bens e educar os filhos.

Quanto a questão do comportamento sexual, o texto apresenta como primeiro dever, da parte do marido, não cometer injustiça com a esposa, para ele, “não deve a mulher ter que sofrer injustiça, pois ela é na casa (...) como uma suplicante e uma pessoa afastada de seu lar” (FOUCAULT, 2010, p. 221). Contudo, nada é dito sobre a conduta sexual do marido em relação a esposa, a realização do dever conjugal ou sobre as regras de pudor. Está mais nítido nesse manual, a questão das relações sexuais situadas no quadro das relações de justiça entre um e outro esposo.

Para Aristóteles, a relação entre homem e mulher é desigual, pois o papel do homem é governar a mulher e, seria antinatural inverter esses papéis. Diferente de outras relações desiguais, como a do homem com o servo ou com a política, a relação com a mulher é permanente, e “na casa é o homem que deve guardar a superioridade permanente” (FOUCAULT, 2010, p. 222). A questão sobre a justiça que se coloca na relação entre o homem e a mulher está ligada à natureza política desse vínculo.

A mulher sempre será inferior ao homem, de forma que “a justiça que deve reger as relações entre esposos não pode ser a mesma que reina entre os

cidadãos” (FOUCAULT, 2010, p. 223). Não caberia a mulher exigir fidelidade sexual da parte do esposo, o que ela demanda enquanto casada é o comedimento e a limitação do marido, por sua posição de fraqueza e submissão da vontade do esposo.

Todos os atos sexuais cometidos fora de casa ou ainda, uma ligação fora do casamento, uma concubinação, seriam um atentado contra o respeito da esposa, sendo considerados atos injustos, “tudo o que, nas relações sexuais de seu marido, ameaça a posição privilegiada da mulher no governo aristocrático da casa, é uma maneira de comprometer a necessária e essencial justiça” (FOUCAULT, 2010, p. 224). No texto intitulado *Econômico*, a temperança do marido, segundo Foucault, não deriva de um vínculo pessoal entre os esposos, ela também não se impõe ao homem do mesmo modo como na mulher, em que é solicitada estrita fidelidade.

M. Foucault apresenta assim que no período grego clássico, encontram-se os elementos de uma moral do casamento que exige dos esposos certa renúncia ou moderação da atividade sexual que seja externa à relação matrimonial. Segundo Foucault, “A regra de uma prática sexual exclusivamente conjugal, que era em princípio imposta a mulher (...) parece ser concebida por alguns como aplicável igualmente aos homens” (FOUCAULT, 2010, p. 226). O que não significa que seja possível encontrar neles o primeiro esboço de uma ética da fidelidade conjugal recíproca, ou o início de uma codificação da vida de matrimônio que o cristianismo, mais tarde, deu uma forma universal.

Nesses textos, a moderação que se espera do marido está em função do domínio que espera exercer sobre si mesmo e da qual ele quer fazer funcionar sobre os outros. Espera-se do homem casado que seja capaz de moderar sua conduta sexual, que possa admitir restrições e medidas, mas isso não está em função da sua relação com a esposa, mas do seu estatuto enquanto homem casado.

Nos pensadores clássicos, a elaboração da conduta sexual como um problema moral não foi questionada a partir de uma relação pessoal. O ponto de problematização estava na temperança, na qual se devia dar provas, nas formas e razões, correspondentes ao seu sexo e ao seu estatuto “A temperança nos moralistas gregos da época clássica era prescrita aos dois parceiros da vida matrimonial; mas ela concernia, em cada um deles, a um modo diferente de relação consigo” (FOUCAULT, 2010, p. 229). Ao lado da esposa, a virtude

correspondia a garantia de uma conduta submissa, quanto que a austeridade do homem dizia respeito a uma ética da dominação.

Os textos da época clássica, como vimos nos pontos destacados acima, refletiram sobre as relações conjugais principalmente no amplo campo da cidade, com suas leis e costumes, mas também se ocuparam com sua prosperidade, no âmbito do *oikos*, da sua organização, manutenção e enriquecimento.

Os filósofos desse período, como Platão, Aristóteles e Xenofonte, prescreveram para os homens gregos, os princípios para uma condução adequada no casamento. Que incluía um estilo particular de conduta relacionado ao cuidado da esposa, em que deveriam garantir seus privilégios, dar-lhe um bom exemplo, formá-la e ser justo para com ela. O homem casado deveria ser honrado, e exercer sobre os outros um poder político e moral, que exigia o domínio sobre si mesmo.

A ética do matrimônio aparece nos dois últimos séculos antes da era cristã e nos dois primeiros séculos de nossa era sob um novo ângulo, que está muito mais centrada na relação pessoal entre os esposos. Os elementos da casa, sua gestão e conservação, o nascimento e a criação dos filhos continuam compondo a existência matrimonial, mas o vínculo que une os dois esposos, o comportamento de um para com o outro, passa a ser, segundo Foucault, um elemento primeiro e fundamental a partir do qual os outros elementos se organizam.

Nesse período, “a arte de se conduzir no casamento se definiria menos por uma técnica de governo e mais por uma estilística do vínculo individual” (FOUCAULT, 2011c, p. 150). A segunda novidade, se refere a conduta moderada que se esperava do homem casado, e esta, está menos situada no domínio sobre os outros, como a mulher, os escravos e os cidadãos, e mais em função da reciprocidade, segundo Foucault, “na prática dos deveres com relação aos outros e, sobretudo, de um certo respeito com relação a esposa” (FOUCAULT, 2011c, p. 151). Há, portanto, uma nova maneira de conceber a questão da fidelidade sexual e um lugar mais importante concedido aos problemas das relações sexuais entre os esposos.

A atenção com a procriação está mesclada aos valores concernentes ao amor, a afeição e a simpatia entre eles. Nesse sentido, Foucault propõe situar a “estilística da existência a dois”, em uma “arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual (...) numa estética dos prazeres compartilhados” (FOUCAULT, 2011b p. 151). Como veremos a seguir.

Na época Imperial, conforme os estudos de M. Foucault apontam, o tema segundo o qual o casamento é natural, tanto pela contribuição na procriação como na comunidade da vida, de maneira geral, é retomado, mas ressignificado. Em *Reliquiae*, Musonius Rufus, desloca, segundo Foucault, o objetivo procriador para o comunitário. O casamento possuiria assim um duplo objetivo: obter uma descendência e ter uma vida para compartilhar.

Para ele, “a procriação pode ser uma coisa importante, mas não poderia por si só justificar o casamento” (FOUCAULT, 2011c, p. 153). Para os seres humanos o essencial seria formar uma comunidade, do contrário fariam como muitos animais que acasalam e logo se separam. No entanto, Musonius não dá mais valor para a vida a dois do que para a procriação, mas insere a procriação no contexto da vida conjugal, sendo o companheirismo entre os esposos e a criação dos filhos os elementos essenciais da forma de vida no casamento.

Na mesma esteira, Hierocles em *Peri gamou* (Stobée, Florilège) sustentou, segundo Foucault, que “os homens são animais ‘conjugais’”, que vivem a dois. O animal binário que, é o ser humano, na perspectiva de Hierocles, assim o é para que tenha uma descendência e uma vida compartilhada com um parceiro. Mas também o homem foi feito para viver em comunidade, sendo ao mesmo tempo conjugal e social.

Os estoicos, de maneira geral, consideraram o casamento uma conduta preferível de ser adotada, ainda que não tivessem transformado essa preferência em uma obrigação estrita. Segundo Hierocles, citado por M. Foucault, ‘Casar-se é preferível (...) se nenhuma circunstância a ele se opuser’ (FOUCAULT, 2011c, p. 158). Seria esta, a diferença dos estoicos em relação aos epicuristas – para quem casar não consistia em nenhuma obrigação, a não ser que em determinada circunstância a união fosse desejável. Para os estoicos ocorria o contrário, somente em determinada circunstância o casamento não era preferível.

A escolha por uma existência filosófica teria sido considerada desde a época clássica uma dessas circunstâncias, em que é melhor não se casar. Isso porque a vida filosófica parecia colocar um modo de existência inconciliável com as tarefas do casamento. Alguns filósofos estoicos, no entanto, reverteram essa questão, e sustentaram que o filósofo deve casar, na medida em que é uma função da filosofia viver conforme a natureza e realizar os deveres que decorrem da natureza.

Além disso, o filósofo é quem deveria ser o guia e o exemplo para os outros, conforme Foucault:

O filósofo não deve ser inferior àqueles que ele deve aconselhar e guiar. Se ele se furtasse ao casamento, se mostraria inferior a todos aqueles que, obedecendo a razão e seguindo a natureza, praticam por cuidado de si próprios e dos outros, a vida matrimonial (FOUCAULT, 2011c, p. 159).

Assim, a vida matrimonial não poderia ser incompatível com a filosofia, mas antes uma obrigação ainda maior, pois dando a existência essa forma universal, por meio do casamento, o filósofo ofereceria aos outros um modelo de vida.

Poder-se-ia, no entanto, objetar a respeito de Epicteto, quando ele traça o retrato do cínico ideal – considerado o “arauto da verdade, o mensageiro de Zeus junto aos humanos”, que interpela os homens e reprova sua maneira de viver. O cínico, segundo o retrato de Epicteto, não deve ter nem roupas, nem lar, nem pátria”, nem mulher, nem filhos. Mas a razão disso é pelo fato de que o cínico tem por missão a seguinte:

ocupar-se dos humanos, velar por eles (...) do mesmo modo que um médico, ele deve fazer suas visitas (...) preso pelos encargos de uma casa (...) ele não teria o lazer de dedicar-se a uma tarefa que engloba a humanidade inteira (FOUCAULT, 2011c p. 159).

Nesse sentido, a renúncia do cínico ao casamento se deveria a seu vínculo, enquanto filósofo, com a humanidade inteira. Sua família, a humanidade, seus filhos, todos os homens e todas as mulheres sobre a terra.

Ainda assim, Epicteto sustenta que:

se nos encontrássemos numa cidade de sábios, não haveria mais necessidade desses homens que são enviados pelos deuses (...) Todo mundo seria filósofo: o cínico e a sua rude profissão seriam

inúteis. (...) o casamento, nesse estado de coisas, não colocaria o mesmo tipo de dificuldades do que hoje em dia, na forma presente da humanidade; cada filósofo poderia encontrar em sua mulher, em seu sogro, em seus filhos, gente idêntica a ele e educada como ele (FOUCAULT, 2011c, p. 160).

Nessa perspectiva, recusar o casamento como faz o militante cínico não é de fato uma condenação essencial, “diz respeito a uma necessidade de circunstância”, na qual seria completamente dispensável se os seres humanos tivessem condições de levar uma existência conforme a natureza.

O casamento nesse período foi considerado também uma prática singular, diferente de qualquer outra relação entre as pessoas, seja do pai com o filho, entre amigos ou irmãos. A “arte de ser casado” teria sido considerada pelos pensadores desse período como uma “maneira de ser um só”, isto é, para além de uma forma de agir racionalmente conforme um fim.

Na cultura de si dos primeiros séculos, a arte da conjugalidade é um elemento integrante essencial. Na arte de ser casado a atenção consigo mesmo, bem como os cuidados com a vida a dois estão diretamente associados. A exigência de certa moderação não é definida somente pelo domínio de si e pelo princípio de que é preciso governar a si mesmo para poder governar os outros, mas por certa forma de reciprocidade. Ou seja, “no vínculo conjugal (...) o cônjuge (...) deve ser tratado como um ser idêntico a si e como um elemento com o qual se forma uma unidade substancial” (FOUCAULT, 2011c, p. 165). Há nesse modelo estoico, uma mudança no papel da mulher casada, uma vez que o marido deve reconhecê-la como formando uma unidade para com ele.

O casamento enquanto exclusividade para o exercício dos *aphrodisia* abriu-se para questões que diziam respeito a integração, ao papel, as formas e as finalidades dos atos de prazer nas relações entre os esposos, ele “demanda o monopólio do prazer; mas nada se diz sobre quais prazeres serão nele admitidos e quais outros serão excluídos” (FOUCAULT, 2011c, p. 177). No entanto, considera-se normalmente dois princípios: Eros e Afrodite. Esses dois princípios devem estar presentes na união dos esposos e em nenhum outro lugar, mas igualmente é preciso que os esposos não tenham relações como se fossem amantes. É preciso que eles encontrem um equilíbrio entre a austeridade e uma conduta próxima da devassa.

No momento em que o casamento exige um vínculo conjugal que deve ser uma relação pessoal muito valorizada e ao mesmo tempo lugar exclusivo para as relações de prazer, se indagou pelo tipo de austeridade requerida.

Na *Econômica*, atribuída ao Pseudo-Aristóteles, o autor sustentou, segundo Foucault, que o marido deveria se aproximar da esposa de forma honesta, com moderação e respeito, lhe dirigindo palavras educadas e só se permitir ações legítimas e honrosas. Tal austeridade foi justificada por duas finalidades: a procriação, na medida em que “Não se deve (...) dar o prazer como fim para um ato que a natureza dispôs para a procriação” (FOUCAULT, 2011c, p. 179).

Para Musonius, apenas são consideradas legítimas as relações sexuais cujo objetivo é a procriação, do contrário, as que tem por finalidade o prazer, são injustas e contrárias a lei; mas também a ordenação da vida de acordo com os princípios de uma vida compartilhada. Para Plutarco, a esposa deveria ser uma “companheira para a qual se abre a alma” (FOUCAULT, 2011c, p. 180). Por isso o respeito com a esposa foi importante, e não somente por seu estatuto social, mas por sua dignidade pessoal. Assim, na perspectiva de que o casamento deveria constituir uma verdadeira fusão existencial entre os esposos, as relações sexuais e os prazeres, quando são compartilhados, atuavam como um elemento de aproximação entre o casal.

Nesse período, as relações sexuais intraconjugais não são simplesmente consequência e manifestação de um direito, são manifestações e consequências de uma relação de afeição, apego e reciprocidade. E assim, o prazer, que normalmente é eliminado como finalidade, aparece como um elemento de afeição entre os esposos. E é “em nome dessa intensificação do valor dos *aphrodisia* nas relações conjugais (...) que se começa a interrogar de modo cada vez mais dubitativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor pelos rapazes” (FOUCAULT, 2011c, p. 186).

Para um grego do período clássico, admitia-se a livre escolha por relações sexuais entre ambos os sexos. Essa dupla possibilidade de escolha do parceiro sexual para o homem grego não ocorria, contudo, pela concepção de que o desejo que o impelia a um ou a outro fosse duplo, mas pelo contrário. Para eles, o homem foi dotado de um único impulso, um único apetite que o impelia para as coisas que são “belas”, sejam elas homens ou mulheres.

Em *O uso dos prazeres*, M. Foucault sustenta que a tendência de sua época teria sido considerar que as práticas de prazer, entre parceiros do mesmo sexo, implicavam uma estrutura particular do desejo, diferente da estrutura do desejo presente nas relações heterossexuais. No entanto, os gregos pensavam diferentemente. Para eles, era o mesmo desejo que se dirigia a tudo o que poderia ser desejável, sendo mais nobre o apetite que se inclinava ao que era mais belo. Isso não significa que a questão da relação com os rapazes na Grécia clássica não fosse objeto de inquietação, pois quando se tratava de amar outros homens (lembrando que nos manuais de moral da Antiguidade tratava-se de uma moral de homens para homens) esperava-se uma conduta particular, diferente da conduta moral inclinada para amar as mulheres.

Não seria possível conceber, nesse sentido, que a prática dos prazeres entre os homens na Grécia clássica teria sido simplesmente da ordem de uma prática livre e espontânea, na medida em que não era considerada um comportamento proibido. Com M. Foucault vemos que essa prática suscitou uma problematização moral complexa desde a Antiguidade, não se tratando nem de uma desqualificação ou proibição, ou apenas uma justificação honrosa para o amor pelos rapazes.

M. Foucault nota que a reflexão filosófico-moral sobre o amor pelos homens não esgotaria todo o campo possível das relações sexuais entre os homens. No entanto, a relação privilegiada, cujo foco de atenção era mais intenso estava na relação que implicava, entre os parceiros além da diferença de idade, um estatuto social diferenciado. Seria precisamente sobre essa relação que a reflexão da época interrogaria, o que não significa que não houvessem outras formas de amor entre os homens externas desse esquema que acentua o diferencial de idade e o estatuto social.

Segundo Foucault, “As relações entre rapazes mais jovens eram consideradas totalmente naturais e até mesmo parte de sua condição. Inversamente citava-se sem reprovação o amor vivaz que se prolonga em um casal de homens, ambos tendo ultrapassado largamente a adolescência” (FOUCAULT, 2010, p. 245). A relação entre dois homens maduros era objeto de uma crítica muito maior do que a relação entre os rapazes, devido a polaridade entre atividade e passividade, e sendo a passividade sempre malvista, e considerada particularmente mais grave em homens adultos, na medida em que é a época da vida em que se espera atividade política da vida pública do cidadão.

A atenção concentrava-se assim sobre a relação estabelecida entre o homem maduro, considerado aquele que terminou sua formação, e que se supõe que desenvolva uma posição ativa na sociedade, moralmente ou sexualmente, e um rapaz mais jovem, que ainda não concluiu sua formação e precisa de apoio e conselhos. Sendo essa diferença, precisamente o que tornava a relação valorizada e também questionável, sendo inclusive procurada quando não era explícita.

O amor pelos rapazes na Grécia clássica foi comumente associado a educação e ao ensino filosófico, tal como o próprio personagem de Sócrates convida. M. Foucault ressalta, no entanto, que “Antes mesmo de serem levadas em conta pela reflexão filosófica, essas relações já eram pretexto de todo um jogo social” (FOUCAULT, 2010, p. 247).

Segundo Foucault, o autor, K. J. Dover em *Homosexualité grecque*, teria mostrado como, essas relações definiam um conjunto de condutas adequadas que faziam desse tipo de relação um “domínio cultural e moralmente sobrecarregado”, nas palavras de Michel Foucault. Em *Homosexualité grecque* o autor apresentou de que maneira os parceiros definiam o seu comportamento, assim como as estratégias que eles deveriam observar a fim de dar a essa relação uma forma bela, moral e esteticamente válida.

Nessa forma de relação entre o homem maduro e o jovem aprendiz, são fixados os papéis do *erasta* e do *erômeno*, do seguinte modo: a posição do primeiro é de iniciativa, ele mostra ao pretendente seu ardor, mas também a capacidade de moderação. O *erasta* quer agradar o pretendente com presentes e serviços, e em troca ele espera a justa recompensa. O *erômeno*, é o rapaz cortejado, que deve ser cauteloso e não ceder com muita facilidade. O *erômeno* deve evitar aceitar todos os presentes e bajulações do homem maduro, ele deve evitar um comportamento a cegas e por interesse, sendo necessário colocar a prova o valor do parceiro e mostrar reconhecimento pelas honras concedidas. Compreendemos assim, que esse tipo de relação, ainda que fosse admitida não era completamente indiferente, uma vez que foi acompanhada por uma série de regras de comportamento.

Com relação a vida matrimonial, a relação entre o homem e o rapaz apresenta uma diferença especial. Ela possui em certa medida uma abertura, que se refere ao lugar comum no qual se desenrola essa relação. No caso da esposa e do marido tratava-se de uma estrutura diferente: o interior da casa era o lugar da esposa, ao passo que o exterior era o local do marido, mas na relação entre

homem e rapaz o lugar é comum, podendo ser o espaço da rua ou de lugares estratégicos, como por exemplo o ginásio, onde cada um se desloca livremente. Situado nesse espaço “livre”, fazia-se necessário “perseguir o rapaz, caçá-lo, espreitá-lo (...) no lugar em que ele se encontra” (FOUCAULT, 2010, p. 249).

Essa abertura da relação entre homem e rapaz ocorre na medida em que não é possível exercer um poder estatutário sobre o jovem, ele tem direito de escolher e tomar suas decisões. Cabendo ao homem mais velho convencer o rapaz, para obter dele o que deseja, mas a decisão caberá ao rapaz. Diferente, portanto, da relação com a esposa, na qual a posição estatutária do homem dá a ele o direito de governar a mulher, seu patrimônio e a casa. No caso da relação com os rapazes, foi necessário levar em consideração a liberdade do outro e a possibilidade de ser recusado por ele.

Outra questão colocada na problematização da relação com o adolescente é o tempo, no curso da vida, em que é recomendado ao jovem ceder ao homem adulto. Indaga-se assim, quando o jovem será velho demais para ser um parceiro legítimo nesse tipo de relação, e qual a idade é recomendada para rejeitar o papel na relação com o homem adulto. Para Platão, em *Protágoras*, “a primeira barba (...) passava por essa marca fatídica, e a navalha em que a cortava devia romper, como se dizia, o fio dos amores” (FOUCAULT, 2010, p. 251). No entanto, o limite colocado, não era uma regra universal, tratava-se mais de um tema de debate entre os antigos. Os estoicos, por exemplo, teriam sido criticados por guardar seus amantes durante muito tempo, até os vinte e oito anos.

Na moral sexual do período clássico, como mostra Foucault, o corpo do jovem é considerado um “bom objeto de prazer”, mas não pela sua semelhança com o corpo feminino, mas por si mesmo representava a virilidade em formação, “A virilidade como marca física deve estar ausente dessa estética; mas ela deve estar presente enquanto forma precoce e promessa de comportamento: conduzir-se já como o homem que ainda não é” (FOUCAULT, 2010, p. 252). Por essa questão do tempo, supõem-se na relação entre o homem e o rapaz, uma conversão, necessária no âmbito da moral e útil no âmbito social, do vínculo de amor ao vínculo de amizade, *philia*. Nessa conversão são assegurados até a velhice, o amor e a ternura mútua entre eles.

O *Eros*, caracterizado pela força e reciprocidade do amor, não é um elemento presente apenas na relação entre dois homens, ele une os seres humanos independente do sexo, podendo estar presente inclusive no casamento.

A diferença estava ao lado do fato de que, na moral sexual do homem casado, o *Eros* era dispensável, não constituía uma exigência no vínculo entre os esposos. Diferentemente, entre os homens, o *Eros* é o elemento que tornará essa relação bela e sua forma perfeita, dizendo respeito assim, a uma “erótica”. Em contraste com a relação entre os cônjuges, em que os princípios de conduta se referem ao *oikos* e a manutenção da descendência, na relação entre os homens o princípio que regula essa conduta deve ser buscado no interior da própria relação, uma vez que ela é um jogo aberto, em que ambos estão em posição e independência recíproca. Assim, é necessário buscá-la nos movimentos que levam um ao outro, suas afeições.

A erótica, ao lado da dietética e da econômica, comporta algumas diferenças que tornam esse jogo mais complexo. A moderação voluntária do homem, na dietética como na econômica fundava-se essencialmente na relação do homem consigo mesmo, ela demonstrava o domínio do homem sobre si mesmo. Na erótica, está em questão o domínio de si do amado e do amante, e na escolha refletida que um fazia do outro, entre suas moderações. A atenção estava muitas vezes ao lado do rapaz, sob seu ponto de vista, uma vez que estava em vistas de se formar como um sujeito de conduta moral.

Por sua vez, nos primeiros dois séculos de nossa era, a reflexão filosófica sobre o amor pelos rapazes perdeu sua intensidade. A prática do prazer entre homens não deixou de existir, tampouco se tornou um objeto de desqualificação, a literatura da época mostra que ela ainda era considerada uma prática natural. No entanto, teria havido uma modificação no modo pelo qual se interrogou sobre essa questão. A prática não deixou de existir, mas houve uma redução da reflexão sobre esse problema. Se atribuiu menor importância a esse debate no âmbito filosófico e moral dessa época do que na anterior. E muitos teriam sido os motivos para esse recuo. A questão do amor pelos rapazes, e destes como objeto de prazer, na cultura romana, teria sido colocada com menos intensidade do que na Grécia.

Tanto as leis públicas, como a instituição familiar, protegiam as crianças de boa origem. Era um objetivo dos pais, que o poder que exerciam sobre os filhos fossem respeitados, e a lei Scantinia, defendia a infância e a adolescência livre do abuso e da violência. Como consequência, o prazer que o homem adulto obtinha com o jovem livre, no período clássico passa a inclinar-se sobre o jovem escravo.

Com a valorização do casamento e da relação afetuosa entre os esposos, o amor pelas mulheres e o casamento passam a fazer parte do campo do *Eros*. O

casamento passa a integrar as relações de prazer lhe dando um valor positivo que será, por sua vez, o foco ativo para definir uma estilística para a vida moral. O amor pelos rapazes não se torna condenável, mas passa a se expressar mais livremente nas formas da poesia e da arte. Ele sofre um “desinvestimento filosófico” segundo M. Foucault, no qual, ao ser interrogado não se buscará nele uma das formas mais elevadas do amor, mas será considerado insuficiente e incapaz de instaurar relações de prazer.

Essa forma de se relacionar, tão valorizada na época anterior, passa a ser considerada uma preferência que, apesar de possuir uma tradição, não pode definir um estilo de vida, que leva em consideração uma estética da conduta, uma forma de se relacionar consigo, com os outros e com a verdade.

Assim, a “nova erótica” que se formula nessa época se desenvolve a partir da relação entre homem e mulher e pode ser observada, principalmente em narrativas romanescas e de aventura, como no caso das de Chariton de Afrodísias, Leucipeu e Clitofonte, tal como narram Aquiles Tácio e Heliodoro, de acordo com Foucault. Essas narrativas são marcadas pela existência de uma relação entre parceiros de sexo oposto e pela exigência de uma abstinência, na qual está em questão muito mais uma integridade virginal do que a dominação política e viril dos desejos, como na época anterior, sendo a recompensa para essa pureza, uma união que possui forma e valor em um “casamento espiritual”.

2.4 O TEMA DA “CONVERSÃO DE SI”

Nas aulas iniciais do curso de 1982 Foucault apresentou as relações entre o cuidado de si e o cuidado dos outros em Platão, a partir do *Alcibiades* e mostrou como o conhecimento de si foi um imperativo fundamental e geral do cuidado de si nessa época. Para nosso autor, houve três maneiras na época clássica de estabelecer as relações entre o cuidado de si e o cuidado dos outros.

A primeira delas, foi a partir de um vínculo de finalidade, inscrito no âmbito político: se é preciso ocupar-se consigo mesmo é para se tornar capaz de se ocupar com os outros politicamente, tornando-se assim um sujeito político, que, por conseguinte, está autorizado a governar.

A segunda maneira foi a partir de um vínculo de reciprocidade, no sentido de que, ocupando-se de si mesmo, faz-se um bem a cidade e assim assegura-se a

salvação não só da cidade, mas de si mesmo, na medida em que quem governa também é um cidadão.

A terceira maneira considerou uma implicação na forma da reminiscência. Quem ocupa-se consigo mesmo, é no fundo a alma, é ela quem, ao ocupar-se consigo mesmo descobre o que é e o que sabe, descobrindo assim, seu ser e seu saber. Na forma da memória, reminiscência, a alma descobre o que ela contemplou, e nesse ato de memória ascende a contemplação das verdades que permite fundar a ordem da cidade.

Nos séculos I e II a dissociação entre a purificação da alma e o político já está feita, ao passo que no platonismo era muito difícil de realizar, uma vez que estava estabelecido. Nesse período, o “eu” não é um elemento de transição para os outros ou para a cidade, mas a meta única e definitiva do cuidado de si. A prática de si nos primeiros dois séculos de nossa era não foi simplesmente uma introdução ao cuidado com os outros, mas uma atividade que encontrava completude e satisfação apenas no “eu”, na atividade exercida sobre si mesmo.

Segundo Foucault, nesse período “Cuida-se de si, por si mesmo (...) é-se o próprio objeto, o próprio fim. Ao mesmo tempo existe (...) uma absolutização (...) de si como objeto do cuidado, e uma autofinalização de si para si na prática que chamamos de cuidado de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 160). No platonismo, contrariamente, o cuidado de si estava aberto à cidade e aos outros e nos primeiros dois séculos de nossa era ele torna-se fechado em si mesmo.

Segundo Foucault:

para a filosofia (...) convém lembrar que, ao menos desde os cínicos – os pós-socráticos: cínicos, epicuristas, estoicos, etc. -, a filosofia vinha cada vez mais buscando sua definição (...) fixando seu objetivo em torno de alguma coisa que se chamava *tékhnē tou biou*, isto é, a arte, o procedimento refletido da existência, a técnica de vida” (FOUCAULT, 2011a, p. 160).

Cada vez que o “eu” se afirmava como objeto de um cuidado, o vínculo entre a arte de existência e o cuidado de si se identificavam de maneira cada vez mais acentuada. Para M. Foucault, a pergunta pelo saber que possibilitará viver da melhor maneira como indivíduo e cidadão incorporará a pergunta pela forma que

tornará o “eu” cada vez mais permanente e igual a si mesmo, permanecendo o que ele deve ser. Essa transição ocorreu pela absorção, na época helenística e romana, da “filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 161).

A partir de então cresce na filosofia o tema *catártico*, da purificação e da salvação, que é desenvolvido na filosofia a partir do problema da conversão. A arte de viver passa a girar em torno da questão sobre a transformação do eu que se tornará capaz de ascender à verdade. Por conseguinte, nos séculos III e IV, a espiritualidade cristã desenvolve de maneira rigorosa, o ascetismo e o monasticismo, que já estão inteiramente dominados pelo tema da catártica e da conversão, apresentando-se como consumação da filosofia Antiga. A vida monástica tornar-se-á a verdadeira filosofia e o monastério, a verdadeira escola filosófica, na mesma esteira de uma arte de viver que se torna uma arte de si mesmo. Porém muito diferente dos dois séculos anteriores.

No período helenístico e romano, a autofinalização de si no cuidado de si teve consequências não só para a filosofia, mas para a literatura, tendo efeitos também no próprio modo de vida das pessoas, no modo em que os indivíduos “experenciavam a si mesmos”. Foucault designa esse momento como o do desenvolvimento de uma cultura de si, compreendido como;

organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão (...) [que] solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida [o acesso a esses valores se dão] através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber (FOUCAULT, 2011a, p. 162).

Na cultura de si dos dois primeiros séculos de nossa era, o “eu” apresenta aquele paradoxo já mencionado anteriormente quando tratamos da generalização do cuidado de si na época imperial. O “eu” possui um valor universal, e nesse sentido, o cuidado de si é coextensivo a vida de todos os indivíduos, independe de privilégios sociais ou políticos.

Por outro lado, ele não é acessível a todos, pois o cuidado de si exige uma conduta regrada e uma série de sacrifícios, de maneira que o acesso a ele ocorre mediante certas técnicas e práticas associadas a um domínio teórico, que integram um modo de saber, no qual nem todos estão aptos ou dispostos. M. Foucault considera a impossibilidade de fazer a história da subjetividade sem levar em consideração o quadro geral dessa cultura de si, que foi, por conseguinte, retomada e transformada, tanto no cristianismo, como na modernidade.

Para P. Hadot, a descrição de M. Foucault sobre as técnicas de si da cultura de si, está muito centrada sobre o “si” mesmo ou sobre certa concepção de “eu”. Foucault apresentaria a ética greco-romana como uma ética do prazer que se obtém a partir de si próprio. Ao exemplificar tal concepção a partir da epístola 23 de Sêneca, na qual está em questão, conforme afirma, a verdadeira alegria que se encontra em si mesmo, Foucault, falaria a propósito da alegria, como “uma outra forma de prazer” – que seria inexato na concepção de Hadot.

Para Hadot, Sêneca distingue o prazer da alegria, e assim o faz, porque ele, assim como os estoicos de maneira geral, se recusa a introduzir o princípio do prazer na vida moral, “A felicidade para eles não consiste no prazer, mas na própria virtude, que é para si mesma a própria recompensa” (HADOT, 2019, p. 292).

Em segundo lugar, a alegria para os estoicos não está no “eu”, mas no “verdadeiro bem”, na virtude e nas ações retas, que Sêneca chama de “razão perfeita” ou “razão divina”. A razão humana é apenas uma razão perfectível, mas a melhor parte de si mesmo é um eu transcendente, segundo Hadot, “Sêneca não encontra sua alegria em ‘Sêneca’, mas transcendendo Sêneca, descobrindo que há nele uma razão, parte da razão universal, intrínseca a todos os homens” (HADOT, 2019, p. 293). Nesse sentido, os exercícios estoicos visam ultrapassar o eu, pensando e agindo em conformidade com a Razão universal, para ele, o verdadeiro eu humano é a razão universal que ele compartilha.

Hadot não concebe a prática espiritual como “cultura de si”, porque para ele essa concepção se define por meio de uma relação de si consigo mesmo, como uma forma de prazer obtida de si para consigo em um plano material, que seria uma concepção reduzida do que abarcam os exercícios espirituais. Como exemplo de tal insuficiência, Hadot sustenta que na ética hedonista dos epicuristas, a satisfação dos desejos era buscada para além deles mesmos, sendo necessário “a nutrição corporal, os prazeres do amor, mas também uma teoria física do

universo para suprimir o medo dos deuses e da morte” (HADOT, 2019, p. 294). Para os epicuristas era igualmente necessário o convívio com os outros membros da escola e também a contemplação dos universos.

No capítulo intitulado *A cultura de si*, do volume terceiro de *História da sexualidade*, M. Foucault indica uma nova acentuação sobre a desconfiança face aos prazeres, os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, a valorização do casamento, e certa distância com relação ao amor pelos rapazes, na moral dos dois primeiros séculos de nossa era, a qual testemunham, segundo Foucault, os textos de pensadores como Soranos, Rufo de Éfeso, Musônius e Sêneca, assim como os de Plutarco, Epicteto e Marco Aurélio. Muitas explicações podem ser dadas para esse novo olhar da filosofia em relação ao comportamento moral e a maneira de constituição de si mesmo.

No período indicado por Foucault, os séculos I e II, a cultura de si seria marcada pela insistência sobre a atenção que convém ter consigo mesmo, muito mais do que uma interdição sobre os atos. Um regime austero de vigilância para consigo mesmo é exigido a fim de evitar a inquietação dos *distúrbios* do corpo e da alma. É reforçada a importância em respeitar a si mesmo, enquanto ser racional, que suporta a privação dos prazeres e os limites de seu uso no casamento e para a procriação. Segundo M. Foucault, a austeridade sexual na reflexão moral desse período intensificou a relação consigo mesmo na qual o indivíduo se constitui como sujeito dos seus atos.

Um fenômeno que estaria muito presente na justificativa de tal reflexão, teria sido o enfraquecimento do quadro político e social, em que se desenrolava a vida dos indivíduos. Mais isolados e menos fortemente inseridos na cidade, os indivíduos estavam mais dependentes de si mesmos do que no passado, e por isso teriam buscado na filosofia, regras de vida mais pessoais. Teria sido assim, o crescimento do “individualismo”, dos aspectos privados da existência, e do interesse sobre si mesmo no mundo helenístico e romano, uma forte motivação para uma moral severa.

No entanto, seria possível interrogar tanto o “impulso individualista” quanto a realidade política e social atuante. A atividade cívica, diz Foucault, mudou de forma, apesar de ter permanecido importante para as classes superiores. A sociedade continuou promíscua e cada indivíduo situava-se em fortes sistemas de relações locais, familiares, de dependência econômica. E as mais austeras doutrinas, como a dos estoicos, não deixavam de enfatizar a necessidade dos

deveres para com a humanidade, com os concidadãos e com a família, denunciava-se atitudes egoístas, por exemplo⁷⁵.

Na concepção de Foucault, as exigências de austeridade na época do Império romano não seriam a manifestação de um “individualismo”, mas de um fenômeno de alcance histórico bem mais longo, que teve seu apogeu, no momento do desenvolvimento da “cultura de si”. Nesse momento, foram intensificadas as relações consigo mesmo.

Para ele a “cultura de si”, apesar de possuir uma longa história de práticas ao longo do pensamento ocidental, da Grécia ao Império romano, foram os primeiros dois séculos de nossa era que a caracterizaram naquilo que M. Foucault a compreende. Na cultura de si, a arte de existência, a *techne tou biou*, teria sido dominada pelo princípio do “cuidado de si”, que comandou e organizou sua prática:

é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira ‘cultura de si’. (FOUCAULT, 2011a, p. 50).

A “cultura de si” é compreendida por M. Foucault como esse momento em que o cuidado de si tomou um alcance maior e mais geral, abrangendo uma série de atitudes e comportamentos, impregnando uma forma de viver, constituindo uma prática social e dando lugar a relações interindividuais. Assim, o lento

⁷⁵ A propósito dos termos gerais do “individualismo”, Foucault distinguiu três elementos: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto atribuído ao indivíduo em sua singularidade e seu grau de independência em relação às instituições às quais está vinculado; a valorização da vida privada, isto é, a importância das relações familiares e das atividades domésticas; e a intensidade das relações consigo, ou seja, as formas nas quais se é chamado a tomar a si mesmo como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar a si mesmo, promovendo sua própria salvação. Essas três atitudes podem estar ligadas entre si, mas seus vínculos não são permanentes nem necessários.

desenvolvimento da arte de viver, a partir do cuidado de si, analisado desde a Grécia clássica, teve seu ápice nos dois primeiros séculos de nossa era.

Nesse período, as práticas de si foram uma forma ética que tinham por objetivo último atingir o domínio sobre si mesmo. Nesse “domínio de si” da ética antiga residia a forma do modelo jurídico da posse, dominar a si mesmo consistia em pertencer a si mesmo, ser dono de si. Segundo Foucault,

a experiência que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer (FOUCAULT, 2011a, p. 70).

Esse indivíduo não somente aceita a si mesmo e contenta-se com o que se é, mas tem prazer consigo mesmo. Para ele, Sêneca definiria o prazer como um estado no qual não há perturbação nem no corpo nem na alma, ele se definiria por não ser provocado por nada independente de si mesmo, e uma vez sendo instituído, não seria possível que algo exterior o atingisse.

Na epístola 23, das *Cartas morais a Lucílio*, Sêneca afirma no parágrafo 3:

aprenda a rejubilar-te. Agora pensas que eu, que te subtraio ao que é fortuito, que penso que as esperanças, distrações tão doces, devem ser evitadas, te privo de muitos prazeres? Muito pelo contrário, não quero que jamais te falte alegria. Quero que ela seja natural em tua morada: ela é natural se está ao menos dentro de ti. Outros contentamentos não preenchem o coração, relaxam a fronte, são frívolos. A menos que tu (...) suponhas que quem ri se rejubila: o espírito precisa estar disposto e confiante e sobranceiro a tudo (SÊNECA, 2016, p. 28-29).

E no parágrafo 6, ele aconselha:

Caríssimo Lucílio, eu te peço, faça a única coisa que pode garantir a tua felicidade: extirpa e esmaga essas coisas de esplendor extrínseco, que te são prometidas por outra pessoa ou que dependem de outra. Mira no verdadeiro bem e rejubila-te contigo. Ora, o que é esse 'contigo'? Tu mesmo e a melhor parte de ti (SÊNECA, 2016, p. 29).

O ápice da “elaboração de si” é marcado pela soberania de si, “soberania do indivíduo sobre si mesmo”, onde a experiência, na relação consigo mesmo assume não somente a forma da dominação, mas do gozo sem desejo e sem perturbação. Essa estrutura da cultura de si, cujo desenvolvimento aparece nos dois primeiros séculos, era a resposta de uma nova “estilística da existência”⁷⁶.

Compreendemos que Foucault, ao recuar até a ética das filosofias antigas buscou uma formulação sobre a constituição do sujeito que contribui ao desenvolvimento de uma história da subjetividade em moldes distintos daqueles formulados e dominados pelo cristianismo e pela modernidade racionalista e técnica. Seu estudo abala as estruturas da subjetividade tal como a conhecemos em seu modelo clássico, modelo consequente do domínio do “Conhece-te a ti mesmo” na filosofia Ocidental. As práticas de si da Antiguidade mostram que o

⁷⁶ P. Hadot concorda com M. Foucault que as práticas de si correspondem ao movimento de “converter-se” em direção a si mesmo, movimento no qual o indivíduo se liberta das superficialidades e futilidades do que lhe é exterior e concentra-se em si mesmo, observa-se, buscando ser o mestre de si mesmo e encontrar a felicidade em si mesmo e na sua independência. Mas para Hadot, esse movimento de interiorização é inseparável do movimento pelo qual se é levado a ultrapassar a si mesmo, movimento que consiste em tomar consciência de si como parte da Natureza, da Razão universal. De forma a considerar que a interiorização é, na verdade superação de si e universalização. Para ele “Há então uma identificação com um 'outro', que é a natureza, a Razão universal, presente em cada indivíduo” (HADOT, 2019, p. 297). De maneira semelhante, os modernos buscariam definir um modelo ético a partir desses princípios encontrados na filosofia da Antiguidade. Para ele, Foucault pecaria ao centrar sua preocupação sobre a cultura de si e o cuidado de si, definindo seu modelo ético como uma “estética da existência”, que recairia sob a forma de um “dandismo moral”. P. Hadot acredita na possibilidade para o homem moderno de operar um esforço para abrir-se para o universal, elevar-se a cima de si mesmo, mas não a possibilidade de viver a sabedoria dos Antigos.

sujeito foi pensado em termos de uma constituição, mediante um modo de viver, segundo uma arte, uma técnica. Essa forma de compreender a subjetividade consiste em partir de uma análise do cuidado de si na filosofia, partir da estética da existência. Considerando assim, a filosofia como uma preocupação sobre um conjunto de práticas que exercida “de si para si”, ao se relacionar com os outros e com a natureza, formula um caráter, uma constituição de si mesmo como sujeito ético-estético. Não se trataria por isso, nem de uma atualização da sabedoria dos filósofos da Antiguidade na contemporaneidade nem a busca obstinada pela elaboração de si por si, mediante uma atitude solipsista, mas contrariamente, a abertura filosófica para a ética, como aposta política e recurso de insubmissão voluntária às categorias jurídicas e cristãs.

A noção de conversão a si é, segundo Foucault, dentre as tecnologias do eu que o ocidente conheceu, uma das mais importantes⁷⁷.

⁷⁷ Não foi importante somente na religião cristã, mas na própria prática filosófica e na moral, tendo sido uma noção espetacular, porém dramática, no pensamento, na prática e na vida política a partir do século XIX. Foucault não desenvolve, mas sugere como problema de pesquisa investigar como esse elemento tradicional da tecnologia de si que é a conversão a si, veio atrelar-se ao domínio político e de que modo o elemento da conversão ligou-se “necessariamente, senão exclusivamente” a escolha revolucionária e a prática revolucionária. Seria necessário examinar como a noção de conversão foi anulada pela existência de um partido revolucionário e também de que modo foi feita a passagem do pertencimento a revolução para o esquema da conversão ao pertencimento a revolução por adesão a um partido. Ele afirma que: Será preciso um dia elaborar a história do que poderíamos chamar de subjetividade revolucionária. E o interessante é que no fundo (...) nem no decurso do que chamamos de Revolução inglesa, nem do que chamamos “a Revolução” na França em 1789, jamais teria havido alguma coisa que fosse da ordem da conversão. Parece-me que é a partir do século XIX (...) por volta de 1830-1840 e justamente em referência àquele acontecimento fundador, histórico-mítico que foi para o século XIX, a Revolução francesa, que se começou a definir esquemas de experiências individual e subjetiva que constituiriam na “conversão à revolução”. Parece-me ainda que não se pode compreender o que foi, ao longo do século XIX, a prática revolucionária, o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução, se não se levar em conta a noção, o esquema fundamental da conversão à revolução (FOUCAULT, 2011a, p. 188). Em seu tempo, Foucault sustenta que a experiência cotidiana dos indivíduos foi converter-se na renúncia da revolução, pois, “os grandes convertidos de hoje são os que já não creem na Revolução” afirma.

O tema da “conversão a si” não é uma novidade do período helenístico e romano. Como mostrou M. Foucault, esse tema possui uma longa tradição na história ocidental. Em *A hemenêutica do sujeito*, a partir da aula 10 de fevereiro, o filósofo dedicou pelo menos quatro aulas para tratar do tema. A conversão a si esteve presente no platonismo, pela noção de *epistrophé* e na espiritualidade cristã, pela noção de *metánoia*, e em todos os casos ela designava um sentido próprio, que doravante trataremos de forma breve.

Em Platão a *epistrophé* designava o movimento do desvio das aparências e do retorno a si, que ocorria quando o indivíduo percebia sua ignorância e tomava a decisão de cuidar de si mesmo, tornando-se capaz de retornar à essência da verdade e do Ser, através reminiscência. Como já vimos, em Platão há uma forte oposição entre este mundo e o outro mundo, e a noção de *epistrophé* é comandada tanto por essa oposição como pela liberação ou desprendimento da alma em relação ao corpo e pelo privilégio de conhecer, “Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é liberar-se” (FOUCAULT, 2011a, p. 189).

Por sua vez, a conversão a si no período helenístico e romano é diferente (com ressalva as filosofias neoplatônicas que se mantiveram fiéis a *epistrophé* platônica) na medida em que ocorre na própria imanência do mundo e do viver. A conversão helenística e romana não se move no eixo de oposição entre este mundo e o outro, o que não significa que não há oposição. Mas trata-se da transição, de um deslocamento daquilo que não depende de nós para o que depende de nós. É uma liberação no eixo da imanência, de acordo com Foucault. Não se concentra na liberação em relação ao corpo, mas no estabelecimento de uma relação adequada para consigo mesmo. Na conversão helenística e romana, o conhecimento não possui o papel fundamental que possuía na *epistrophé* platônica. O elemento essencial da conversão helenística e romana é o treino, e exercício, a *áskesis*, muito mais do que o conhecimento.

Ao remontar aos séculos III e IV de nossa era, M. Foucault resgata a noção da conversão cristã ou *metánoia*. Para ele, essa palavra significa duas coisas: penitência e mudança; mudança radical do pensamento e do espírito. A *metánoia* cristã caracteriza-se, primeiramente, por uma súbita mutação. O que significa que para haver mutação é necessário um acontecimento súbito que transforma de uma só vez o modo de ser do sujeito.

Em segundo lugar, a partir desse transtorno súbito ocorre a passagem de um tipo de ser a outro, sendo a passagem “da morte à vida, da mortalidade à

imortalidade, da obscuridade à luz, do reino do demônio ao de Deus” (FOUCAULT, 2011a, p. 190).

Em terceiro lugar, a *metánoia* exige que haja no interior mesmo do sujeito uma ruptura, que consiste na renúncia de si, no ato de morrer para si e renascer em outro eu e sob uma nova forma, totalmente diferente da forma anterior, seja com relação a seu modo de ser, seu *ethos*, seus hábitos.

No período da cultura de si houveram processos inteiramente diferentes desses que encontramos na conversão cristã. A primeira diferença descrita por Foucault se refere a ruptura. Para ele, na cultura de si, a conversão a si remete a uma ruptura que deve ser operada no entorno do eu, mas nunca no interior de si mesmo. Então a ruptura não se produz no eu, afirma Foucault, não é no interior de si mesmo que ocorrerá uma cisão na qual o “eu” se desprende de si, renuncia a si mesmo e renasce completamente diferente.

Para Sêneca estaria presente o sentido de ruptura na expressão “fugere a se: fugir, escapar de si mesmo (...) Não me contento em corrigir-me, tenho a impressão de que estou me transfigurando” (FOUCAULT, 2011a, p. 191). Uma série de termos remetem a essa ruptura do eu em relação ao resto das coisas.

Sobretudo os termos *phéúgein* (fuga) e *anakhóresis* (retiro), que possuem o sentido de recuo, quando por exemplo, um exército recua diante do inimigo; e de fuga, no sentido de um escravo que parte para o campo escapando da escravidão⁷⁸. Para Sêneca, a liberação do eu equivale a ruptura do eu em relação a todas as demais coisas, “ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu” (FOUCAULT, 2011a, p. 192).

A segunda diferença em relação à conversão cristã é que é em direção ao eu que se deve virar os olhos, mantendo o eu sob o olhar, sempre à vista. Marco

⁷⁸ Na aula do dia 10 de fevereiro Foucault escreve sobre a conversão helenística que, “Se existe ruptura – e ela existe – ela se dá em relação ao que cerca o eu. É em torno do eu, para que ele não seja escravo, dependente e cercado, que se deve operar essa ruptura” (FOUCAULT, 2011b, p. 191). Tal ruptura está em relação ao eu com tudo o mais e não corresponde a uma ruptura do eu consigo mesmo. Os termos utilizados para se referir a essa ruptura são “fuga” e “retiro”, sendo retiro, *anakhóresis*, que designa como já mencionamos, a fuga de um escravo que parte para o campo “escapando da sujeição e do *status* de escravo” (FOUCAULT, 2011b, p. 191). Não ser escravo de si mesmo e de suas paixões, já vimos que consistia numa finalidade para os gregos, de modo que toda ascética estava no âmbito não de uma ruptura, mas de uma transformação em relação a si mesmo.

Aurélio designa uma série de termos sobre isso, que se referem a necessidade de olhar-se, observar-se, “aplicar o espírito em si próprio” (FOUCAULT, 2011a, p. 192), tendo o eu ante os olhos.

Terceira diferença é que na cultura de si, “é preciso ir em direção ao eu como quem vai em direção a uma meta” e então não se refere simplesmente ao olhar, mas a um movimento do “ser inteiro” que deve ter o eu como único objetivo. “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” (FOUCAULT, 2011a, p. 192). Contudo, para Foucault não está claro nessas imagens do pensamento helenístico e romano se esse retorno ao eu se deve ao fato dele ser dado de antemão ou se ele é uma meta que devemos nos colocar, que por meio da sabedoria teríamos acesso.

A última diferença e característica da conversão helenística e romana é que, independente do eu no qual nos volvermos ser o eu no qual nos dirigimos é necessário estabelecer certas relações que caracterizam seu ponto de chegada e de realização.

A relação consigo mesmo por meio das práticas de si, possuem a forma de atos que tendem a proteger, defender, armar e equipar o eu.

Para Foucault a conversão dos séculos I e II está em exata oposição do que se transformou a conversão nos séculos III e IV, uma espécie de “transubjetivação”, definida pela ruptura no interior do eu. Nos primeiros séculos de nossa era, a conversão é um processo longo e contínuo, algo como uma “autossubjetivação” em que estaria em causa interrogar-se sobre a melhor maneira de fixar a si mesmo como objetivo, a fim de estabelecer uma relação adequada e plena consigo mesmo.

O termo *metánoia* já estava presente, de acordo com Foucault, nos textos da Grécia clássica, mas não tinha o mesmo sentido da conversão e sempre possuía um caráter negativo. Utilizava-se por exemplo do termo quando havia uma mudança de opinião, no sentido da persuasão. Assim, quando somos persuadidos por alguém, utilizamos o termo “*metanoéō*” (mudamos de opinião). O termo foi também utilizado para designar um remorso, como aparece em Tucídides, livro III. Em Epicteto há a ideia de expulsar os julgamentos errôneos, para que não sejamos abrigados a nos censurar e nos arrepender por eles, ele diz que “Seríamos obrigados a nos arrepender: *metanoéōn*” (FOUCAULT, 2011a, p. 193).

Em seu *Manual* está presente a passagem em que Epicteto diz que “não devemos nos deixar levar pelo gênero de prazeres que depois provocariam arrependimento (*metánoia*)”. Em Marco Aurélio há a mesma ideia de que para cada ação devemos perguntar se não nos arrependeríamos. E isso porque para eles, o arrependimento é algo a ser evitado, e é por isso que há coisas e prazeres que é melhor evitar-se.

O sentido positivo atribuído a conversão como *metánoia*, como ruptura consigo e renovação de si, aparece bem mais tarde, nos séculos III em diante. Mas o sentido de *metánoia* está presente também no vocábulo filosófico. Nos textos pitagóricos de Hierocles, ele afirma que a *metánoia* é o início da filosofia, “é a fuga de toda ação e discurso desarrazoados; e é a preparação primordial para uma vida sem remorsos” (FOUCAULT, 2011a, p. 194). Esse seria então o sentido novo de *metánoia*, sentido que foi parcialmente elaborado pelos cristãos, “ideia de uma *metánoia* como mudança, reversão, modificação do ser do sujeito e acesso a uma vida onde não há remorsos” (FOUCAULT, 2011a, p. 194)⁷⁹.

⁷⁹ Tanto a noção de *epistrophé* como a de *metánoia* são tomadas por Foucault a partir de Pierre Hadot, em seu texto de título *Epistrophé et metánoia* na ocasião de um congresso de filosofia em Bruxelas em 1953: A *epistrophé*, diz ele, é uma noção, uma experiência da conversão que implica o retorno da alma em direção a sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser e se recoloca no movimento eterno do ser (...) Abrimos os olhos, descobrimos a luz e retornamos à própria fonte da luz que, ao mesmo tempo, é a fonte do ser (...). Quanto a *metánoia* (...) trata-se de uma reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de procriação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo e de renúncia a si. *Epistrophé* e *metánoia* (...) são apresentadas como uma polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidentais (FOUCAULT, 2011a, p. 195). Todavia, Foucault não compreende que a partir dessas duas noções diacrônicas seria possível entender exatamente o que se passou do período que vai de Platão ao cristianismo. Segundo Foucault fora das correntes platônicas e pitagórico-platônicas a noção de *epistrophé* teria sido profundamente modificada, foi o que tentaram pelo menos o pensamento epicurista, cínico e estoico, pensar diferentemente essa conversão. E no período helenístico e romano também houve um esquema muito diferente para pensar a conversão a si fora do sentido

cristão de *metánoia*.

Entre a *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã, a conversão a si da cultura de si foi marcada pela conversão do olhar. A noção de voltar o olhar sobre si possui uma relação próxima com o conhecimento de si, porém muito diferente dos extremos, platônico e religioso-cristão. M. Foucault pergunta: quando Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio estabelecem como imperativo “olha-te a ti mesmo”, eles estariam próximos de Platão, do olhar platônico, “olha-te para descobrir em ti as sementes da verdade”, ou estariam mais próximos do sentido monástico, no qual “deves olhar-te a fim de detectar em ti os vestígios da concupiscência e (...) explorar os segredos da tua consciência”? Para Foucault o imperativo de volver o olhar sobre si, nos primeiros dois séculos de nossa era, possui um sentido ainda particular, que não se refere nem ao conhecimento de si platônico, nem ao exame de si, da espiritualidade monástica.

Voltar o olhar para si significa “desviá-lo dos outros (...) desviá-lo das coisas do mundo” (FOUCAULT, 2011a, p. 196). Ou seja, é preciso desviar o olhar da agitação cotidiana, da curiosidade que nos leva ao interesse pelo outro. Segundo Foucault, em seu *Tratado da curiosidade* Plutarco definiu a curiosidade no seguinte sentido: “É o desejo, o prazer de saber dos males dos outros, do que se passa de ruim com ele. É interessar-se pelo que não vai bem com os outros. Interessar-se por seus defeitos. Sentir prazer em conhecer as faltas que eles cometem”, por isso Plutarco recomenda: “não sejas curioso”. No lugar de ocupar-te com os desejos dos outros ocupa-te com os teus próprios, com tuas faltas e com teus defeitos.

Em Plutarco, o desvio de olhar, dos outros para si mesmo, não consistiria em substituir o outro por si, como objeto de conhecimento possível ou necessário. Mas no lugar disso, voltar o olhar para pelo menos três domínios: estudar os segredos da natureza; ler a história escrita pelos historiadores; e por fim, retirar-se para o campo e sentir prazer com o que é calmo e nos dá prazer e podemos assisti-lo como um espetáculo. Então, a curiosidade pelos outros deve ser substituída, pelos segredos da natureza, pela história e pela tranquilidade da vida campestre.

Para além disso, Plutarco ainda proporia uma série de “exercícios anticuriosidade”. Entre eles, os exercícios de memória, no qual deve-se ao longo do dia lembrar as leituras que se fez e recitá-las de cor. Também fazer caminhadas, mas sem olhar para os lados, para não haver distrações, mas como cães em coleiras, andar em linha reta, sempre em frente. E também testar o

domínio pelas paixões, pondo a sua frente coisas nas quais deve ser capaz de recusar. Esses exercícios anticuriosidade são formas de concentra-se em si mesmo, mas não de decifrar-se.

Segundo Foucault trata-se de um;

Exercício de concentração do sujeito, exercício pelo qual ele reconduz toda a atividade e toda a atenção para a tensão que o encaminha à sua meta, não se trata, absolutamente, de descerrar o sujeito como um campo de conhecimentos, realizando sua exegese e sua decifração (FOUCAULT, 2011a, p. 199).

Marco Aurélio, no mesmo sentido, se oporia a essa curiosidade, “é para não se deixar levar pelo turbilhão de pensamentos fúteis e maldosos. Se é preciso desviar-se dos outros, é para melhor escutar unicamente o guia interior” (FOUCAULT, 2011a, p. 199). Em oposição a curiosidade malévola em relação aos outros, a inversão do olhar não resulta na constituição de si como objeto de conhecimento, mas nessa concentração, trata-se de olhar para a sua meta, tendo-a diante dos olhos e tendo consciência do que é necessário para atingi-la e das possibilidades que temos para isso. Para Foucault,

Não se trata de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência permanente e sempre atenta dessa tensão com a qual nos dirigimos à nossa meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto (...) não de um saber de decifração, mas de uma consciência, uma vigilância, uma atenção (FOUCAULT, 2011a, p. 200).

Não se trata de uma “decifração de si”, como na espiritualidade monástica, mas na construção de um vazio em torno de si e no pensar sobre a meta – relação de si mesmo e meta – é nessa trajetória que se deve concentrar a atenção. É o tema desse retorno a si, desse olhar que antes voltava-se para os outros que deve ser reconduzido a si mesmo – não como um objeto de

conhecimento, mas como distância para consigo enquanto se é sujeito de uma ação que dispõe de meios para atingi-la.

M. Foucault tratou do tema da “conversão a si”, como uma noção indispensável na prática de si, dos dois primeiros séculos de nossa era. Esse tema foi tratado, como vimos, em relação a duas noções que igualmente possuíam o sentido da conversão, porém de uma maneira muito diferente do sentido filosófico atribuído a ela, fora do platonismo e do cristianismo.

Na primeira hora de aula do dia 10 de fevereiro, Michel Foucault abordou o aspecto da “conversão a si” referente ao movimento de desviar o nosso olhar sobre vida dos outros, para ser capaz de conduzir a si mesmo. Na segunda hora dessa aula, o autor abordou o movimento do desvio do olhar sobre o mundo para conduzir a si mesmo, como veremos.

No *Fedro*, Sócrates indagava se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens, e ele escolhia o conhecimento dos homens. Antístenes, contemporâneo a Sócrates e mestre de Diógenes de Sínope, rejeitava tanto a lógica quanto a filosofia e queria conservar apenas a ética. Para ele, o mais importante “não é conhecer os segredos do mundo e da natureza, mas conhecer o próprio homem” (FOUCAULT, 2011a, p. 206). Essa visão foi bastante propagada entre os filósofos cínicos, epicuristas e estoicos.

Em relação aos filósofos cínicos ou ao cinismo, é mais complicado definir a relação entre o conhecimento do mundo e o conhecimento de si, isto é, a conversão e o retorno a si. Foucault estudou sobre o cinismo através de elementos indiretos, transmitidos por outros filósofos, como por exemplo Diógenes Laércio. Este autor, em *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* ao escrever a vida de Diógenes, conta que este cínico foi preceptor dos filhos de certo Xeníades, e que fez com que eles aprendessem poesia, ciência, literatura, assim como os próprios escritos do cínico Diógenes. Fazendo-as decorar aquilo que liam, memorizando o aprendido, para terem na memória, lembranças durante toda a vida.

No Império romano, Sêneca, em *De beneficiis*, citaria um texto de Demétrius, filósofo cínico. Segundo ele, Demétrius dizia que era preciso “guardar na mente a imagem e o modelo do atleta”.

Segundo Foucault, a imagem do atleta, foi constante durante a Antiguidade, mas entre os cínicos ela foi mais importante que entre as demais filosofias. Eles consideravam um bom atleta quem conhecia apenas os gestos que

eram frequentes na luta. Assim, dada a familiaridade desses gestos, eles estavam sempre à disposição e podiam recorrer a eles sempre que necessário.

Para Sêneca, Demetrius apresenta, segundo Foucault, uma lista do que é considerado inútil e útil ao conhecimento:

No que é inútil conhecer, temos a causa dos maremotos, a causa do ritmo dos sete anos que cadenciarão a vida humana, a causa das ilusões de ótica, o motivo de haver gêmeos e o paradoxo de haver duas existências diferentes e nascidas sob o mesmo signo, etc. Vemos bem que tudo o que é inútil conhecer não são coisas afastadas pertencentes a um mundo afastado (...) o que as tornará inúteis, é que se trata (...) de conhecimento pelas causas (...). E para Demetrius se a natureza tivesse considerado que essas causas, de um modo ou de outro, poderiam ser importantes para a existência e para o conhecimento humanos (...) ela as teria tornado visíveis. Se as ocultou (...) é meramente porque (...) não era útil conhecer a causa destas coisas (FOUCAULT, 2011a, p. 208-9).

Demétrius não sustentou que o conhecimento destas coisas é puramente inútil e que não deveríamos tê-lo, mas que esse tipo de conhecimento é apenas “ornamental”, suplementar, e nesse sentido, é inútil para uma maneira de conhecer mais necessária, que seria a compreensão de que “há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho da virtude, (...) que o mundo é um habitat comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir essa comunidade” (FOUCAULT, 2011a, p. 209-10).

Demetrius não define o conhecimento útil como aquilo que a espiritualidade cristã chamou de “segredos da consciência”, então para ele, não é necessário negligenciar o conhecimento do mundo exterior a fim de saber exatamente quem se é. Ele não defende o exame de consciência nem cria uma teoria da alma, ele se refere ao conhecimento do mundo em geral e dos homens, uns em relação aos outros. Ele põe dois modos de saber: um pelas causas “inúteis” e outro tipo que ele considera como um saber relacional, que consiste em,

ao considerar os homens, a natureza, o mundo e o *kósmos* ter em vista por um lado, os deuses, os homens, o mundo e as coisas do mundo e por outro lado, a si mesmos. Sendo o “si” o ponto recorrente e constante de todas essas relações.

Assim, é nesse campo de relação, entre nós e todas as coisas do mundo, que o saber irá se desenvolver. Os conhecimentos úteis em Demétrius são princípios de verdade, e apresentam-se como prescrições. São princípios porque se tratam de enunciados de verdade a partir dos quais os outros enunciados podem ser deduzidos e também porque se tratam de preceitos de conduta, os quais é necessário submeter-se. Assim, o conhecimento necessário é o conhecimento das relações do sujeito com o mundo que o cerca. Esse tipo de conhecimento no sujeito, tem como efeito o estado de calma no qual o ser do sujeito encontra-se transformado.

Para cínicos como Demétrius, o conhecimento de tipo relacional está em oposição ao conhecimento que serve de “ornamento”. O ornamento da cultura pode ser verdadeiro, mas não altera o modo de ser do sujeito. Os conhecimentos que Demétrius considera “inúteis” são conhecimentos causais, que não podem se transformar em prescrições, não possuem efeito sobre o modo de ser do sujeito. Por outro lado, o modo de conhecimento valorizado por ele é aquele que considera as coisas do mundo relativamente a nós, e são capazes de serem transcritos em prescrições, de modo a modificar aquilo que somos, isto é, nosso estado de sujeito.

Para Foucault, esta é uma das caracterizações mais claras do traço geral do que foi a ética da verdade nas escolas filosóficas. Nelas, o ponto de diferenciação ou de fronteira não está no que diz respeito ao mundo e no que diz respeito ao homem, mas na relação de efeito do conhecimento que temos do mundo na natureza do sujeito que somos, nossa maneira de agir e nosso *ethos*.

Possuía o sentido da palavra *Ethopoieîn*, que significava para os gregos o fato de fazer o *ethos*, produzi-lo e transformar a maneira de agir e de ser, o modo de existência. *Ethpoiós* era a qualidade de transformar o modo de ser do indivíduo. De modo que o que marcaria a distinção entre um conhecimento útil e um inútil seria o caráter *ethopoético* do saber, sua capacidade de transformar o modo de ser do sujeito. Assim eles definem:

O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e

prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 212).

Assim, a análise de Demétrius é empírica, segundo Foucault: ele opõe duas modalidades de saber, ou seja, um saber ornamental, próprio de quem é “homem cultivado” e um saber útil para quem deve cultivar o próprio eu e estabelecer-se como objetivo de vida.

Por sua vez, os epicuristas conhecem a noção de *physiología* (fisiologia), a partir da qual concebem um modo de funcionamento do saber, capaz de ser qualificado como ‘etopético’, isto é, envolvido na constituição do *ethos*. De acordo com os estudos de Foucault sobre o epicurismo, o conhecimento da natureza é chamado por eles de fisiologia. Das *Sentenças Vaticanas* de Epicuro, Foucault cita:

‘O estudo da natureza (*physiología*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens altivos e independentes, que se orgulham dos seus próprios bens, não dos que advem das circunstâncias’ (FOUCAULT, 2011a, p. 213).

Nesse texto, Epicuro opõe o saber da cultura (*paideia*) ao saber da natureza (*physiología*). Para Epicuro, a *paideia* tem a finalidade de ostentação e de glória, sendo um tipo de saber entre as pessoas que querem construir uma reputação, mas que não se baseia em nada sólido. A *paideia* está presente em pessoas que são “artistas do verbo”, trabalham não para elas mesmas, mas para vender e obter lucro, essas pessoas são ‘fazedores de palavras’ que não possuem nenhum compromisso com o *lógos* ou com o arcabouço racional do discurso. Elas ostentam e são apreciadas pelas massas, mas não estão comprometidas com a “verdade honesta”.

Contrário a essa ideia, Epicuro sustenta que “é preciso filosofar para si mesmo e não para a Hélade” (FOUCAULT, 2011a, p. 214). Ele está se referindo ao conjunto de pessoas que aparentam estar envolvidas com a prática de si, no entanto, quando aprendem algo e o mostram estão apenas interessados em ser admirados.

Na Grécia o termo *paideia* possuiria conotação positiva, referia-se a certa “cultura geral necessária ao homem livre”, sendo precisamente esta que Epicuro

designa como “cultura de fanfarrões” por possuir como única meta, a apreciação pelas massas.

Diferentemente, a fisiologia, prepara o sujeito. O termo utilizado é *paraskeuê*, que como vimos outrora, significa uma equipagem, uma preparação da alma e do sujeito na qual ambos estarão armados para todas as circunstâncias da vida. A fisiologia teria como função, preparar e dotar a alma do sujeito de um equipamento necessário para enfrentar o combate, o seu objetivo e a sua vitória. Como consequência, a fisiologia constituiria “homens ativos e independentes”. Por meio dela, os homens não temeriam mais os deuses, pois teriam ousadia e coragem para enfrentar os perigos da vida e autoridade para determinar a sua lei. Se tornariam, assim, independentes (*autarkeis*), sendo necessário para eles apenas a si próprios e ao mesmo tempo encontrariam na relação consigo a possibilidade de sentir prazer. A fisiologia teria também como efeito permitir ao indivíduo orgulhar-se dos próprios bens, e não dos que advêm das circunstâncias. Estabelecendo apenas o que depende de si mesmo, tendo orgulho e satisfação no fato de reconhecer o que depende de si. A fisiologia seria “o conhecimento da natureza (...) enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 215). Ela não se definiria como setor do saber, mas seria capaz de transformar o sujeito, que antes era cheio de temores, em um sujeito livre que encontraria em si mesmo a possibilidade para seu próprio deleite e tranquilidade.

Segundo Foucault, em outra sentença vaticana, Epicuro diz

‘De minha parte, usando a liberdade de palavra de quem estuda a natureza, preferiria dizer profeticamente as coisas úteis a todos os homens, ainda que ninguém pudesse compreender-me’ (FOUCAULT, 2011a, p. 215).

A “liberdade de palavra” que vemos aqui, designa o termo *parresía*, segundo Foucault, e ela não significa essencialmente franqueza e liberdade de palavra, mas se refere a um termo técnico utilizado pelo mestre, no trabalho realizado com o discípulo, no qual ele utiliza como lhe convém as coisas verdadeiras que ele conhece, no trabalho de transformação de seu discípulo.

A *parresía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre

mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação (...) do sujeito (FOUCAULT, 2011b, p. 216).

Epicuro não distingui o conhecimento útil e o conhecimento inútil, mas ele concebe a forma fisiológica do saber. Para ele,

O conhecimento dos meteoros, o conhecimento das coisas do mundo, o conhecimento do céu e da terra, o mais especulativo conhecimento da física, nada é recusado, longe disso. Mas eles são de tal modo apresentados e modalizados na *physiologia*, que o saber do mundo constitui, na prática do sujeito sobre si mesmo, um elemento pertinente, elemento efetivo e eficaz na transformação do sujeito por ele mesmo (FOUCAULT, 2011a, p. 216).

Os epicuristas, segundo Foucault, não veem oposição entre o saber das coisas e o saber de si mesmo, entre o saber da natureza e o saber do ser humano. Para eles, o saber não visa capturar a alma ou o eu como um objeto de conhecimento, o saber se reporta às coisas do mundo, aos deuses e ao homem e tem por função modificar o sujeito.

Para Foucault, de maneira geral, há entre os filósofos estoicos, cínicos e epicuristas certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação de todos os conhecimentos, saberes, técnicas e preceitos que concernem à vida humana. Para ele, a ideia de que “todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à arte de viver, é um tema tanto estoico quanto epicurista ou cínico” (FOUCAULT, 2011a, p. 232). Com exceção de Ariston de Quíros, discípulo dissidente de Zenão, advindo de uma corrente ‘herética’ do estoicismo, era quem de acordo com Diógenes Laercio, rejeitava a lógica e a física⁸⁰.

⁸⁰ Segundo Foucault, em *De tranquillitate*, Sêneca dirigiu uma crítica a biblioteca de Alexandria, afirmando que os milhares de livros que lá estavam pretendiam apenas

Interessado pelas *Questões naturais*, de Sêneca, Foucault vê nesse texto, que possui a forma de um saber enciclopédico do mundo, um valor positivo conferido ao estoicismo, que afirmava, “a necessidade de voltar o olhar para si mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 233). A referida obra de Sêneca foi escrita durante o retiro do filósofo, momento no qual ele escreve muitas cartas a Lucílio, cartas de direção individual e espiritual, época também em que Sêneca escreve um tratado sobre a moral.

Segundo Foucault, *Questões naturais* constitui um imenso percurso do mundo, que abrange o céu e a terra, a trajetória dos planetas a geografia dos rios, explicações sobre os raios e meteoros, “o primeiro livro trata do céu; o segundo, do ar; o terceiro e o quarto, dos rios e das águas; o quinto, do vento; o sexto, da terra; e o sétimo (...) dos meteoros” (FOUCAULT, 2011a, p. 234). Nele, Sêneca indagou pelo motivo que o levou a escrever um livro que parecia estar muito distante de nós, um texto no qual ele mesmo afirmou: “estou percorrendo o mundo, estou buscando suas causas e segredos” (FOUCAULT, 2011a, p. 234). M. Foucault destacou quatro pontos nesse texto.

Em primeiro lugar, o tema da “velhice”. Para Sêneca, e de modo geral, para os estoicos, era preciso apressar-se para chegar ao ponto em que a vida consumaria sua plenitude. Para ele, era “preciso atravessar a própria vida com a maior presteza, em uma pincelada, a fim de alcançar aquele ponto ideal da velhice ideal” (FOUCAULT, 2011a, p. 235). Como Sêneca já estava velho e perdeu muito tempo de sua vida com “saberes inúteis” foi preciso se apressar para que o espírito

satisfazer as vaidades do rei: Quarenta mil volumes foram queimados em Alexandria. Que outros exaltem esse monumento de magnanimidade real, como Tito Lívio, que o chama de obra-prima do gosto e das solitudes dos reis. Não vejo aí nem gosto nem solicitude, mas uma orgia de literatura; e me equivoque quando digo literatura, pois o cuidado com as letras em nada conta: essas belas coleções eram constituídas apenas para exibição (Sêneca, A tranquilidade da alma, IX, 5) (FOUCAULT, 2011a, p. 240). Assim como nas *Cartas a Lucílio*, Sêneca recomendou não ler demasiadamente, não dispersar a curiosidade, mas ler apenas alguns livros, e desses livros alguns aforismos, e meditar sobre eles. Pois, “Essa meditação, esse exercício do pensamento sobre a verdade (...) não se faz através de um percurso cultural pelo saber em geral. Faz-se (...) a partir de sentenças, de proposições que são, ao mesmo tempo, (...) afirmação e prescrição” (FOUCAULT, 2011b, p. 233). Assim, a reflexão filosófica não constituiu, segundo o autor, um campo cultural a ser percorrido através de todo um saber, mas um âmbito mais específico.

se ocupasse inteiramente consigo mesmo, se desocupando para si mesmo, “É preciso (...) volver o olhar para a contemplação de si, no movimento mesmo da fuga (...) da fuga do tempo” (FOUCAULT, 2011a, p. 235).

Para Sêneca deveríamos nos afastar do saber histórico, mas não do saber da natureza. Para ele, “no lugar de narrar as paixões dos outros, como fazem os historiadores, seria bem preferível superar e vencer nossas próprias paixões” (FOUCAULT, 2011a, p. 236).

Na terceira parte do texto seu texto, Sêneca tratou sobre o triunfo sobre os vícios: “O que há de grande aqui embaixo (...) é ter visto todo esse mundo com os olhos do espírito, é ter obtido o mais belo triunfo, o triunfo sobre os vícios” (FOUCAULT, 2011a, p. 237). O conhecimento da natureza, na moral estoica, é o conhecimento da totalidade do mundo, sendo possível chegar a si mesmo percorrendo o ciclo do mundo, de modo a efetivar a moral.

Nas *Questões naturais* de Sêneca, Foucault ressalta também o papel da liberdade. Para Sêneca é preciso percorrer o mundo, pois “Quando se está velho é preciso ocupar-se com o domínio de si [que significa] vencer as próprias paixões, estar firme diante da adversidade, resistir a tentação, fixar-se como objetivo o próprio espírito e estar preparado para morrer” (FOUCAULT, 2011a, p. 243). E ainda no final ele diz “O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito a cidade, mas por direito de natureza” (FOUCAULT, 2011a, p. 243).

A liberdade em Sêneca consiste, segundo Foucault, na fuga da escravidão. A liberdade é dada ao praticar esses diferentes exercícios sobre si, fixando-se um objetivo e meditando sobre a morte. Para Sêneca, é preciso libertar o eu de tudo o que pode sujeitá-lo, é necessário, assim, lutar contra a servidão a si. Ele diz que: “ser livre é fugir da servidão a si mesmo (...) ser escravo de si (...) é a mais pesada de todas as servidões” (FOUCAULT, 2011a, p. 245).

Seria possível lutar contra a servidão sob duas condições: primeiro, não exigir muito de si. Não impor sobre si uma série de obrigações que compete apenas a vida ativa tradicional, como exigir penas e labor no trabalho e nos negócios, como explorar as terras e reclamar nas assembleias políticas. E em segundo não se atribuir uma recompensa pelo trabalho feito. A servidão a si é vazia, explica Foucault, como uma espécie de obrigação-endividamento para consigo, sendo desse tipo de relação consigo que precisamos nos libertar e o conhecimento sobre a natureza nos tornaria capaz.

Há em Sêneca a ideia de uma “visão do alto” sobre nós mesmos. Para ele, a visão do alto engloba o mundo no qual fazemos parte, assegurando, assim, a liberdade do sujeito no seu próprio mundo. Esse tema é muito diferente do tema platônico, por exemplo, pois em Sêneca trata-se de um plano imanente ao próprio sujeito e segundo Foucault é “umas das mais fundamentais formas de experiência espiritual encontrada na cultura ocidental” (FOUCAULT, 2011a, p. 253). Nesse tema, faz-se presente um certo “pessimismo” em Sêneca, que é apresentado por Foucault por meio do texto *Consolação a Marcia*, no qual Sêneca sustenta que a única escolha a ser feita é pesar o que se quer.

Mostramos-lhe o mundo não para que possa escolher (...) mostramos-lhe o mundo precisamente para que compreenda que não tem escolha, e que nada se pode escolher se não se escolhe o resto, que há somente um mundo, um único mundo possível, e que é a ele que se está ligado. O único ponto de escolha é: ‘Delibera contigo mesmo e pesa bem o que queres. Uma vez tendo entrado nesta vida de maravilhas, é por ela que deverás sair’. O único ponto de escolha que é dado à alma (...) é (...) delibera se queres entrar ou sair, ou seja, se queres viver ou não (FOUCAULT, 2011a, p. 255).

Foucault mostrou que, a articulação entre o princípio “voltar o olhar sobre si mesmo” e a necessidade de converter-se a si e igualmente conhecer o mundo, dava lugar a “espiritualização do saber do mundo”, não conduzia a uma desqualificação do saber do mundo, nem era compreendida como uma decifração da interioridade do mundo interior. Em Marco Aurélio, textos mais tardios que os de Sêneca, a imagem correlata é um pouco diferente.

Para Marco Aurélio não se trataria de subir acima de si no mundo, como a imagem de Sêneca, mas do sujeito que se debruça no interior das coisas para apreender o mais fino grão. É, portanto, um movimento em que partindo do ponto em que se está no mundo, entranha-se em seu interior. No livro de Pierre Hadot, *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*, parte dedicada aos exercícios em Marco Aurélio, o autor aborda o vínculo entre os princípios que devemos ter no espírito e a forma de vinculá-los entre si.

Primeiro momento desses exercícios é dar uma descrição de tudo o que aparece no espírito, fazer a imagem para um trabalho de definição e descrição. A segunda fase do exercício é medir o valor do objeto descrito. Para Marco Aurélio, a meta desse exercício é “tornar a alma grande”, isto é, passar para um estado no qual o sujeito reconhece a si mesmo como independente dos laços e das servidões que suas opiniões se submeteram. Tornar a alma grande é para ele libertar a alma do que a limita, fixa, envolve-a, e ao mesmo tempo encontrar assim, sua destinação, sua verdadeira natureza, sua adequação a razão geral do mundo. Tanto Sêneca como Marco Aurélio não estão em face um saber contra o mundo em seu saber espiritual, mas diante de uma modalização do saber.

Tanto em Sêneca como em Marco Aurélio, trata-se de um deslocamento, seja subir ao alto de si mesmo, seja descer no mais ínfimo das coisas, de qualquer maneira não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber como convém. Após esse deslocamento, o sujeito pode ao mesmo tempo apreender a realidade das coisas e o seu valor. O ‘valor’, não é mais que a compreensão de sua relação e dimensão própria no interior do mundo, assim como sua relação, seu poder real sobre o sujeito humano, enquanto ele é livre. Assim, trata-se para o sujeito de ver a si mesmo, apreendendo-se em sua realidade. E o efeito desse saber sobre o sujeito é assegurar que o sujeito encontre não apenas sua liberdade, mas sua felicidade.

Segundo Foucault, nos séculos XVI-XVII o saber de conhecimento recobriu o saber de espiritualidade, mas não sem antes ter dele retomado alguns elementos, sendo possível encontrar em Descartes, Pascal e Espinosa a passagem desse saber de espiritualidade para o saber de conhecimento. A figura histórica do Fausto, por exemplo, do século XVI ao final do século XVIII, isto é, a partir do momento em que o saber de conhecimento começa a fazer valer seus direitos sobre o saber de espiritualidade, foi a figura que representou “os poderes, encantamentos e perigos do saber de espiritualidade”. Afirma Foucault:

Leia-se o começo do Fausto de Goethe, o famoso monólogo de Fausto logo no início da primeira parte, e se encontrará ali precisamente os elementos mais fundamentais do saber espiritual, precisamente as figuras desse saber que sobe até o topo do mundo, que apreende todos os seus elementos, que o atravessa de lado a lado, conhece seu segredo,

mergulha até em seus elementos e, ao mesmo tempo, transfigura o sujeito e lhe traz a felicidade (FOUCAULT, 2011a, p. 277).

O que Fausto pede não são saberes de conhecimento, da filosofia, da jurisprudência, da medicina ou da teologia, pois estes não podem operar a transfiguração do sujeito, por isso ele pede valores e efeitos espirituais. Citação trazida por Foucault, diz o seguinte:

'Nada temo do diabo, nem do inferno; mas também toda a alegria me foi tirada (por esse saber). Doravante só me resta lançar-me na magia (dobra do saber de conhecimento sobre o saber de espiritualidade) Oh! Se a força do espírito e da palavra me desvelasse os segredos que ignoro, e se eu já não fosse obrigado a dizer penosamente o que não sei; se enfim, eu pudesse conhecer tudo o que o mundo esconde nele mesmo, e, sem me apegar por demais a palavras inúteis, ver o que contém a natureza de secreta energia e sementes eternas! Astro de luz prateada, lua silenciosa, digna-te pela última vez lançar um olhar sobre minha dor! (...) Tão frequentemente velei a noite junto dessa mesa! É então que tu me aparecias sobre tantos livros e papéis, melancolia amiga! Ah! Não pude, sob tua doce claridade, escalar as altas montanhas, errar nas cavernas com os espíritos, dançar sobre a relva pálida das pradarias, esquecer todas as misérias da ciência, e banhar-me rejuvenescido no frescor de teu orvalho' (FOUCAULT, 2011a, p. 278).⁸¹

Para Foucault esta seria a última formulação nostálgica de um saber de espiritualidade, que desaparece após a *Aufklärung* e o nascimento de um saber de conhecimento.

⁸¹ Cf. GOETHE, 2016, p. 63.

2.5 AS PRÁTICAS OPERATÓRIAS: A QUESTÃO DA *ASKESIS*

Na seção anterior vimos como a conversão a si se desenvolveu a partir do problema específico do conhecimento do mundo, no qual Foucault mostrou a partir das práticas de si do período greco-romano que o conhecimento do mundo, sobretudo o conhecimento da natureza, foi fundamental para o estabelecimento de uma relação adequada e segura consigo mesmo.

No cinismo da época do Império romano, vimos que a distinção entre um tipo útil e um tipo inútil de conhecimento, a partir de Demétrios, concebia o “útil” como todo o saber que se relaciona diretamente com a vida do indivíduo – seu modo de agir, em oposição ao saber sobre as causas do mundo.

Quanto aos epicuristas, não distinguiram propriamente um tipo de saber, mas se apoiaram em uma fisiologia, isto é, um saber sobre a natureza que estava em exato oposto de um saber ornamental, definido pela *paideia*.

Por seu lado, estoicos como Sêneca e Marco Aurélio, pelo princípio da “volta do olhar sobre si mesmo”, compreenderam a conversão a si como um saber sobre o mundo, que se tornava um saber espiritualizado.

Na segunda hora de aula do dia 24 de fevereiro, Foucault passou do problema do conhecimento do mundo (*máthesis*) para a questão do exercício de si (*áskesis*). Da investigação sobre a espiritualidade dos séculos I e II ao tema da conversão a si em relação ao conhecimento do mundo, Foucault apresentou nessa aula a conversão a si sob o ângulo de sua relação com as práticas operatórias, através da seguinte pergunta: Qual é o tipo de ação, de atividade, de prática de si sobre si que implica a conversão a si? “Qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si?” (FOUCAULT, 2011a, p. 281).

A *áskesis* grega não é nada mais do que a ascese, compreendida enquanto exercício de si sobre si. Segundo M. Foucault essa noção foi encontrada no texto *Peri askéseos (Da ascese, do exercício)* escrito pelo estoico romano Musonius Rufus. Este autor comparava a aquisição da virtude com a da medicina ou da música. Perguntava se a virtude era adquirida da mesma forma que o conhecimento da medicina ou da música. Para ele a aquisição da virtude exigia duas condições: um saber teórico e um saber prático, cujo verbo por ele empregado era *gymnázesthai*, que significava “fazer ginástica”. Para ele,

a virtude (...) não é somente uma ciência teórica, mas também um saber prático como a medicina e a música. Portanto, assim como o médico e o músico não devem somente ter assumido os princípios de sua arte, mas também ter se exercitado a agir segundo esses princípios, assim também aquele que quer ser um homem virtuoso não deve somente ter aprendido a fundo todos os conhecimentos que levam a virtude, mas também ter se exercitado segundo esses conhecimentos com zelo e laboriosamente (FOUCAULT, 2011a, p. 292).

Segundo Foucault, essa ideia, contudo, está presente bem antes de Musonius Rufus, pois os pitagóricos mais antigos já a haviam formulado, e também Platão, e os cínicos⁸² que haviam insistido muito mais nos exercícios práticos do que no conhecimento teórico. A ideia, portanto, de uma prática de si, no mundo antigo já era bastante tradicional na filosofia. Foucault ressalta que a prática de si dos dois primeiros séculos apresentaram-se, após uma longa história desse termo, inserida em uma cultura de si, possuindo uma grande riqueza de detalhes, que na época anterior era mais difícil de visualizar, mas ela não apresentava sem dúvida uma ruptura de continuidade com a época anterior, mas peculiaridades próprias.

Na seção anterior, vimos que no tema da conversão a si, a *máthesis* dizia respeito ao conhecimento de si, que era conhecimento do mundo, e estava inserida na instância da verdade. Tratava-se de um saber que era de tal forma como uma conversão em si mesmo.

Por outro lado, o tema da conversão a si em relação a *áskesis*, a prática de si, está numa ordem de coisas que não é propriamente a da verdade, mas das regras e dos códigos, mais precisamente no âmbito da lei. Para Foucault, “Não encontraremos, no princípio fundador dessa *áskesis*, dessa prática de si por si (...) a instância fundadora e primeira da lei? ” (FOUCAULT, 2011b, p. 282). Mas no mundo antigo, helenístico e romano, não se tratava fundamentalmente do efeito de uma obediência à lei.

A *áskesis* não se estabeleceu, nem desenvolveu suas técnicas por referência a uma instância como a da lei, mas antes uma prática da verdade,

⁸² cf. o tema da ascese cínica em *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laercios, p. 170.

Segundo Foucault, “A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 283).

Ao apresentar os elementos da cultura de si do período helenístico e romano, Foucault mostrou que na questão da relação entre o sujeito e o conhecimento, não estava em questão saber se o sujeito era objetivável. Tratava-se de flexionar o saber sobre o mundo, de maneira que ele tomasse certa forma e valor espirituais para o sujeito. Essa “modalização espiritual do sujeito” era o que correspondia à pergunta pelas relações entre o sujeito e os conhecimentos do mundo.

Na cultura de si grega, helenística e romana, a relação do sujeito a uma ordem prática não conduzia a especificidade da função da lei. Para os gregos essa questão consistia,

em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer-a-verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser (FOUCAULT, 2011a, p. 284).

Assim, o que nós entendemos por objetivação, possível ou não, do sujeito, os antigos compreendiam como ‘constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’ (FOUCAULT, 2011a, p. 284). E onde nós compreendemos ‘sujeição do sujeito a ordem da lei’, eles compreendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade’ (FOUCAULT, 2011a, p. 284). Segundo Foucault, para fazer a história das relações entre o sujeito e a verdade (questão da subjetividade) seria preciso desenvolver a lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito, em um outro dispositivo de subjetividade, que foi comandado pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito a lei.

Ainda uma dificuldade para compreender o sentido da *áskesis* antiga é que ela não possui o mesmo sentido da ascese cristã, cujo progresso é a renúncia a si mesmo. A ascese antiga (*áskesis*) possuía um sentido muito diferente. Primeiramente não se tratava de chegar em uma renúncia, tratava-se ao contrário de constituir a si mesmo, de chegar a certa relação consigo mesmo plena,

autossuficiente e capaz de produzir a transfiguração de si, isto é, um estado de felicidade em se estar consigo mesmo. Era esse o objetivo da ascese.

Em segundo lugar, a ascese antiga possuía elementos de renúncia, elementos de austeridade, tanto que parte considerável do que consistirá a renúncia cristã já estava presente na ascese antiga.

Todavia, nem as táticas praticadas pela ascese antiga, nem sua finalidade eram a renúncia. Na ascese antiga, tratava-se de adquirir algo, os gregos compreendiam que “É necessário dotar-se de algo que não se tem, no lugar de renunciar a algum elemento que seríamos ou teríamos em nós mesmos. É preciso dotar-se de algo que (...) permitirá proteger o eu” (FOUCAULT, 2011a, p. 285). A ascese antiga não reduz a si mesmo, mas equipa o indivíduo, tem por função a constituição de um equipamento (*paraskeué*). Que não é mais que uma preparação para os acontecimentos da vida e a ascese tem esse objetivo em vista, preparar o indivíduo para o futuro, para acontecimentos imprevistos.

Foucault retoma a definição de *paraskeué* do cínico Demétrios, na passagem citada por Sêneca em um texto que foi analisado na segunda parte da aula do dia 10 de fevereiro. É a passagem do livro VII do *De beneficiis*, em que Demétrios retoma um lugar comum da filosofia cínica: compara a existência, e daquele que na existência quer chegar a sabedoria, com o atleta.

Para Foucault, o treinamento do bom atleta é o treinamento de alguns movimentos “suficientemente gerais e eficazes para que possam ser adaptados a todas as circunstâncias, e para que possamos – (...) deles nos dispor sempre que necessário” (FOUCAULT, 2011a, p. 286). A boa ascese, nesse sentido, consiste na aprendizagem desses movimentos. A *paraskeué* será, assim, o conjunto das práticas necessárias e suficientes que tornarão o indivíduo capaz de ser forte diante de tudo o que poderá acontecer ao longo da existência:

O atleta estoico, o atleta da espiritualidade antiga, com efeito, também ele tem que lutar. Tem que estar pronto para uma luta (...) na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento. O atleta antigo é um atleta do acontecimento (FOUCAULT, 2011a, p. 287).

A *paraskeué*, é também um equipamento constituído por discursos que devem estar sempre à disposição, a fim de deles fazer uso sempre que houver necessidade. Tais discursos adquirem materialidade, são de fato compreendidos como existentes, não se tratam simplesmente de axiomas ou proposições. O bom atleta, nesse sentido, não é aquele que sabe uma ou outra coisa concernente a ordem geral da natureza, mas aquele que tem nele arraigado frases que são efetivamente pronunciadas, ouvidas ou lidas, frases que ele incrustou em seu espírito, repetiu-as em sua memória através de exercícios cotidianos, e escreveu-as para si em notas. São assim, discursos praticados pelo indivíduo que se tornam parte constitutiva de sua existência.

Segundo Foucault, essas frases materialmente existentes são elementos de discurso, elementos de racionalidade, que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. Eles são também persuasivos, não significa que são ordens dadas ao sujeito, mas são esquemas indutores, de maneira que quem os deter agirá espontaneamente. Segundo Foucault, é como matrizes de ação que os elementos materiais do lógos estão inscritos no sujeito.

A *paraskeué* trata-se de um equipamento no qual os discursos são como um socorro. E para desempenhar esse papel é preciso que esse equipamento esteja sempre ao alcance da mão, podendo ser útil. Ele afirma que;

é preciso que cada qual tenha esse equipamento à mão (...) não bem sob a forma da memória (...). É preciso tê-lo à mão, isto é, tê-lo, de certo modo, quase que nos músculos (FOUCAULT, 2011a, p. 290).

Pois;

quando chegar o dia do infortúnio, do luto, do acidente, quando a morte ameaçar, quando se estiver doente e sofrendo, é preciso que o equipamento atue para proteger a alma (...) permitir que conserve sua calma (FOUCAULT, 2011a, p. 291).

Para os gregos, assim como para os romanos, o objetivo final da *áskesis* é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, e seu objetivo primeiro, a constituição de uma *paraskeué*, de um equipamento, de uma

preparação. E, a *paraskeué* é a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para se constituir um comportamento razoável. Ela é, nesse sentido, a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros em princípios de comportamento moral aceitáveis. Ela consiste no elemento de transformação do *lógos* em *ethos*.

Assim, a *áskesis* será o conjunto dos procedimentos aptos para que o indivíduo possa formar e reativar a *paraskeué*, sempre que necessário. Ela é o que permite que o dizer verdadeiro tenha a forma de uma maneira de ser.

Nas duas aulas anteriores a do dia 17 de março, Foucault mostrou como, por meio das regras de silêncio e dos princípios da *parresía* ocorria a transmissão e a aquisição do discurso verdadeiro, dos discursos que deveriam constituir um verdadeiro equipamento para a alma, a *paraskeué*, que permitia aos indivíduos enfrentarem os diferentes acontecimentos da vida. Era o primeiro suporte da ascese. Na aula do dia 17 de março Foucault apresentou outra dimensão da ascese antiga, que não possui como âmbito central a escuta e a recepção do discurso verdadeiro, mas estava centrada mais propriamente na prática desses discursos. Compreendemos assim, que a ascese Antiga possui um âmbito teórico, dá apreensão dos discursos na memória, pela recepção do discurso verdadeiro; e um âmbito prático, concentrado na ativação desses discursos na atividade do sujeito que o torna sujeito ativo de discursos verdadeiros. Para Foucault, esse âmbito da *áskesis* comporta seu sentido mais estrito: a transformação da verdade em *ethos*, definido como ascética.

De acordo com Foucault, a ascética filosófica dos gregos e romanos se refere a dois termos, a *meletân* e a *gymnázsein*.

O primeiro termo possui o sentido de “não perder de vista”, e designa uma atividade real. Esse termo aparece nos textos antigos para se referir a certo tipo de vida agrícola ou para designar a atividade dos retóricos, compreendido como “um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, um trabalho de pensamento, mas que tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar” (FOUCAULT, 2011a, p. 382).

O segundo termo designa mais precisamente um exercício, uma atividade de ginástica, “treinar-se”, “exercitar-se”. Segundo Foucault, “*Gymnázsein* é estar efetivamente em presença de uma (...) situação real, quer se a tenha artificialmente provocado, quer se a depare na vida, e na qual se põe à prova aquilo que se faz” (FOUCAULT, 2011a, p. 382).

A diferença entre os dois termos, contudo, nem sempre é clara. Segundo Foucault, Plutarco, por exemplo, não faz diferença entre os dois termos. Já Epicteto considera que *Meletân* é a meditação, momento em que nos preparamos em pensamento, e *Gymnazein* é o fato de exercitar-se realmente, distinção na qual o próprio Foucault se apoia. Com relação ao termo *gymanzein* Foucault introduz dois pontos: o regime das abstinências e a prática das provas. Segundo Foucault, Musonius Rufus, no início do Império Romano, em seu Tratado chamado *Peri askéseos*, sustentou que os exercícios do corpo não devem ser negligenciados nem mesmo quando se faz filosofia, pois para tornar-se ativa, a virtude deve passar pelo corpo.

Musonius acreditava nos exercícios da alma e nos exercícios do corpo e sobretudo na conjugação entre ambos. Para ele, esses exercícios, da alma e do corpo, devem ter por objetivo formar a *andreia* (coragem) e o *sophrosýne* (domínio de si). A coragem é descrita como certa resistência aos acontecimentos exteriores, a capacidade de suportá-los sem sofrer ou sucumbir. E o domínio de si é a capacidade de moderar a si mesmo, o que permite dominar todos os movimentos interiores. Foucault chama atenção para o fato de que o objetivo desses exercícios em Musonius são os mesmos que são encontrados em Platão. Todavia, a natureza desses exercícios em Platão é inteiramente diferente, pois trata-se literalmente de realizar um exercício físico.

Para Musonius, a coragem e o domínio de si poderiam ser alcançados por meio de outro tipo de exercícios, como um regime de resistências à fome, ao frio, ao calor, ao sono, etc. Para ele,

Há que habituar-se a suportar a fome, a suportar a sede, a suportar o excesso de frio e o excesso de calor. Há que habituar-se a dormir em leito duro. Há que habituar-se a roupas rudes e insuficientes, etc (FOUCAULT, 2011a, p. 384).

O que está em questão para Musonius não é o corpo atlético, como em Platão, mas um corpo de resistência, de abstinência, de paciência. Sendo esse o mesmo elemento que está presente nos textos estoicos e cínicos dessa época.

Sêneca prefere exercícios mais leves, próprio para um corpo mais debilitado como o seu – asmático, que tosse e respira mal. Prefere se preparar para a vida intelectual, exercitando-se na leitura e na escrita. Recomenda dedicar

algum momento para praticar exercícios de abstinência, como os de pobreza. Esses exercícios são ao mesmo tempo reais e fictícios, pois Sêneca não leva a vida na pobreza:

Não se trata de converter-se à abstinência, mas de integrar a abstinência como uma espécie de exercício recorrente, regular, que retomamos de tempos em tempos e que justamente permite dar uma forma à vida (FOUCAULT, 2011a, p. 386).

Sêneca recomenda que seja definida certa relação com o corpo, com os alimentos, com as vestimentas, com a casa, e é dentro dessa relação que os exercícios de abstinência possuem função, e adquirem sentido, ele defende “exercícios de abstinência para formar um estilo de vida, e não exercícios de abstinência para regar a própria vida mediante interdições e proibições precisas” (FOUCAULT, 2011a, p. 386).

Diferente da abstinência, na prática das provas, está em questão saber do que se é capaz. Há, certo aspecto do conhecimento de si que não é encontrado simplesmente pela aplicação de uma abstinência, a prova, é assim, acompanhada por um trabalho do pensamento sobre ele mesmo. A abstinência é uma privação voluntária, já a prova, se refere a uma condição assumida pelo sujeito, na qual ele deve ter clareza e consciência. Para os estoicos, a abstinência é uma prática que deve ser exercida de tempos em tempos, pois trata-se de um exercício localizado na vida. A prova, por sua vez, deve tornar-se uma atitude geral em face do real. Para os estoicos a vida por inteiro deve ser uma prova. Dois aspectos da prova hão que se levar em consideração: a prova enquanto interrogação de si e a prova enquanto exercício, tanto no real como no pensamento.

A prova como interrogação de si, é um exercício que busca medir a que ponto se está em relação ao que se era, ao progresso já feito, e ao ponto em que se deve chegar. Na prova está em questão certo modo de conhecimento de si.

Epicteto, por exemplo, sustentava, segundo Foucault que, um exercício para não se encolerizar é fazer um pacto consigo mesmo de que não se encolerizará durante um dia, no dia seguinte fazer um pacto de dois dias sem se encolerizar e assim sucessivamente até a chegada de trinta dias sem se encolerizar, momento em que é recomendado fazer um sacrifício aos deuses. Plutarco também escreveria sobre o controle da cólera;

tento não me encolerizar durante vários dias, e até mesmo um mês (...) pondo-me a prova a mim mesmo, pouco a pouco, para ver se progredia na paciência, obrigando-me a prestar atenção (FOUCAULT, 2011a, p. 388).

Por sua vez, a prova como prática, de certa forma dupla, é um gênero de práticas, que se efetua na mesma medida em que é elaborada. Ela é uma prática efetiva, mas também uma atitude interior. Nela, confronta-se com o real ao mesmo tempo em que controla o pensamento. Segundo Foucault, “Trata-se de um trabalho de neutralização do pensamento, do desejo e da imaginação” (FOUCAULT, 2011a, p. 389). Epicteto no livro III diz que quando estamos em uma situação na qual corremos o risco de ser impelidos por uma paixão devemos enfrentá-la por meio de um trabalho do pensamento sobre ele mesmo, de modo a nos controlarmos, nos refrearmos. É nesse mesmo sentido que Epicteto diz que ao beijarmos ou abraçarmos nosso filho ou um amigo querido, devemos no mesmo momento, pensar que podemos perdê-lo. Assim no momento da manifestação de um apego legítimo é necessário ao mesmo tempo fazermos um exercício de desapego, que consistirá na prova, no reconhecimento da fragilidade do apego mais legítimo.

O tema da vida compreendida como prova, é estudado por Foucault a partir de Sêneca e Epicteto. Sêneca em *De providentia*, defenderia a ideia de que Deus é compreendido como pai, reconhecido e honrado como pai familiar. Sendo pai, significa que não é mãe, ou seja, não é indulgente com os filhos, e sendo pai “ama com coragem, com energia sem fraqueza, com um rigor sem reservas e até mesmo rude” (FOUCAULT, 2011a, p. 394). Foucault retém algumas ideias do texto.

A primeira delas é a de que a vida, com seu sistema de provas e infortúnios, é uma educação. Mesmo tema, portanto, presente no *Alcibiades*, de Platão, na qual a prática de si, o cuidado de si era o substituto de uma educação deficiente, que devia ser praticada na transição para a carreira política.

Compreendemos assim, o modo como Foucault apresentou a generalização da ideia de cuidado de si, que na época imperial passou a ser uma preocupação para toda a vida. E o que está presente no texto de Sêneca seria a generalização da ideia de educação: a vida inteira deve consistir em educação para o indivíduo. A prática de si que deve ser exercida durante a vida inteira, deve

estar inscrita no interior de um esquema de formação de si, onde Deus responde proporcionando um mundo com valor formador ao homem.

O cuidado de si enquanto coextensivo a vida inteira consiste em educar a si mesmo através de todos os infortúnios da vida, no sentido de que “Deve-se educar perpetuamente a si mesmo através das provas que nos são enviadas e graças ao cuidado consigo mesmo, que faz com que essas provas sejam tomadas a sério” (FOUCAULT, 2011a, p. 395). A primeira característica do tema da vida como prova é, portanto, essa coextensividade entre a vida e a formação.

A segunda ideia é a de que, a vida como prova é reservada apenas para as pessoas de bem. No texto de Sêneca, a dicotomia entre as pessoas de bem e as outras, que são más, ocorrem mediante o fato de que as pessoas más, não só não conseguem vencer a prova como nem ao menos reconhecem uma prova. Se elas se abandonam aos prazeres é porque não são dignas de se confrontar com a prova. A prova é então ao mesmo tempo geral e educadora e também discrimina as pessoas de bem e as más.

Em seus *Diálogos*, Epicteto apresenta ideias muito próximas a essa. No livro I desse texto, Deus é comparado não a um pai de família, mas a um mestre de ginasta que para bem formar seus alunos os coloca diante dos adversários mais rudes possíveis. Também aparece nesse texto a discriminação entre as pessoas boas e as más, sob a forma do explorador, que é aquele homem virtuoso, que por suas virtudes, foi enviado por Deus para enfrentar os maiores perigos e as maiores dificuldades. Ideia que está presente no retrato do cínico feito por Epicteto, no qual o filósofo explorador vai “na linha de frente para afrontar os inimigos mais rudes a fim de dizer que os inimigos não são perigosos, ou não são muito perigosos, ou não tanto quanto se crê, e a fim de dizer como se pode vencê-los” (FOUCAULT, 2011a, p. 396). Segundo Epicteto eles são;

exploradores da tristeza, exploradores do infortúnio, exploradores do sofrimento que, por um lado realizarão por si mesmos essas provas, particularmente rudes e difíceis, e, por outro, como bons exploradores, retornarão em seguida à cidade de onde saíram, a fim de dizer a seus concidadãos que afinal não precisam preocupar-se tanto com aqueles perigos que tanto temiam, já que eles próprios experimentaram (...) e, tendo-os vencido,

os outros também os poderão vencer (FOUCAULT, 2011a, p. 396).

Por isso, Epicteto defende que as provas que enfrentamos na vida e os infortúnios, não podem ser considerados males. Para ele, não há dificuldade, infortúnio e sofrimento que não possa ser considerado um bem. Essa ideia é próxima e ao mesmo tempo diferente de uma ideia tradicional para os estoicos. Para Epicteto, tudo que nos parece um mal, vindo do mundo exterior, da ordem das coisas, na verdade não é um mal. Para os estoicos isso explica-se pela ordem do mundo, diante da morte de uma pessoa querida, por exemplo, devemos dizer a nós mesmos que esse fato está dentro da ordem necessária do mundo. Tendo sido organizado por um princípio racional ou por Deus, a ordem do mundo só pode ser bem organizada. Segundo Foucault, a tese presente no estoicismo sustenta que a anulação do mal ocorre por meio da reflexão do sujeito racional sobre a ordem no mundo, que lhe permite recuperar os acontecimentos em uma ordem 'ontologicamente boa'. Então o mal passa a não ser mal dentro de uma ordem ontológica.

Por outro lado, com Epicteto, trata-se de uma transfiguração do mal em bem, precisamente no momento em que o mal ocorre. Epicteto não concebe um mal ontológico, como na doutrina clássica, pois mesmo dentro de uma ordem ontologicamente boa, o não mal, me afeta negativamente, me causa sofrimento, não deixando assim de me fazer mal. A transfiguração em bem ocorre no âmbito do próprio sofrimento, no sentido de que o sofrimento é uma prova, é vivido e praticado como prova. No estoicismo clássico, é o pensamento do todo que anula a experiência pessoal do sofrimento.

Mas em Epicteto é no interior da experiência do sofrimento, da dor e do infortúnio, que ocorre uma transfiguração que possui valor positivo para nós. Essa valorização não anula o sofrimento, mas se serve do sofrimento. Então a propósito da ideia de vida como prova, o infortúnio é um bem na medida mesma em que é um infortúnio, pela atitude de prova. Ideia que seria nova em relação ao estoicismo clássico. Mas nem tão nova em relação a sua inserção da história, uma vez que a ideia de que a vida é um longo caminho de sofrimentos e infortúnios nos quais os homens são provados é uma velha ideia grega, já presente em Prometeu, Édipo e nas tragédias gregas. Ainda que, o que esteja em questão nas tragédias seja a disputa entre os deuses e os homens, sendo o que faz da vida dos homens uma prova para eles mesmos. Diferentemente em Sêneca e Epicteto é a benevolência

dos deuses e não a disputa entre homens e deuses que coloca à vida os sofrimentos.

Segundo Foucault, o ocidente conheceu três formas de exercício do pensamento sobre si próprio: a memória, a prova e a meditação.

Na forma de reflexividade pela memória, o acesso à verdade se dá por meio do reconhecimento. A verdade “lembra” e nesse ato de memória, o sujeito encontra-se modificado, pois operou sua liberação, seu retorno à pátria e a seu ser próprio.

A reflexividade como prova foi desenvolvida sobretudo entre os estoicos. Nessa forma, o que se opera é a prova do que se pensa. O sujeito faz de si uma prova de tudo aquilo que pensa, pensando e agindo como pensa, com o objetivo de uma transformação do sujeito que é capaz de constituí-lo como sujeito ético da verdade.

E a terceira forma de reflexividade encontrada no ocidente foi o método. Cujas formas de reflexividade que permite fixar é a certeza que é capaz “de servir de critério a toda verdade possível (...) até a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo” (FOUCAULT, 2011b, p. 413). Essas três formas teriam dominado no ocidente no que se refere ao exercício da vida como filosofia.

Segundo o autor;

De Platão a Santo Agostinho, o que se passou foi esse movimento da memória à meditação. (...) Da Idade Média ao começo da Idade Moderna, aos séculos XVI e XVII portanto, a trajetória foi (...)aquela da meditação ao método, tendo (...) como figura fundamental Descartes (FOUCAULT, 2011a, p. 414).

Para Foucault a tradição filosófica sempre privilegiou o conhecimento de si como fio condutor das análises sobre o sujeito, da reflexividade e do conhecimento de si. E considerando as coisas dessa forma estabelecemos uma continuidade do conhecimento de si, que seria uma “falsa continuidade”. De modo radical, essa continuidade ocorreria de Platão a Husserl, passando por Descartes. Ou de modo empírico de Platão a Freud, passando por Santo Agostinho. E tanto num caso como no outro, se deixaria transitar uma teoria não elaborada do sujeito. E a ideia

de Foucault foi colocar o conhecimento de si, não como fio condutor, mas ao lado ou ainda, apoiado pelo que os gregos chamaram de cuidado de si.

Segundo Foucault,

O princípio do *gnôth seautôn* não é autônomo no pensamento grego. E (...) somente podemos compreender sua significação própria e sua história se levarmos em conta essa relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si no pensamento antigo” (FOUCAULT, 2011a, p. 414).

O cuidado de si não é apenas uma forma de conhecimento, e mesmo que ainda nas suas formas mais ascéticas em que está mais próximo de um exercício, ele esteja sempre vinculado ao problema do conhecimento, o cuidado de si não constitui fundamentalmente uma prática e um movimento de conhecimento. Ele constitui uma prática, mas que proporciona uma série de reflexividades diferentes. Considerando a conexão entre conhecimento de si e cuidado de si e mostrando como o cuidado de si é o verdadeiro suporte do “conhece-te a ti mesmo”, uma vez que para ocupar-se consigo mesmo é preciso conhecer-se, então é nas diferentes formas do cuidado de si que se deve buscar as diferentes formas do conhecimento de si. No interior da história do cuidado de si, o conhecimento de si não teve sempre a mesma forma e a mesma função.

É nesse sentido que ele não concebe uma história contínua a partir do conhece-te a ti mesmo, pressupondo uma teoria geral e universal do sujeito. Foucault propõe partir das formas de reflexividade, na medida em que elas constituem o sujeito como tal. Seria necessário então começar por uma analítica das formas de reflexividade, das práticas que serviram de suporte, para um sentido variável, “nunca universal” constata Foucault, do princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo”.

Há a análise de duas formas de meditações como exercício do pensamento sobre si próprio nas práticas filosóficas ascéticas dos dois primeiros séculos de nossa era: as que incidem sobre o exame da verdade, como estar atento às representações e verificar em que consistem; e as formas de prova de si mesmo como sujeito de verdade, que responderia a questão sobre o eu que pensa coisas verdadeiras, pondo-o em questão, no sentido do questionamento: “sou eu o sujeito ético da verdade que conheço?”. Para responder essa pergunta, os estoicos

apresentaram vários exercícios, sendo os mais conhecidos o *praemeditatio malorum* (premeditação dos males), o exercício da morte e o exame de consciência.

O primeiro tipo de exercício se refere a grande desconfiança do porvir, no pensamento grego. E na prática de si, não se deixar preocupar com o porvir é fundamental. O porvir preocupa, e se estás preocupado com o porvir, “o espírito está pré-absorvido pelo porvir, e isso tem algo de negativo” (FOUCAULT, 2011a, p. 416). Se o porvir nos absorve antecipadamente, ele não nos deixa livres, e esse fato está ligado no pensamento grego a três temas fundamentais na prática de si, descritos por Foucault.

Primeiro é o valor positivo atribuído à memória, ao pensamento sobre o passado e um valor negativo em relação ao porvir. Segundo Sêneca, o “porvir nos prende a esperança, o passado nos prende a lembrança. Mas um [a saber, o porvir] ainda está em suspenso, e bem pode não ser [devemos, portanto dele nos afastar], enquanto o outro [a saber, o passado] não pode não ter sido” (FOUCAULT, 2011a, p. 420). Ainda de acordo com Sêneca a memória permite “uma soberania efetiva sobre nós mesmos”, pois podemos sempre perambular na memória. Foi nesse contexto, dos exercícios de memória que os estoicos desenvolveram o exercício da premeditação do infortúnio.

Já os epicuristas se opõem a esses exercícios, pois consideram que o presente já possui muitos desgostos dos quais nos preocupar para termos de nos preocupar ainda com males que nem podem acontecer. Contra o exercício dos estoicos, os epicuristas, apresentam os exercícios da *avocatio*, que tem a função de afastar o sofrimento com pensamentos sobre os prazeres que algum dia possam advir da nossa existência. E o exercício da *revocatio*, que consiste em afastar-se dos sofrimentos a partir da lembrança dos prazeres que outrora nos aconteceram. A premeditação dos males para os estoicos, tendo seu valor na ascese em geral, tem por função dotar o homem de um equipamento de discursos verdadeiros, a partir dos quais ele poderá chamar em socorro quando necessário. Para eles esse exercício é uma “prova do pior”, necessário na medida em que um homem quando se vê surpreendido “por um acontecimento corre o risco de encontrar-se em estado de fragilidade, tamanha a surpresa e o despreparo para esse acontecimento” (FOUCAULT, 2011a, p. 421).

Esse homem, para um estoico, não possui à sua disposição o discurso de socorro que lhe permitiria manter-se mestre de si mesmo, sem se deixar perturbar.

Então nesse exercício de prova do pior, trata-se de exercitar o pensamento a considerar os males futuros, todos os males possíveis, de maneira convicta, os considerando não apenas como probabilidade, mas como certeza, é um “exercício para o infortúnio”. E ainda é necessário pensar que eles não somente ocorrerão com certeza, mas ocorrerão imediatamente, sem demora. Então, considerando nesse contexto da preocupação com o porvir, o *praemeditatio malorum* consiste em uma exceção, de certo modo, pois ela não é de fato um pensamento sobre o porvir, mas um pensamento que anula as dimensões próprias do porvir.

Por sua vez, a meditação sobre a morte, aparece no âmbito da premeditação dos males e é central na filosofia, esteve presente desde Pitágoras e Platão, sendo o verdadeiro “infortúnio por excelência”. A meditação sobre a morte é uma tomada de consciência de si mesmo, uma maneira de olhar sobre si mesmo do ponto de vista da morte, como se ela estivesse próxima da nossa vida. Para os estoicos, meditar sobre a morte é considerar que estamos vivendo nosso último dia. Para Sêneca a vida não passaria de um longo período de um dia, por isso ele recomendava “experimental” cada momento do dia como se fosse o último momento da existência:

De certo modo, nós o imobilizamos em um instante, imaginando que o momento ou o dia que está vivendo é o último. E a partir desse momento (...) o momento ou o dia aparecerão em sua realidade, ou melhor, na realidade do seu valor. Serão revelados o valor do que estou fazendo, o valor do meu pensamento, o valor da minha atividade, se eu presumi-los como o último (FOUCAULT, 2011a, p. 431).

Esses exercícios levam o indivíduo a compreender que a morte os alcançará no momento em que estão fazendo alguma atividade, em meio a uma ocupação. E compreendem uma forma de olhar não só para o presente, mas para o conjunto da nossa vida, como um olhar de retrospectção.

Quanto ao exame de consciência, é um tema autenticamente pitagórico, e possuía o seguinte sentido: “prepara-te para um sono sossegado, examinando tudo o que fizeste durante o dia” (FOUCAULT, 2011a, p. 432).

Em Pitágoras, o exame de consciência possuía a função de purificar a alma antes do sono, mas não tinha a intenção de julgar o que se fez, nem pretendia reatualizar o remorso.

Nos estoicos esse tema pitagórico adquirirá um novo sentido. Nos estoicos o exame de consciência aparece sob duas formas: o exame da manhã e o exame da noite. O primeiro, consiste em definir e lembrar as tarefas e os objetivos a serem cumpridos durante o dia e quais os meios empregados para tal. O segundo, consiste em fazer um balanço, em retorno ao exercício da manhã, balanço real da ação programada pela manhã. Sobre suas ações, Sêneca se coloca como juiz e réu. Mas o termo que utiliza não é judiciário, mas administrativo. Trata-se de fazer uma inspeção administrativa, no qual ele não se censura, “de nada me isento, lembro-me de tudo que fiz, não mostro indulgência, porém não me puno; digo-me apenas: doravante não deves repetir o que fizeste” (FOUCAULT, 2011a, p. 434).

Para Epicteto o exame é ao mesmo tempo um exercício de memória e de prova e a filosofia é um modo de preparar-se. Ou seja, “filosofar é, conseqüentemente, dispor-se de maneira a considerar o conjunto da vida como uma prova. E a ascética, o conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição, tem o sentido de permitir que nos preparemos constantemente para esta vida que será tão somente, e até o fim, uma vida de prova” (FOUCAULT, 2011a, p. 436).

Segundo Foucault, foi nesse momento que o cuidado de si que aparecia no interior do tema geral da arte de viver, ocupou todo o lugar definido por ela. Aquilo que os gregos procuravam nas técnicas de viver, sob formas muito distintas, passa a ser ocupada inteiramente pelo princípio de que é preciso cuidar de si, que significa, “equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, em relação aos quais, porém serão praticados alguns exercícios que os atualizam como uma necessidade inevitável” (FOUCAULT, 2011b, p. 436). Nesses exercícios se poderá viver a existência como prova.

Nesse sentido, a ascética filosófica é compreendida como certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta, situado em um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova. Foucault apresentou assim, a partir do movimento da Antiguidade, como o real foi pensando como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si. E como ocorre a abertura para a ética por meio da preocupação com o conhecimento de si.

Compreendemos que desde o início da época clássica, o problema estava em definir uma arte de viver (uma arte de existência) e foi no interior dessa questão que se formulou o princípio do 'ocupar-se consigo mesmo'. A vida dos seres humanos, sua existência, é de tal modo, diz Foucault, que eles não podem viver sem se referir a certa articulação racional e prescritiva que é a da técnica. Segundo Foucault "Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação (...) na *tékhnē* (essa arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos (FOUCAULT, 2011a, p. 402).

Foucault mostra de que modo no período helenístico e romano houve a inversão entre a arte de viver e o cuidado de si. O cuidado de si, nesse período, não se estabeleceu como elemento necessário e indispensável para a arte de viver, a fim de definir uma boa técnica de vida. Ele se tornou autônomo e não apenas atravessou, comandou toda a arte de viver, mas a própria arte de viver se inscreveu no quadro autonomizado do cuidado de si. E a vida passou a ser vivida como prova, a fim da formação do eu, a fim de estabelecer uma relação consigo adequada e plena.

No período helenístico e romano o cuidado de si se tornou ao mesmo tempo geral e absoluto, ou seja, o cuidado de si não é uma aplicação para viver melhor ou para governar os outros ou a cidade, mas para estabelecer uma relação de si a melhor possível.

Estabelecer uma relação consigo mesmo tornou-se o projeto fundamental da existência, que justificaria todas as técnicas de existências. Todos os sofrimentos e infortúnios do mundo e da vida, dos quais se faz prova, teria como finalidade apenas a si mesmo. Sendo para Foucault, um fato importante a ser levado em consideração na história da subjetividade.

Para ele, se a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental se deve ao fato de o mundo, em certo momento, ter se tornado correlato de uma técnica, ou seja, ter deixado de ser pensado para tornar-se conhecido e dominado em função de tudo que caracteriza a técnica e as diferentes técnicas, a forma da subjetividade, por sua vez, constituiu-se por um movimento inverso, pelo momento em que o *bíos*, a vida, deixou de ser o correlato de uma técnica para adquirir a forma de uma prova de si, ou seja, no momento em que o mundo e a vida apresentam-se para nós, ao longo de nossa existência como uma prova.

O mundo reconhecido como prova, segundo Foucault, pode ter o sentido de uma experiência que fazemos de nós mesmos, pela qual conhecemos,

descobrimos e nos revelamos a nós mesmos e também o sentido de uma transformação, na medida em que o *bíos* é também um exercício através do qual nos transformamos e caminhamos em direção a uma meta.

Para Foucault, dois movimentos se cruzam: primeiro, o fato de o mundo ter deixado de ser pensado para se tornar conhecido, por meio de uma técnica e outro em que o *bíos* deixa de ser o objeto de uma técnica para se tornar correlato a uma prova de si.

A tese de Foucault desenvolvida no curso de 1982 coloca em evidência o cuidado de si como articulador das relações entre o sujeito e a verdade na Antiguidade, apresentando-se assim como tentativa de restituir a relação entre filosofia e espiritualidade com a formulação da ascética filosófica.

Como vimos, Foucault mostrou a tendência dessa dissociação ao longo do pensamento ocidental, a partir do cristianismo, até seu coroamento na modernidade. Ainda assim, a própria modernidade apresentou uma série de “difíceis tentativas” para reconstituir essa relação e formular uma ética e uma estética do eu, que assume na sua própria filosofia importância notável, como mostrou em *A hemenêutica do sujeito*.

Segundo P. Hadot em “Exercícios espirituais” a figura de Sócrates é a responsável pela emergência dos exercícios espirituais na consciência ocidental. A figura socrática é, em suas palavras um “apelo vivo que desperta a consciência moral”, e o faz sob a forma do diálogo⁸³.

O diálogo socrático é compreendido como um exercício espiritual praticado em comum, que conduz o outro ao exame de consciência, a atenção a si mesmo e ao conhecimento de si. Convida, assim, a uma “relação de si consigo mesmo” através da qual se constrói o fundamento de todo o exercício espiritual. Sócrates seria assim, o “mestre do diálogo com o outro”, o “mestre na prática dos exercícios espirituais” – Sócrates é uma figura cuja concentração mental é notável, nos diálogos.

⁸³ Segundo P. Hadot, apesar do Sócrates histórico ser considerado um enigma insolúvel, a figura de Sócrates tal como é relatado por Platão, Xenofonte ou Aristófanos é um fato atestado, sua referência assim a Sócrates, se refere sempre a essa figura. Nesse sentido, por “diálogos socráticos” não se compreende os diálogos autênticos de Sócrates, escritos por ele, mas certa literatura que relata, ou imita, os diálogos travados em torno de Sócrates, ou que a personagem de Sócrates intervém. Sendo nesse sentido que se fala em “diálogo socrático” em Platão, Xenofonte, Aristófanos.

Alcibiades relataria no *Banquete*, que Sócrates ficara “concentrado em seus pensamentos” um dia e uma noite, em pé, na expedição de Potídeia. Aristófanes também faria alusão a essas práticas em *Núvens*:

‘Medita agora e concentra-te profundamente; por todos os meios, dobra-te sobre ti mesmo, concentrando-te. Se caíres em algum impasse, corre rápido para outro ponto... Não conduzas sempre teu pensamento sobre ti mesmo, mas deixa teu espírito voar no ar, como um besouro preso no fio da pata’ (HADOT, 2014, p. 39).

A meditação aparece nos diálogos socráticos como uma “prática do diálogo consigo mesmo” que teria sido muito apreciada entre os discípulos de Sócrates. Uma ligação significativa entre o diálogo com o outro e consigo mesmo estava ali presente, na medida em que a capacidade de encontrar verdadeiramente o outro pressupunha a capacidade de encontrar verdadeiramente a si mesmo. Sendo assim, o diálogo “só é verdadeiramente diálogo na presença de outrem e de si mesmo”, de forma que “todo exercício espiritual é diálogo na medida em que é exercício de presença autêntica perante si e perante os outros” (HADOT, 2019, p. 40).

O próprio diálogo platônico seria de “inspiração socrática” de acordo com Hadot, na medida em que é um exercício intelectual e espiritual. Ele define a forma literária de Platão como “modelar”, o que significa que ela não pretende imitar uma situação real, mas uma “imaginação ideal”. Um diálogo é “um itinerário de pensamento cujo caminho é traçado pelo acordo, constantemente mantido, entre aquele que interroga e aquele que responde” (HADOT, 2019, p. 41).

A luta que se estabelece consigo é um traço que caracteriza todos os exercícios espirituais, segundo P. Hadot, na medida em que no diálogo, assim como em qualquer outro exercício espiritual, trata-se de operar sobre si mesmo uma transformação, na qual se muda de atitude, ponto de vista ou convicção.

Para vencer neste combate consigo mesmo não basta dizer a verdade ou demonstrá-la, é preciso usar a retórica e a dialética, “Para vencer nessa luta, não basta expor a verdade, não basta nem mesmo demonstrá-la, é preciso persuadir, utilizar a psicagogia (...) a arte de seduzir as almas; e ainda não somente a retórica (...) mas sobretudo a dialética” (HADOT, 2019, p. 41).

A dialética exige um acordo entre locutor e interlocutor, ela leva o interlocutor a partir de vias aparentemente divergentes, no entanto, convergentes, a descobrir as contradições de sua posição. Nos diálogos, o mais importante não são as soluções encontradas, mas o caminho percorrido pelo interlocutor que o fez chegar até uma solução adequada, que o permite encontrar a verdade por si mesmo. Nele o que conta é mais o método do que o tema proposto, “Não se trata de encontrar primeiro e de modo mais rápido a solução, mas de se exercitar da maneira mais eficaz possível na aplicação de um método” (HADOT, 2019, p. 43).

Na aula de 17 de março de 1982, M. Foucault apresentou a questão acerca de uma continuidade dos exercícios espirituais que teriam surgido na Grécia nos séculos VII-VI a.C. aos que se desenvolveram na filosofia grega propriamente.

Para os historiadores Dodds, Vernant e Joly, os gregos, no século VII, teriam entrado em contato com as civilizações do nordeste europeu e viram-se em presença de certas práticas xamânicas e de técnicas de si próprias daquela cultura. Nessas práticas estavam os regimes de abstinências-proezas, nos quais se media até que ponto era possível suportar a fome ou frio. Os sistemas de abstinências-provas, em que se disputavam quem iria mais longe nesse gênero de exercícios. Técnicas de concentração de pensamento e de fôlego, que consistia em prender o fôlego, respirar o menos possível a fim de conseguir concentrar-se, e em certo sentido dispersar-se o menos possível do mundo exterior.

Também se encontrava entre esses exercícios a meditação sobre a morte, exercício no qual se desprenderia a alma do corpo de modo a antecipar a morte.

São exercícios, sempre segundo Dodds, Vernant e Joly, cujos traços encontraríamos nos primeiros diálogos socráticos, em que vemos Sócrates suscitar admiração de seus contemporâneos e dos que o cercam (...). São exercícios que encontraríamos transpostos e transfigurados nas práticas espirituais em que, com efeito, reencontramos as mesmas regras de abstinência, assim como práticas relativamente análogas de concentração de si sobre si, de exame de si, de volta do pensamento sobre si mesmo (FOUCAULT, 2011a, p. 375).

P. Hadot, apresenta muitos pontos para sustentar que os exercícios espirituais da Antiguidade não são uma continuidade das práticas xamanísticas – diferente da posição de historiadores como Dodds, Vernant e Joly. M. Foucault não desenvolve essa questão sobre a pré-história das práticas ascéticas, no entanto, a questão da estética da existência em *A hemenêutica do sujeito*, parece muito enraizada no personagem de Sócrates, como veremos até *A coragem da verdade*.

Entretanto, a visão dos historiadores é significativa para nossa abordagem acerca da história da subjetividade de Foucault, na medida em que remonta a episódios não desenvolvidos por ele, mas que, no entanto, fornecem uma perspectiva teórica para justificar a entrada da filosofia na arte de viver. Veremos a perspectiva do historiador E. R. Dodds, sobre a possível origem xamânica dos exercícios espirituais da Antiguidade.

No capítulo intitulado *Os xamãs gregos e a origem do puritanismo* da obra *Os gregos e o irracional* (1953) de E. R. Dodds, o autor sustenta que

a abertura do Mar Negro para o comércio e a colonização gregas durante o século VII a.C. – responsável pelo primeiro contato do povo grego com o xamanismo – acabou por enriquecer com novos traços a imagem tradicional grega do ‘homem de deus’ (DODDS, 2002, p. 146).

Primeiramente, E. R. Dodds explica que o crescente individualismo dessa época, “para a qual os êxtases coletivos de Dionísio já não bastavam completamente” (DODDS, 2002, p. 146) teria favorecido as experiências de tipo xamanístico, uma vez que se tratam de práticas individuais e não coletivas.

Para ele tais práticas exerceram influência para a concepção sobre a relação entre corpo e alma que surge no final do período arcaico.⁸⁴ E mostra de

⁸⁴ Segundo Dodds, o diálogo de Clearco, *Sobre o sono*, obra de ficção, que teria sido capaz de convencer Aristóteles de que ‘a alma é separável do corpo’ teria sido inclusive o resultado de uma “excursão psíquica”, ainda que o autor seja um tanto cético com relação a ideia de que “homens de deus” tenham chegado a tais conclusões teóricas a partir de experiências pessoais. Afirma que “Aristóteles via razões para crer que Hermótimo havia antecipado a doutrina do *nous* de seu famoso contemporâneo Anaxágoras, isso, porém, pode apenas significar (...) que Anaxágoras se baseou nas experiências de um velho xamã local para erigir sua teoria a respeito da separabilidade do *nous*” (DODDS, 2002, p. 146).

que modo, nesse período, a compreensão da relação entre alma e corpo variava, não havendo uma definição clara do modo como os gregos a compreendiam.

Segundo explica, no período arcaico, os gregos concebiam de forma indistinta cadáver e espírito, tratavam-os como substâncias. Isso pode ser observado, segundo o autor, pelo modo como eram realizadas as sepulturas: para os habitantes da região do Egeu, desde os tempos neolíticos, a necessidade de comida, bebida e vestuário, assim como o desejo por diversão e serviços, não terminavam com a morte. Era comum nas cerimônias tratar o cadáver como se estivesse vivo, dando a ele o que comer e beber.

Os poetas homéricos, por sua vez, teriam formulado essa distinção em seus poemas. O que havia de novo nessa nova estrutura de crenças teria sido a ideia de que a *psyche* poderia abandonar o homem em vida, não somente após a morte, como a compreensão anterior. Ideia que estava presente nas cerimônias fúnebres, onde compreendia-se que o espírito permanecia vivo, apesar de se separar do corpo na morte; também presente na concepção sobre as sombras do Hades, e nas ideias de punições e recompensas para o espírito após a morte – ideia que estaria presente na Odisséia.

Segundo o autor, com a nova estrutura pôde-se falar em “agradar a *psyche*” ou “tornar-se mestre da *psyche*”, ela passou a ser considerada um “eu vivo”, um “eu apetitivo”, sem antagonismo para com o corpo, na medida em que se tornou o correlato mental do corpo.

A distinção homérica entre cadáver e espírito tendeu a se anular, levando a *psyche* até a morte. Píndaro, no entanto, teria se referido ao Hades como o que conduz para a cidade cavernosa o corpo (*somata*) dos que morrerão. Então espírito e cadáver aparecem novamente na sua antiga consubstancialidade, e reforça a situação de “confusão” no vocabulário psicológico do século V a.C.

Na concepção de Burnet, segundo aponta Dodds, a *psyche* permaneceria algo misterioso e estranho, além da nossa consciência normal, sendo ainda uma generalização. Em Sófocles, ela aparecia como um órgão da consciência, na qual

Conta-se ainda sobre Epimênides que Aristóteles o considerava a reencarnação de Eacus, tendo vivido, assim, muitas vezes sobre a terra, o que explicaria Aristóteles considerar que as adivinhações de Epimênides diziam respeito a um passado desconhecido e não ao futuro. Segundo Hermann Diels, tal tradição proveria de uma fonte órfica, que ele atribuiu a um poema órfico falsificado como sendo de Epimênides, mas que foi escrito por certo Onomácrato. Dodds, no entanto, não está tão convencido disso quanto Diels.

lhe era creditada uma espécie de “intuição não-racional”. Considerava-se que a *psyche* habitava as profundezas do organismo, e dessas profundezas ela podia falar com sua voz própria, sendo assim, sucessora do *thumos* homérico.

Ainda assim, o termo *psyché* não se referia a um status metafísico nesse período, a alma não era uma prisioneira do corpo, mas o que dava vida e espírito ao corpo.

Na perspectiva de Dodds, foi o novo padrão religioso que atribuiu ao homem um eu oculto, de origem divina, colocando, assim, em desacordo o corpo e a alma, introduzindo uma interpretação puritana sobre a existência humana na cultura europeia. Essa interpretação seria “a gota de sangue estranha na veia dos gregos”.

Ele compreende que para Píndaro e Xenofonte a origem puritana da separação entre alma e corpo pôde ter advindo do fato de que a atividade psíquica e corporal variavam de forma inversa, “a *psyche* é mais ativa quando o corpo está adormecido ou (...) quando ele se encontra prestes a morrer” (DODDS, 2002, p. 143-4), e ela é designada por um “eu oculto”. Para Dodds esse tipo de crença foi um elemento essencial da cultura xamânica, que teria existido na Sibéria, e deixado traços de existência passada, estendendo-se do arco da Escandinávia, atravessando a Eurásia até a Indonésia.

Um xamã pode ser descrito como uma pessoa psiquicamente instável que recebeu um chamado para a vida religiosa. Como resultado disso ele se submete a um período de rigoroso treinamento, que normalmente envolve solidão e jejum, podendo também envolver uma mudança psicológica do sexo. A partir desse recuo religioso, ele ressurgue com o poder, real ou assumido, de passar de acordo com sua vontade a um estado de dissociação mental. Sob tais condições ele não é mais visto, como a Pítia ou o médium moderno, como alguém possuído por um espírito. É a sua própria alma que é encarada como tendo deixado o corpo e viajado para locais distantes, mais frequentemente para o mundo do espírito. De fato, um xamã pode ser visto em diferentes lugares simultaneamente. Ele tem o poder da ambiguidade. A partir dessas experiências,

narradas por ele através de canções extemporâneas, ele vai extraindo a habilidade para a adivinhação, para a poesia religiosa e para a medicina mágica que acaba por torná-lo socialmente importante. Ele se torna, o repositório da sabedoria sobrenatural (DODDS, 2002, p. 144).

Para ele, os gregos na Sicília e na Trácia tiveram contato com os povos que estiveram sob influência da cultura xamânica. E os frutos desse contato foram vistos no final da era arcaica: a série de médicos mágicos, de videntes, curandeiros ou professores religiosos. Muitos deles estavam ligados a tradição grega ao norte e todos apresentavam traços xamanísticos⁸⁵. O autor se refere a certo Ábaris no seguinte episódio:

Ábaris, que veio do norte cavalgando, tendo feito tanto progresso na arte de jejuar, passava durante muito tempo, completamente sem comida. Ele foi capaz de banir pestes, prever terremotos, compor poemas religiosos e ensinou a louvar o deus do norte, que os gregos chamavam de 'Apolo hiperbóreo' (DODDS, 2002, p. 145)⁸⁶.

⁸⁵ É com referência ao pesquisador suíço Karl Meuli, no *Scythica*, 1935, que Dodds, sustenta sua tese. Cf. Dodds, 2002.

⁸⁶ Segundo o autor, teria sido um grego do mar de Marmora, cujo nome "Aristeas" rumou para o norte, a convite do mesmo deus Apolo, e voltou para contar suas estranhas experiências em um poema que possivelmente teve como modelo as excursões psíquicas dos xamãs da região. Não está claro, contudo, se essa viagem foi feita de corpo ou espírito, de qualquer forma, criações deste homem, como o ente de um olho só, se tornariam peças genuínas do folclore da Ásia central. Segundo Dodds, "Uma tradição posterior creditá-lhe poderes xamanísticos de transe e de ubiquidade. Sua alma cuja forma era como a de um pássaro, tinha a capacidade de deixar o corpo por um ato de vontade" (DODDS, 2002, p. 145). Esse homem, contudo, acabara morrendo e caindo em transe em sua própria terra, mas foi visto em Císico e muito tempo depois apareceu no extremo ocidente. O mesmo "dom" apareceu em outro grego asiático, Hermótimo de Clazomenes, cuja alma viajava muito e para muito longe, observado diversos acontecimentos, enquanto seu corpo permanecia imóvel. Segundo Dodds, a aparição e desaparecimento dos xamãs era

Mas Pitágoras, teria sido o xamã certamente mais conhecido, que soube retirar consequências teóricas de suas experiências pessoais, acreditando na possibilidade de voltar à vida. Segundo Dodds, acredita-se que Pitágoras foi o homem a quem Empédocles “atribuiu a sabedoria de dez ou vinte vidas humanas” e que por Xenófanes era zombado por crer que a alma humana poderia habitar o corpo de um cão. A ideia comumente aceita é que Pitágoras teria chegado a essas opiniões por meio dos ensinamentos órficos.

Dodds, no entanto, desconfia do vínculo com as fontes órficas. Para ele, Pitágoras, assim como Epimênides, antes dele, teriam ouvido falar na crença de que “a ‘alma’ ou ‘espírito’ de um xamã morto podem penetrar um xamã vivo para reforçar seu poder e conhecimento” (DODDS, 2002, p. 147).

Tal concepção não envolveria uma doutrina geral sobre a transmigração das almas, que nem mesmo é creditada a Epimênides, que acreditava ter vivido outras vidas antes, identificando-se assim com Eacus, “antigo homem de deus”. E assim como ele, Pitágoras também é representado como aquele que reivindica para si uma identidade com o antigo xamã, citado por Hermótimo.

Pitágoras, porém, teria estendido essa doutrina para além dos limites estabelecidos, tendo fundado uma comunidade, ou ordem religiosa, formada por homens e mulheres, na qual a regra da vida era determinada pelas expectativas das vidas posteriores. A tradição posterior teria aproximado Pitágoras de Ábaris, atribuindo a ele poderes xamanísticos como o dom da profecia, da ubiquidade e da cura mágica.

Segundo o autor, isso poderia ser atestado em Empédocles, pois após um século de sua morte, começaram a circular histórias de que ele havia escorado ventos com mágica e que havia dado vida a uma mulher que não mais respirava, tendo após isso, desaparecido do mundo mortal, tornando-se um deus.

A última fonte dessas histórias teriam sido as próprias palavras de Empédocles afirmando que poderia ensinar seus discípulos a deter os ventos e fazer reviver os mortos e que ele próprio era um Deus encarnado. Dessa forma, para E. R. Dodds, as lendas de Pitágoras e Epimênides estão enraizadas na própria tradição genuína, não sendo simplesmente inventadas por romancistas de épocas posteriores.

tão familiar em Atenas, que Sófocles se referiu a eles em *Electra*, sem precisar sequer citar o nome.

Para ele, Empédocles representa o “xamã que combina as funções ainda indistintas do mago e do naturalista, do poeta e do filósofo, pregador, curador e conselheiro” (DODDS, 2002, p. 150). Depois de Empédocles essas funções se desintegrariam, e os filósofos não mais seriam poetas ou magos. Apesar de que Epimênides e Pitágoras poderiam ter exercido tais funções. Dodds, sugere assim a existência de uma linha de descendência espiritual que vai da Cítia a Grécia asiática e atravessa o Helesponto.

Articulada com a tradição minoica que sobrevive em Creta, essa linha emigraria com Pitágoras e teria como último representante Empédocles. Para Dodds, “estes homens difundiram a crença de uma alma ou ‘eu’ passível de ser separada do corpo ainda em vida, através de técnicas adequadas. Este ‘eu’ seria mais velho do que o corpo e sobreviveria a ele” (DODDS, 2002, p. 150).

O contato com crenças e práticas xamanísticas sugeriram ao povo grego rudimentos de psicologia puritana, tal como: a noção de excursão psíquica durante o sono, ou transe que podia aguçar ainda mais a antítese corpo-alma; o recuo xamanístico que “podia fornecer um modelo para uma deliberada *áskesis* – o treinamento consciente de poderes psíquicos através de abstinências e exercícios espirituais” (DODDS, 2002, p. 153) como contos sobre a aparição e desaparecimento dos xamãs que podiam encorajar a crença no ‘eu’ indestrutível, mágico ou demoníaco; e também como a migração do poder mágico do espírito de xamãs mortos para xamãs vivos que podia ser generalizado como uma doutrina sobre a reencarnação.

A ideia de reencarnação, em termos morais, teria oferecido uma solução mais satisfatória ao problema da justiça divina, no final do período arcaico, do que a ideia de “culpa herdada” ou “punição após a morte” em outro mundo.

Quando a lei humana passa a reconhecer o homem como responsável por seus atos, a lei divina teve que agir em conformidade com isso. A ideia de punição “post-mortem” explicava porque os deuses toleravam o sucesso terreno dos perversos. Os novos ensinamentos exploravam essa ideia plenamente, a partir do recurso da ‘viagem ao submundo’ para tornarem mais vívidos e reais os horrores do inferno na imaginação do homem.

Todavia, a punição pós-morte não explicava porque os deuses toleravam o sofrimento humano, especialmente o sofrimento dos inocentes. Diferentemente da reencarnação, para quem,

nenhuma alma era inocente – todas pagavam, em graus variados, por crimes atrozes cometidos em vidas passadas. Somente deste modo (...) poderia cada alma obter justiça no sentido arcaico profundo do termo – dentro da lei segundo a qual o ‘autor dos atos sofrerá’ (DODDS, 2002, p. 154).

Segundo o autor, Platão não considera que essa interpretação seja a mais antiga, “Para o xamã siberiano, a experiência de vidas passadas não é uma fonte de culpa, mas uma intensificação do poder” (DODDS, 2002, p. 154). Para Dodds, esse é o ponto de vista grego original, tendo sido um “aumento de poder” que Empédocles viu em Pitágoras e que Epimênides teria reivindicado antes.

Segundo o autor, a cultura da culpa forneceu um solo favorável para o crescimento do puritanismo, pois criou a necessidade inconsciente de autopunição que o puritanismo gratificava. Para ele, o impacto das crenças xamanísticas na Grécia, teria colocado isso em funcionamento.

Segundo Dodds, nosso conhecimento sobre o puritanismo grego dos primórdios depende de Empédocles, que foi justo quem evitou usar o termo *psyché* para se referir ao ‘eu’ indestrutível. Para ele, a *psyche* era um “calor vital” que no momento da morte era reabsorvido pelo elemento de onde ela se originou (visão comum do século V a.C.).

Para ele, o ‘eu’ oculto que persistia através das encarnações era chamado de ‘*daemon*’ e não ‘*psyche*’. A função do *daemon* era carregar a porção divina que existia potencialmente no homem e também sua culpa. O *daemon* estava mais próximo do espírito interno que um xamã herda de outros xamãs, do que na ‘alma’ racional que Sócrates acreditava, mas ele acabaria moralizado e transformado no carregador da culpa. Já descrito por Empédocles em sua poesia religiosa, o mundo dos sentidos tornou-se o Hades, no qual a alma racional sofre os tormentos.

O ensinamento a respeito da catarse, era um aspecto complementar da doutrina, “os meios pelos quais o ‘eu’ oculto poderia evoluir no caminho do ser e apressar sua libertação” (DODDS, 2002, p. 156). Tema central do poema de Empédocles, “a noção de catarse não era novidade (...) ela era uma das principais preocupações das mentes religiosas ao longo da era arcaica. Mas dentro do novo padrão de crenças, ela adquiriu um novo conteúdo e uma nova urgência; o homem deve ser purificado não apenas de tipos específicos de conspiração, mas (...) de

todo traço de carnalidade – eis a condição de sua redenção” (DODDS, 2002, p. 156).

O ponto capital da salvação era a pureza, muito mais do que a justiça, mas trata-se de um ‘eu’ mágico e não racional que deve ser purificado, então as técnicas de catarse não devem ser racionais, mas mágicas, devendo consistir de rituais.

Elas podiam se valer de práticas encantatórias da música, como na catarse dos pitagóricos, mas podiam envolver uma prática especial de vida (*áskesis*):

a necessidade de *áskesis* estava implícita, desde o início, na tradição xamanística. Mas a cultura da culpa do período arcaico dotou-lhe de um sentido peculiar. O vegetarianismo, que é um traço central da *áskesis* órfica e, em parte, também da pitagórica, é normalmente tratado como um simples corolário para a questão da transmigração: o animal que você mata para comer pode ser a morada de um ‘eu’ ou de uma alma humana (DODDS, 2002, p. 157).

Tal é a explicação de Empédocles que, segundo o autor, não é lógica, porque da mesma forma Empédocles deveria sentir repulsa em comer vegetais, uma vez que seu ‘eu’ oculto poderia já ter habitado um arbusto. Por isso, o autor sustenta que, o que está por trás dessa racionalização é algo ainda mais antigo: “o horror de sangue derramado”. Segundo o autor, o medo de conspurcação pode ter se estendido até o derramamento de sangue, animal ou humano. Sendo regra de Orfeu, segundo Aristófanes, ‘não verter sangue’ e conta-se que Pitágoras, evitava açougueiros e caçadores, porque além de perversos, eram “perigosamente maculados, portadores de uma conspurcação infecciosa” (DODDS, 2002, p. 157). Além das restrições com a comida, a sociedade pitagórica aderiu a outras fórmulas austeras como a regra de silêncio e certas restrições sexuais.

Porém, a questão sobre a origem de toda essa perversidade permanece: “Como um ‘eu’ divino pode pecar e sofrer dentro de corpos mortais? (...) De onde veio a humanidade, e de onde veio tanto mal?” (DODDS, 2002, p. 158). Para essa pergunta a poesia órfica tardia formulou uma resposta mitológica: tudo começou com a perversidade dos Titãs, que capturaram o Infante Dionísio e o cortaram em

pedaços, ferveram, assaram e comeram, tendo eles sido imediatamente queimados por um raio de Zeus. Tendo sido da fumaça de seus restos que brotou a humanidade, herdando as horríveis tendências titânicas, mas ainda assim possuindo uma pequena porção de alma divina, que é substância do Deus Dionísio, que opera como um 'eu' oculto.

Todavia, haveriam controvérsias, e alguns teóricos sustentariam que, a parte referente aos Titãs teria sido uma invenção helenística, criada por certo Onomácrito, no século VI a.C., ainda que a parte referente a Dionísio seja mais antiga. Dodds vê boas razões para desconfiar de tais declarações, consideradas como de Pausânias no século I, sobre Onomácrito e sustenta uma raiz mais antiga para o mito.

A primeira consideração seria o caráter arcaico do mito que, para ele, é fundado nos rituais dionisiacos antigos de desmembramento e antropofagia, e implicava na crença arcaica da culpa herdada, que no período helenístico seria descartado como superstição.

O segundo ponto seria a citação de Píndaro, que apareceria no *Menon* de Platão, segundo a qual 'o castigo por um antigo revés' seria de responsabilidade humana pelo assassinato de Dionísio.

Em terceiro, a consideração sobre uma passagem das *Leis* de Platão que se refere a pessoas que 'exibem a natureza do velho Titã' e de outra que fala dos impulsos sacrílegos que não pertencem 'nem a um homem nem a um deus', e derivam de 'más ações (...) incapazes de serem purgadas pelo homem'.

E em quarto, o que contam sobre Xenócrates, discípulo de Platão que quis estabelecer uma conexão entre a compreensão do corpo como 'prisão', Dioniso e os Titãs. Dodds defende que, tomadas individualmente, tais referências sobre o mito podem ser explicadas satisfatoriamente, mas se tomadas em conjunto, ficaria difícil não supor que elas já eram de conhecimento de Platão e seu público.

Para ele, tanto o puritanismo moderno como o antigo tiveram sua doutrina no pecado original, que explicava a universalidade do sentimento de culpa. Ele diz que: "Verdadeira, a transmissão de culpa por meio de herança corporal era, no entanto, inconsistente com a visão que havia feito do 'eu' oculto um veículo desta culpa" (DODDS, 2002, p. 159).

Tal inconsistência, afirma Dodds, não é surpreendente, pois de maneira similar os upanichades indianos, conjunto de escrituras hindus – também

combinavam a crença antiga de conspurcação hereditária com a doutrina da reencarnação e, para a teologia cristã foi possível conciliar a herança pecaminosa de Adão com a responsabilidade moral do indivíduo. Segundo E. R. Dodds:

O mito titânico explicava ao puritano grego porque ele se sentia, ao mesmo tempo, um deus e um criminoso; e o sentimento 'apolíneo' de distância do elemento divino, juntamente com o sentido 'dionisiaco' de identidade com este mesmo elemento foram ambos responsáveis por isto (DODDS, 2002, p. 159).

Em *O que é filosofia Antiga?* Pierre Hadot sustenta que,

O xamanismo é um fenômeno social fundamentalmente vinculado às civilizações da caça (...). Ele é centrado na figura do xamã, personagem que sabe, graças a uma ação ritual, entrar em contato com o mundo dos espíritos de animais ou de homens, vivos ou mortos, para permitir a caça, a criação de animais ou a cura da alma dos vivos ou dos mortos (HADOT, 2014, p. 262).

Segundo ele, a partir de historiadores como Meuli e Dodds buscou-se no xamanismo a origem das representações filosóficas sobre a alma e a separação entre alma e corpo, assim como a origem das técnicas de concentração espiritual e as viagens da alma fora do corpo. No entanto, sua posição é que mesmo se fosse possível admitir a pré-história xamanista dos exercícios espirituais, de Sócrates ao pensamento helenístico e romano, no entanto, os exercícios não corresponderiam aos rituais xamanistas, mas a uma prática rigorosa de controle racional.

As representações idealizadas e espiritualizadas do xamanismo pelos historiadores da filosofia, permitiriam conceber a seguinte afirmação de H. Joly⁸⁷: "Que Sócrates tenha sido o último xamã e o primeiro filósofo faz parte, doravante, das verdades antropologicamente admitidas" (HADOT, 2014, p. 263).

⁸⁷ H. Joly. *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974.

A posição imóvel de Sócrates para se concentrar e ocupar seu espírito consigo mesmo no *Banquete* seria suficiente para que Joly compreendesse que o personagem se reportava assim a técnicas de controle de respiração, bastante conhecidas.

No entanto, essas práticas, segundo P. Hadot, não eram assim tão populares, ainda que qualquer meditação exija uma postura imóvel e silenciosa, elas não seriam necessariamente um retrato do xamã. Para ele, seria necessário eliminar da noção de “xamã” tudo que lhe confere especificidade para poder falar de Sócrates como um xamã.

Em sua concepção, Dodds teria representado o xamanismo como o “poder que um indivíduo tem de modificar como quer as relações de sua alma e de seu corpo, ao passo que se trata antes da arte de praticar uma conduta simbólica, em relação com certas situações concretas” (HADOT, 2014, p. 265).

Pierre Hadot mostra a incerteza que paira em relação às interpretações xamanistas, a partir das histórias que relatam sobre personagens como Ábaris, Aristeas de Proconeso, Hermotimo de Clazômenas que teriam viajado fora do corpo. Máximo de Tiro, no século II d.C. teria relatado a viagem de Aristeas do seguinte modo:

Jazendo sobre o solo, respirando penosamente, sua alma abandonando seu corpo vagueia como um pássaro e vê tudo o que está sob ela, a terra, o mar, os rios, as cidades, os costumes e as paixões dos homens, as naturezas de todo gênero. Depois disso, tornando a entrar em seu corpo e fazendo-o levantar-se, servindo-se novamente dele como um instrumento, ela narra o que viu e percebeu (HADOT, 2014, p. 266).

Segundo P. Hadot, ainda assim, J. D. P. Bolton em *Aristeas of Proconnesus* teria mostrado que essa interpretação teve influência de Heráclido do Ponto, discípulo de Platão, que assim teria interpretado. No entanto, seria possível considerar que Aristeas, no século VII a.C. teria realmente realizado uma viagem, que por ter durado cerca de seis anos, o teriam considerado morto. Ele diz que “Aristeas (...) teria feito realmente uma viagem de exploração para o Sul da atual

Rússia e para as Estepes da Ásia, e que, ao retornar, teria escrito um poema intitulado ‘Arimaspea’ relatando sua aventura” (HADOT, 2014, p. 266).

Nesse âmbito, seria necessário um cuidado minucioso para aproximar os traços de xamanismo na religião e nos rituais da Grécia arcaica, uma vez que, as práticas dos *sábios*, de Arístes a Pitágoras, de domínio sobre a alma, dependia de uma disciplina de vida ascética.

Hadot cita o seguinte trecho de Empédocles, comumente considerado uma alusão aos exercícios de memória praticado por Pitágoras:

E vivia entre eles um homem de extremo saber, que o maior tesouro adquiriu de entranhados pensamentos (*prapidôn*), em toda espécie de obras sábias altamente capaz; pois sempre que se retesava em todas as entranhas (*prapidessin*), fácil ele de todos os seres se punha a ver cada um, não apenas em dez, mas em vinte tempos de vida humana (HADOT, 2014, p. 259).

No entanto, para J.-P. Vernant e L. Gernet o texto de Empédocles, faria alusão a um exercício espiritual de rememoração, que consistiria em ‘técnicas de controle do sopro respiratório, pelo diafragma, que devem permitir à alma concentrar-se para libertar-se do corpo e viajar para longe’ (HADOT, 2014, p. 260). A palavra *prapides*, empregada no texto tem, segundo Hadot, um sentido fisiológico, a tensão do diafragma para segurar a respiração, e um sentido figurado (psicológico) como reflexão ou pensamento.

No texto de Empédocles, não estaria claro, no entanto que se tratava de um termo fisiológico para designar o diafragma, pois no mesmo trecho o termo aparece pela primeira vez em sentido “psicológico”, e do mesmo modo teria sido atribuído a outro trecho do autor: “Feliz o que de entranhas divinas (*prapidôn*) adquiriu tesouro, e mísero o que sobre deuses obscura opinião mantém”.

O que não quer dizer que P. Hadot, não conceba a existência de técnicas de controle respiratório na tradição da filosofia Grega, “a concepção de alma como um sopro bastaria para fazer supor isso” (HADOT, 2014, p. 260). Mas para ele, isso demonstra apenas as incertezas e as dificuldades ao estudar o período arcaico da filosofia Grega, sendo insuficiente supor a influência xamânica nas práticas pitagóricas, por exemplo.

O que seria possível extrair do texto de Empédocles é que Pitágoras, acreditava em reencarnação e que tinha o poder de lembrar-se de suas existências passadas. Para os Antigos, os exercícios de rememoração praticado pelos pitagóricos, duplicavam os acontecimentos do dia ou da vigília, permitindo reenviar à memória as vidas anteriores. O testemunho tardio de Hiérocles, mostrou além da importância moral dessa prática, que, “essa lembrança da vida cotidiana torna-se um exercício apropriado para que rememoremos o que fizemos em nossas vidas anteriores e para que possamos nos dar o sentimento de nossa imortalidade” (HADOT, 2014, p. 268). Diodoro da Sicília e Cícero, no entanto, ao se reportarem às práticas pitagóricas de rememoração tratariam apenas dos exercícios que intensificavam a prática da memória. Para Porfírio, tratam-se nesses exercícios, de um exame de consciência, na medida em que era necessário para si mesmo, perceber os acontecimentos passados, mas também prever como se agirá no futuro.

Ainda assim, o “modelo de vida pitagórico” é muito difícil de reconstituir, as descrições da vida das escolas pitagóricas seriam muitas vezes projeções de um ideal de vida filosófica muito posterior às escolas pitagóricas.

Para Hadot, o que realmente se sabe sobre o pitagorismo, é que os pitagóricos do tempo de Pitágoras teriam exercido influência política em muitas cidades do Sul da Itália, sendo um modelo para a ideia de cidade em Platão, aquela que é governada por filósofos. Após isso, no Sul da Itália e na Grécia, passaram a existir comunidades pitagóricas que levavam um modo de vida ascético.

Apesar de pouco se saber sobre as práticas espirituais dos pré-socráticos de maneira geral, um de seus temas favoritos foi aludido por pensadores posteriores, como Plutarco e Sêneca: a tranquilidade da alma.

Para Sêneca, a “alegria” ou “boa disposição da alma” presente em *Euthymia*, de Demócrito, pode ser alcançada “procurando adaptar a própria ação ao que se é capaz de fazer” (HADOT, 2014, p. 269), ocupando-se assim, com seus “próprios negócios”, a partir de uma ação sobre si mesmo⁸⁸.

⁸⁸ E no mesmo sentido de Epicuro e Sêneca, o pré-socrático Antifonte, teria já pronunciado o seguinte, “Há pessoas que não vivem a vida presente: é tudo como se elas se preparassem, consagrando-lhe todo o seu ardor, para viver não se sabe qual outra vida, mas não esta e, enquanto fazem isso, o tempo é perdido. Não se pode pôr em jogo a vida como um dado que se torna a jogar”.

Para Michel Foucault a ascese de inspiração pitagórica começa pelo exercício de silêncio, e pelos princípios da *parresía*, isto é, o franco falar do mestre. Segundo ele, em um texto do século II d. C, de Aulo-Gélio, *Les nuits Attiques*, o filósofo Calvisio Tauro (mestre de Aulo-Gélio) relataria sobre Pitágoras que a formação de seus discípulos começava por um estudo da “fisiognomia” dos estudantes, ou seja, nos aspectos que se referiam a face, o semblante e ao corpo dos estudantes, além de seu comportamento. A partir do qual Pitágoras determinava o tempo necessário para a atividade de silêncio, que nunca era menor que dois anos,

Durante o período em que se calavam e escutavam eram chamados ouvintes. Uma vez que tivessem aprendido as duas coisas mais difíceis entre todas, calar-se e escutar (...), e tivessem iniciado sua instrução pelo silêncio (...) tinham então o direito de falar e de interrogar, o direito de escrever o que tivessem ouvido e de expor o que eles próprios pensavam (FOUCAULT, 2011a, p. 372).

A regra do silêncio dos pitagóricos, junto aos princípios da *parresía*, são o primeiro suporte para a aprendizagem. Os discursos verdadeiros da *parresía* constituíam um “equipamento” necessário da alma, a partir do qual os indivíduos tornavam-se capazes para enfrentar os acontecimentos da vida, sendo o primeiro suporte da ascese.

Outro eixo da ascese, não diz respeito ao exercício da escuta e da recepção dos discursos verdadeiros e de sua ativação na memória, ele refere-se a sua ativação no âmbito do comportamento, o que torna o sujeito, um “sujeito ativo de discursos verdadeiros”.

Esse foi o eixo mais propriamente da *áskesis*, o eixo da ascese em que ocorre a transformação dos “discursos verdadeiros”, da verdade ela mesma, em *ethos*. É o nível de exercícios compreendidos como “ascética”, desenvolvido em sua forma muito detalhada e particular pelos filósofos do Alto Império.

Como vimos, esses exercícios compreendiam técnicas de abstinências, de meditação, meditação sobre a morte e sobre os males futuros e do exame de consciência, principalmente. Esses mesmos exercícios presentes em Sócrates estariam “transpostos e transfigurados” nas práticas espirituais xamânicas, nas

quais encontramos as técnicas de abstinência, de concentração, o exame de consciência, entre outros.

A questão sobre a continuidade ou descontinuidade dessas práticas não consiste, no entanto, no problema de Foucault. P. Hadot, como vimos, é cético em relação a essa continuidade. Para ele, mesmo que encontremos traços de xamanismo nos exercícios espirituais, tratam-se deles de uma atitude regrada e dependente do Logos universal. M. Foucault faz um estudo a partir da noção de cuidado de si, a partir da personagem de Sócrates, período que ele chama de “socrático-platônico”, e mostra sua transformação até o período helenístico e romano, no qual ele apresenta uma “dupla desvinculação” dessa noção em relação ao período anterior. Que consiste na:

desvinculação do conjunto do corpus da ascética relativamente ao imperativo do conhecimento de si, desnível por assim dizer, pelo qual o conhecimento de si aparecerá como tendo um papel bem determinado, como sendo indispensável (...) porém já não será o eixo central da *áskesis* (...). E, em segundo lugar, desnível, desvinculação do conhecimento de si tal como se pode obtê-lo – e tal como se deve praticá-lo, aliás, nesses exercícios – relativamente ao reconhecimento de si como elemento divino (...). Sabemos quanto o princípio da assimilação com Deus, quanto o imperativo de reconhecer a si mesmo como participante da razão divina (...) está presente nos estoicos. Creio, porém, que esse reconhecimento de si mesmo como elemento divino não ocupa o lugar central que tem no platonismo e no neoplatonismo (FOUCAULT, 2011a, p. 377).

Essa desvinculação estaria presente, segundo Foucault, no ponto de partida da “fortuna histórica” dessas práticas, assim como da “fortuna histórica” no cristianismo. Esses exercícios tiveram importância muito antes da época imperial e também no cristianismo, e para além dele. Mas se eles foram incorporados no cristianismo, tendo tido vida longa, foi justamente porque eram não platônicos, na medida em que neles havia o desnível da ascética com relação ao conhecimento

de si, e do conhecimento de si em relação ao reconhecimento de si como elemento divino. Isso porque no início do desenvolvimento da espiritualidade cristã, nos séculos III, e depois IV e V d. C. ele pretendia construir-se liberada da gnose. Ou seja, a espiritualidade cristã no meio monástico apresentava uma linha divisória com a gnose, que era fundamentalmente platônica. Segundo Foucault, na espiritualidade gnóstica, os exercícios da vida consistiam em centrar toda a ascese no conhecimento da gnose, isto é, no ato pelo qual a alma se reconhece a si mesma e também como elemento divino. Esse era o cerne neoplatônico da gnose.

Assim, pelo fato de a espiritualidade cristã ter sido a partir do século IV, fundamentalmente antignóstica, ela teria recorrido a essas práticas ascéticas de origem estoico-cínicas.

A espiritualidade cristã estaria muito menos preocupada com a busca pelo reconhecimento do elemento divino no interior de si mesma do que com a decifração, no interior de si, do elemento da queda e da presença do Diabo. A decifração de si mesmo como aquilo que movimenta o pensamento e o coração trazendo a marca do mal, era um exercício da espiritualidade cristã, desenvolvido a partir da suspeita estoica em relação a si mesmo. E nesse sentido, os exercícios da ascética filosófica encontraram na espiritualidade cristã, um meio favorável de acolhida e desenvolvimento⁸⁹.

No entanto, diferentemente estavam situados os exercícios no cristianismo em relação a ascética de origem filosófica, pois na espiritualidade cristã esses exercícios estavam em vantagem. Nesse período, de Sêneca a Cassiano, os exercícios de tipo muito parecido teriam se deslocado, e no século XV e XVI com a Reforma e a Contrarreforma, teriam ainda mais se desenvolvido, a ponto de haverem manuais inteiros que se dedicavam a detalhar todos os exercícios que deveriam ser praticados para cada momento do dia, em todos os instantes⁹⁰.

⁸⁹ Para uma descrição dos exercícios de decifração de si na espiritualidade cristã, as aulas 12 e 26 de março de 1980.

⁹⁰ Sobre esses exercícios, Foucault afirma o seguinte: “Não havia momento da vida que não desse ser duplicado, animado, sustentado por um certo tipo de exercícios. E cada um desses exercícios era perfeitamente definido em seu objeto, em suas finalidades, em seus procedimentos. Ainda que não cheguem a essa espécie de duplicação da vida e de todos os momentos da vida pelos exercícios (...) há exercícios que, embora menos densos

No período helenístico e romano, a prática desses exercícios ocorria de uma maneira muito diferente. Neles, tratava-se de uma livre escolha do sujeito, sobre os momentos nos quais eram pertinentes fazer uso de um ou de outro exercício.

Essa liberdade em relação a definição e desenvolvimento dos exercícios ocorria porque a ascética filosófica foi pensada no âmbito de uma arte de viver, e não de uma “regra de vida”.

Sobre a ascética filosófica, nós vimos que Foucault definiu duas famílias de exercícios: uma que se refere ao termo “*meletân*” e a outra ao termo “*gymnázein*”.

O primeiro termo se refere a um exercício de preparação para a realização de uma atividade, como por exemplo “*meletân*” era empregado pelos professores de retórica para preparar o aluno para “falar livremente” sem o auxílio da leitura de um texto. Nesse mesmo sentido dos retóricos, a expressão “*meletân*” designava um trabalho do pensamento sobre si mesmo, mas que tinha por função preparar o indivíduo para a atividade que ele deveria realizar.

O termo “*gymnázein*” se reportava a uma situação real, que tivesse sido provocada, organizada ou ainda inesperada, na qual era preciso pôr-se à prova, em exercício real. Plutarco, por exemplo, não faria distinção, segundo Foucault, entre esses dois termos. Epicteto, no entanto, distinguiria *meletân/gráphein/gymnázein*.

O primeiro é a meditação, o exercício do pensamento, a reflexão pela qual nos preparamos. *Gráphen* é escrever sobre o que pensamos, e *gymnázein* é pôr em prática, tudo sobre o qual meditamos e escrevemos.

2.6 As “TECNOLOGIAS DE SI”: ACERCA DA CONFERÊNCIA DE MICHEL FOUCAULT

Em seminário pronunciado em 1982, na Universidade de Massachusetts, intitulado “Tecnologias de si”, M. Foucault mostrou a evolução das práticas de si, da Grécia clássica aos primeiros séculos do cristianismo, passando pelo período greco-romano, em que podemos visualizar as transformações dos objetivos e finalidades das técnicas de si.

e menos definidos que na Contrarreforma dos séculos XVI e XVII, estão todavia claramente definidos e muito bem distribuídos uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2011b, p. 380).

A partir desse estudo vemos que na cultura ocidental, o “si” mesmo foi referido ao conhecimento, tanto pela tradição platônica como pela tradição cristã. Na primeira, o cuidado de si permitia a alma conhecer a si mesma e ascender a verdade; no segundo, o cuidado de si permitia conhecer o eu que deveria ser renunciado para garantir a salvação no outro mundo.

Mas no período helenístico e romano, o “eu” era constituído por meio da ascética filosófica, como uma “obra de arte”.

Nesse seminário, M. Foucault distinguiu quatro grupos de tecnologias: 1. Tecnologias de produção; 2. De significação (símbolos); 3. De poder (em que atuam determinando a conduta do indivíduo e objetivando o sujeito); 4. e as tecnologias de si (que permitem ao próprio indivíduo, ou com ajuda de outros, exercer certo número de operações sobre si mesmo, sobre seu corpo, seus pensamentos, sua conduta, com o objetivo de alcançar um estado de felicidade, de pureza ou perfeição).

Apesar de cada uma dessas tecnologias implicarem modos específicos de modificação dos indivíduos, seja para adquirir habilidades ou atitudes, elas dificilmente atuavam separadamente.

As duas primeiras tecnologias se referiam ao estudo das ciências e da linguística; e as últimas, as tecnologias de dominação e de si. Segundo o autor, seu trabalho foi uma tentativa de fazer uma história do pensamento que se relacionava tanto com a dominação quanto ao si. E o contato entre as duas tecnologias Foucault chamou “governamentalidade” – o “contato entre as tecnologias de dominação sobre os outros e as tecnologias de si”.

Seu trabalho dos anos 1980 estiveram, contudo, mais direcionados às “tecnologias de si”, isto é, “a história de como um indivíduo age sobre si mesmo, na tecnologia de si” (FOUCAULT, 2004, p. 324).

Assim, ele propõe um esboço sobre a “hermenêutica de si” em dois contextos: 1. A filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos de nossa era; e 2. A espiritualidade cristã, do final no Império romano aos primeiros monásticos, dos séculos IV e V d.C..

Foucault abordou as tecnologias de si com relação “a um conjunto de práticas” da Antiguidade tardia, que se constituíram como “cuidado de si”: “preocupar-se, cuidar de si mesmo”. Preocupar-se consigo mesmo e cuidar de si consistiram num princípio fundamental para os gregos, a partir da qual os filósofos aconselhavam moldar sua conduta, em função da arte de viver. Embora o

conhecimento de si, como princípio filosófico, tenha sido mais reconhecido ao longo da história.

Os textos gregos e romanos mostram que estava implicado no princípio de conhecer-se, o princípio de cuidado de si. Para os gregos, era preciso um cuidado de si, uma preocupação para consigo para conhecer-se.

Muitas seriam as justificativas para o encobrimento ou obscurecimento do “cuidado de si” na cultura ocidental, segundo Foucault. A primeira delas seria o fato de nossa cultura ser herdeira da tradição cristã, onde a “renúncia de si” é uma condição para a salvação. O conhecimento de si, está assim, no caminho da renúncia. É preciso conhecer a si mesmo para poder renunciar e transformar-se em nome da salvação. Nossa cultura também é herdeira do respeito ao direito externo como base para a moralidade, de forma que respeitar a si mesmo não é o fundamental.

Segundo M. Foucault as críticas à moralidade, feitas em nome do conhecimento de si, teriam tornado o cuidado de si incompatível com a moralidade. E ainda a filosofia teórica de Descartes e Husserl conceberam o conhecimento de si (sujeito pensante) como o primeiro passo na teoria do conhecimento.

Desde o cristianismo houve então uma inversão: na cultura greco-romana o cuidado de si está na base, sendo o conhecimento de si a sua consequência; mas na modernidade é o conhecimento de si que constitui o princípio fundamental.

O texto central para esse tema foi o *Alcibiades* de Platão. Para os neoplatônicos ele foi considerado um texto fundamental e deveria ser o primeiro texto filosófico trabalhado no âmbito da pedagogia. Ele fornecia o ponto de partida para o pensamento de Platão e o que era central nesse texto platônico, como vimos, foi o princípio do “cuidado de si”.

A primeira ocorrência do termo, em 127d, se refere a um estado ativo, tanto político como erótico. Além de “prestar atenção a si” ele expressaria, segundo Foucault, certa preocupação, que pode ser com poses ou com a saúde. Designa uma atividade real, não simplesmente uma atitude. Pode designar as atividades de um fazendeiro, quando cuida de seus campos, do gado e da sua casa; pode designar as atividades do rei, quando cuida da cidade e dos cidadãos; e pode se referir ao culto aos ancestrais ou aos deuses ou a termos médicos.

Foucault discrimina dois sentidos para o “si” em *Alcibiades*: Primeiro “Auto” que significa “o mesmo”; e o segundo, conduz a noção de identidade. E

nesse sentido a questão “o que é o si?” passa a ser “Qual o fundamento a partir do qual encontrarei minha identidade?”.

O si é buscado a partir de um movimento dialético, que deve ser um princípio da alma e não no corpo. Isso significa que quando se cuida do corpo e daquilo que está vinculado a ele, como as vestimentas, as ferramentas e as posses, não se está cuidando de si.

O contrário ocorre com a alma, sendo com relação a ela que é necessário preocupar-se. O cuidado de si se refere, portanto, a preocupação com a alma, com essa atividade de preocupar-se, uma vez que ela, a alma, não está sendo considerada aqui como substância. O que é salientado é o cuidado com a prática, o que faz com que o indivíduo se preocupe com sua alma.

Para saber em que consiste esse cuidado é preciso saber em que consiste a alma. Esta, só pode conhecer a si mesmo, se se percebe como reflexo no espelho. É nessa contemplação, que a alma encontrará as regras para o comportamento justo e para a ação política. A ação justa poderá se fundar no esforço da alma por reconhecer a si mesma. Alcibiades poderá se tornar um bom político quando contemplar sua alma no elemento divino. Este diálogo está em torno do princípio délfico “Conhece-te a ti mesmo”, o cuidado de si consiste em conhecer a si mesmo, o conhecimento de si é o objeto que o cuidado está buscando. Sendo que ocupar-se consigo e as práticas políticas estão vinculados⁹¹.

No período helenístico e romano, o cuidado de si se tornou um princípio filosófico comum e universal a todas as filosofias da época. Estava presente em Epicuro e seus seguidores, também nos cínicos e em estóicos como Sêneca, Rufus e Galeno.

⁹¹ O diálogo Alcibiades, como pano de fundo para o tema do cuidado de si, formulou quatro problemas que perduraram na Antiguidade: 1. Problema da relação entre ocupar-se consigo e a prática política. No período helenístico e romano, a questão passa a ser “qual é o melhor momento para afastar-se da política e voltar-se aos cuidados de si?”; 2. Problema da relação entre ocupar-se consigo e a pedagogia. Para Sócrates o cuidado de si é um dever do jovem, já no período helenístico e romano ele é um dever para toda a existência; 3. Problema da relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si mesmo. A filosofia platônica prioriza o conhecimento de si, mas no período helenístico e greco-romano a ênfase está no cuidado de si, que passa a título de princípio filosófico; 4. Por último, a relação entre ocupar-se consigo mesmo e o amor filosófico, ou a relação com o mestre.

Nos séculos 1 e 2 a introspecção passa a ser mais detalhada, havendo uma relação estreita entre a escrita e a vigilância. Ocupavam-se com os diferentes aspectos da vida, os ânimos, a leitura, o modo que a experiência de si pôde ser ampliada com o hábito da escrita. A cultura de si era orientada para a alma, todavia, as preocupações com o corpo tomavam uma grande dimensão e importância. Hipocondria e melancolia são atestadas tanto em Plínio como em Sêneca, que valorizam o retiro rural porque a natureza, segundo eles, ajuda o indivíduo a colocar-se em contato consigo.

Ambos se recolhem em uma casa no campo e desenvolvem atividades intelectuais e rurais. As cartas desse período são, segundo Foucault, uma antecipação da confissão cristã. Escrever cartas é o ponto em que se inicia o trabalho do exame de consciência. Já os diários, surgem na era cristã e se concentram na noção de combate da alma.

Nos primeiros séculos de nossa era, o modelo pedagógico de Platão, é substituído pelo modelo médico. O cuidado de si, não é, portanto, outro tipo de pedagogia, mas deve se tornar um cuidado médico permanente – sendo esta, uma das principais características do cuidado de si.

Nesse período, deve-se cuidar de si ao longo da vida, o que significa que o cuidado de si não é uma preparação para vida adulta ou política, mas uma preparação para realização plena da vida, que só se completa no momento da morte. O cuidado se refere à relação estabelecida consigo em pessoas mais velhas, na qual essa atenção é bem valorizada, diferente do período platônico, que valorizava a juventude grega, havendo assim, uma inversão de valores.

No império romano, entre os filósofos estoicos, houve uma nova concepção entre verdade e memória, e também com relação ao exame de si, a partir de uma nova relação pedagógica, na qual o diálogo quase desaparece.

Na relação entre mestre e discípulo o mestre fala e não faz perguntas ao passo que o discípulo fica em silêncio, apenas ouvindo. Na época imperial é notável o desaparecimento da estrutura dialética; na era platônica o cuidado de si e a contemplação de si estão associados ao diálogo; já na época imperial se tem de um lado a obrigação de escutar a verdade e de outro, obrigação de olhar e escutar a si mesmo.

Em Platão há a ideia de descobrir a verdade no interior de si mesmo, nos estoicos, diferentemente, a verdade não está dentro do indivíduo, mas nos ensinamentos do mestre, no *logoi*, do mestre.

Na *áskesis* estoica, o indivíduo memoriza o que ouviu e converte em normas de conduta, sendo seu objetivo, a subjetivação da verdade no discípulo. Assim, a principal diferença entre as técnicas do platonismo e estas, é que no estoicismo não se trata de revelar um segredo, a partir da decifração de si, mas da memória, memória do que foi feito e do que deveria ter sido feito.

O ascetismo cristão, por exemplo, se refere à renúncia de si e da realidade. O “si” consiste basicamente naquilo que deve ser rejeitado, para que seja possível atingir outro nível de realidade.

No estoicismo é privilegiado o domínio de si, a consideração a si, que se adquire não por renunciar à realidade, mas por adquirir e assimilar a verdade. No estoicismo se trata de assimilar a realidade do mundo, por meio de uma preparação. O procedimento de subjetivação é o processo a partir do qual o indivíduo, por meio da *áskesis*, assimila e transforma a verdade em princípio de ação: a *aletheia* torna-se *ethos*.

Para desenvolver as técnicas de si do cristianismo, Foucault transitou da cultura pagã para a cultura cristã, sendo-lhe possível observar as continuidades e as discontinuidades precisas.

O cristianismo, como uma religião da salvação, tem por objetivo conduzir o indivíduo de uma realidade a outra: da morte a vida, do tempo a eternidade, e assim o faz impondo um conjunto de condições e regras de comportamento para a “transformação de si” do sujeito. O cristianismo também é uma religião confessional, ela impõe severas obrigações com relação à “verdade”. São características do cristianismo, o dever de aceitar um conjunto de obrigações, de assumir certos livros como verdades absolutas, aceitar decisões autoritárias em matéria de verdade, não apenas acreditar, mas demonstrar o credo e ainda aceitar a autoridade institucional. O cristianismo exigiu uma obrigação para com a verdade, muito diferente da fé: cada um tem o dever de saber quem é, de tentar descobrir o que acontece em seu interior, de assumir seus defeitos, reconhecer as tentações, localizar os desejos, sendo todos obrigados a revelar esses segredos, seja a deus ou a outros membros da comunidade. A obrigação em relação a verdade e o “si” estão associados de forma que a purificação da alma só é possível pelo “conhecimento de si”.

O sacramento da penitência e a confissão dos pecados foram inovações tardias, nos primeiros séculos do cristianismo haviam outras formas de decifrar a verdade sobre si mesmo. Uma das principais delas foi a *exomologêsis*, o

“reconhecimento pelo fato”, que consistia num ritual de reconhecimento do indivíduo como pecador e penitente. Nessa prática, o indivíduo era penitente de 3 a 10 anos – condição que afetaria o resto de sua vida. Havia a prática do jejum, as regras sobre as vestimentas e as proibições sobre o sexo. O indivíduo penitente era marcado pelo resto da vida e não podia viver da mesma forma que os outros, não poderiam jamais casar ou tornar-se padre.

Nessa prática era o pecador quem deveria buscar a penitência, deveria ir até o bispo e pedir o *status* de penitente, devendo explicar seus erros, ainda que nesse momento não se tratasse da confissão, mas de uma condição de *status*. Esse reconhecimento do penitente agrega comportamentos penitenciais manifestos de autopunição e revelação de si. Os atos em que o indivíduo pune a si mesmo é indissociável do ato de revelação de si. Sendo que as principais características da punição são comprovar o sofrimento, demonstrar vergonha, humildade e modéstia. No início do cristianismo, essa prática é um modo de vida que transparece a obrigação da revelação de si. Ela deve ser representada visivelmente e deve ser acompanhada por outros que reconhecem o ritual.

Na tradição estoica, o exame de si, o julgamento e a disciplina, apontam o caminho para o conhecimento de si pela sobreposição da verdade sobre si através da memória, da memorização das regras. No cristianismo, o ritual de *exomologêsis*, designa que o indivíduo sobreponha a verdade sobre si a partir da ruptura violenta e da dissociação, sendo ela, não verbal, mas teatral, simbólica, ritual. No quarto século aparece uma nova tecnologia para a revelação de si, a *exagoreusis*; ela é remanescente dos exercícios verbais em relação ao mestre, das escolas pagãs. Sendo possível, segundo Foucault, observar a transferência das tecnologias estoicas de si, para técnicas espirituais cristãs. Essa nova prática é compreendida a partir de dois princípios da espiritualidade cristã: a obediência e a contemplação.

A obediência na vida monástica é diferente da relação com o mestre do período greco-romano, pois a necessidade não é baseada apenas no aprimoramento de si, mas deve contemplar todos os aspectos da vida monástica. Ela é o controle total do comportamento pelo mestre, não um estado autônomo definitivo. Consiste num sacrifício de si, num sacrifício da vontade do sujeito – sendo a nova tecnologia de si; no qual o si deve se constituir a partir da obediência. A contemplação por sua vez, é considerada um bem supremo. O monge é obrigado a orientar seus pensamentos a deus e se assegurar de que seu

coração é puro o bastante para que possa ver deus, tendo por objetivo a contemplação permanente de deus. Tanto na *exomologêsis* como na *exagoreusis* só é possível revelar a si renunciando a si mesmo.

Apresentamos o tema da estética da existência pelo viés das “práticas de si” ou dos “exercícios espirituais” da filosofia Antiga, que Michel Foucault definiu como “ascética filosófica”. Sendo este o conjunto de princípios e atividades elaborados com a finalidade de contribuir para a transformação do indivíduo, que por meio deles, constitui a si mesmo como um sujeito de moral e conhecimento.

Vimos que a moral da Antiguidade estava menos centrada nos “códigos das leis” do que nas “técnicas de si”, sendo uma moral orientada para a ética e para certa “estilização” do modo de viver. Esses exercícios constituíam o ser do sujeito na medida em que o preparavam para enfrentar os acontecimentos da vida que poderiam vir a causar o sofrimento, impedindo o ser humano de encontrar felicidade em si mesmo e no presente.

Assim, operavam como uma pequena ferramenta que poderia ser utilizada sempre que um acaso ameaçasse perturbar a tranquilidade e estabilidade do sujeito, garantindo a serenidade e o domínio sobre si mesmo.

Essa ferramenta “anti-servidão” foi descrita pelos pensadores Antigos, a partir de uma série de prescrições, que incluíam exercícios práticos e teóricos como as abstinências, a concentração, o exame de consciência, a meditação, mas também a leitura, a escrita, as conversas com o “outro”, cujo objetivo era operar em uma conversão do sujeito, compreendida com interiorização e transformação para a constituição de um *ethos*.

Vimos de que maneira essa interiorização suscitou o debate entre Pierre Hadot e Michel Foucault sobre os objetivos da filosofia Antiga. Pierre Hadot muito mais preocupado com a exatidão histórica, assume que a interiorização da ascética filosófica pelo sujeito não pode ser dissociada da busca pela parte de si mesmo presente na Natureza e na Razão universal, de forma que a busca pela “constituição de si mesmo” de Foucault, seria mais a busca pela transcendência do “eu”, e isso justificaria o emprego da expressão “exercícios espirituais”.

Para Foucault, as práticas de si possuem um caráter mais imanente e operam para a transformação do indivíduo em sujeito de sua própria conduta, a partir de uma elaboração ético-estética. Foucault não prioriza a ascensão do sujeito ao Todo ou ao universal, mas a elaboração de uma relação adequada

consigo mesmo a partir da qual a existência passa a ser compreendida como uma prova de si mesmo.

No curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) Michel Foucault concebeu a questão da subjetividade, a relação entre o sujeito e a verdade, pelo princípio do cuidado de si. Esse princípio trouxe para a questão da subjetividade ocidental os elementos da espiritualidade, isto é, a exigência de uma transformação no ser do sujeito para atingir a verdade sobre si mesmo, e se constituir como sujeito ou melhor, fazer de si mesmo uma “obra de arte”.

Vimos que o ponto de partida para sua investigação foi a figura socrática, a partir do diálogo de juventude de Platão, o *Alcíbiades*.

No capítulo anterior, vimos a partir do curso *A coragem da verdade*, que o tema da estética da existência em Foucault teve como ponto de partida o diálogo *Laques*, na medida em que nele o cuidado de si se referia a existência do indivíduo ou a maneira de conduzir a vida ao longo de sua existência, a qual era preciso “prestar contas”. Ela não instaurava o lugar possível de um “discurso metafísico”, mas a possibilidade de um dizer verdadeiro consequente do exercício de prova e exame de sua maneira de ser, onde estava em questão tornar-se visível em sua verdade.

O cuidado de si continuou sendo o ponto de partida para pensar a relação entre o sujeito e a verdade, a partir do qual M. Foucault formulou o problema da subjetividade ocidental, mas por esse viés, a *parresía* cínica, como desdobramento do problema da ética da verdade, apresentou um aspecto da estética da existência não abordado no curso de 1982, o do “escândalo da verdade” e de uma “atitude cínica” que poderia ser desdobrada ao longo da história da subjetividade ocidental compreendida como estética da existência.

A VIDA E A VERDADE CÍNICA NA ARTE DO SÉCULO XIX

3.1 Uma relação consigo mesmo e com o presente

O tema da estética da existência nos cursos proferidos por Michel Foucault no Collège de France, apresentam duas vias. Em um primeiro momento, o curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) preocupou-se em defini-la a partir dos exercícios espirituais, da Grécia clássica ao período helenístico e romano.

Nesse contexto, a estética da existência foi compreendida como uma maneira de constituir a si mesmo, de conceber a si mesmo como uma “obra de arte”. Para os Antigos, a vida como obra de arte foi o exercício de uma existência ascética, isto é, de uma vida cujos princípios foram formulados pela filosofia, trata-se de uma formulação ética.

De Sócrates a Sêneca, a filosofia atuou como uma preparação para a vida e uma “terapêutica”. A maneira de viver prescrita pela filosofia era constituída por uma série de princípios e exercícios, como os de respiração, de abstinências, meditações, exames de si, e de provas de si.

Esses exercícios formavam um “equipamento de defesa” para o indivíduo e permitiam a obtenção de serenidade e autonomia, em qualquer momento da vida, tornando o ser humano livre, inclusive de si mesmo e de suas paixões. A estética da existência foi, assim, a referência pela qual o sujeito estabelecia sua relação com as técnicas de si e assim se compreendia como um sujeito moral e de conhecimento. Em *A hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault afirmou que “A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa *forma* (um certo estilo, uma certa forma de vida) (FOUCAULT, 2011a, p. 381).

A atenção sobre o cuidado de si estabeleceu uma linha de demarcação entre a Grécia clássica e o período helenístico e romano, e capturado pelo cristianismo e pela modernidade ele perdeu seu poder originário.

A partir do *Primeiro Alcibiades* de Platão, Foucault mostrou como certos filósofos estavam preocupados com a uma arte de viver que tornasse possível o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”.

Com Sócrates de Platão, vimos que para conhecer a si mesmo era necessário prestar atenção em si, preocupar-se e cuidar de si, a fim de perceber em si mesmo, o que se sabe e o que é necessário aprender. O cuidado de si, como pressuposto para o conhecimento de si, auxiliava na formação do jovem que, pretendendo tornar-se governador da cidade, necessitava aprender a governar a si mesmo por meio do conhecimento de si.

No período helenístico e romano, o cuidado de si adquiriu uma autonomia em relação à arte de viver. Não está em questão para os filósofos gregos e romanos um cuidado consigo mesmo como forma de conhecimento de si, mas um cuidado de si que permita compreender a sua existência inteira como uma obra de arte. Nesse caso, é a vida do indivíduo, compreendida como a totalidade de sua existência que deve ser marcada por um *ethos* autêntico, por um estilo de vida permanente, que o torne capaz de enfrentar os mais variados acontecimentos, imprevistos e infortúnios do tempo. A vida é assim compreendida como uma prova de si mesmo, e os exercícios prescritos são aqueles que garantirão uma vida tranquila, serena e senhora de si.

Michel Foucault compreende que o cristianismo herdou uma moral advinda da Antiguidade, mas a repatriou e modificou-a inteiramente. Na ascese cristã, o “eu” não deve ser construído, mas revelado. O conhecimento de si é, aqui fundamental, na medida em que é preciso revelar o “si mesmo”, conhecer-se e conhecer a parte de si mesmo que constitui o pecado e que deve ser renunciada. Não há então, constituição de si no cristianismo, mas renúncia de si, e é por meio dessa renúncia que é possível a transformação do sujeito e ascensão a salvação.

Contudo, o cuidado de si não foi simplesmente obliterado pelo cristianismo, pois dentro do próprio cristianismo houve correntes e movimentos que reclamaram o domínio da instituição eclesiástica. Nesse sentido, houve movimentos anti eclesiásticos no cristianismo, sobretudo, na época da Reforma protestante, apesar de que nos próprios movimentos franciscanos poderiam ser observados exercícios ascéticos mais próximos dos gregos, com abstenções e renúncia a uma vida fútil e luxuosa.

Montaigne no fim do século XVI apareceria como uma tentativa de reconstituição do “retorno a si”, de certa concepção sobre a ética e a estética do eu na forma da ascética filosófica antiga e dos pressupostos para pensar a vida como uma obra de arte. No entanto, ainda que presente na modernidade, esse tema nunca foi dominante como na Antiguidade helenística e romana.

O século XIX poderia ser pensado também nessa perspectiva, compreendido como uma série de “difíceis tentativas” para reconstituição do “eu” como ético-estético. E por esse viés, Michel Foucault cita, Stiner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia e o anarquismo⁹².

Para Foucault expressões como “retornar a si”, “liberar-se”, “ser si mesmo”, “ser autêntico”, não seriam no século XX muito significativas, embora fosse uma tarefa urgente repensá-las como forma de reagir ao próprio sistema político contemporâneo. Isso, sobretudo, no caso de considerarmos que o ponto central de “resistência ao poder político” está “na relação de si consigo mesmo”.

No entanto, as coisas não seriam assim tão simples, uma vez que o “retorno a si”, a “conversão a si” do período helenístico e romano, não é exatamente onde se vê o enraizamento das práticas e conhecimentos que se desenvolveram mais tarde no mundo cristão e no mundo moderno.

Tanto o conhecimento de si, como a revelação de si, não foram práticas que se constituíram na Antiguidade, na forma das práticas de si que vemos nos epicuristas, cínicos e estoicos. Apesar de ter sido, mais tarde, recoberto tanto pelo modelo platônico, como pelo modelo cristão, as práticas helenísticas possuem características próprias e particulares que a destacam desses dois modelos dominantes: platonismo e cristianismo. Sendo precisamente nesse tipo específico de práticas que devem ser buscados os princípios éticos e estéticos que o mundo moderno tentou a seu modo reconstruir como *ethos*.

Por sua vez, no curso *A coragem da verdade* (1983-1984) a concepção de estética da existência está relacionada com o tema da “verdadeira vida” e da “vida outra” (a vida escandalosa). No curso de 1982, M. Foucault colocou a questão da verdade em relação ao sujeito no sentido das transformações particulares e historicamente definidas nas quais o sujeito submeteu-se a si mesmo e compreendeu-se como um sujeito de discurso verdadeiro.

O ser humano faz de si mesmo um sujeito de discursos verdadeiros na medida em que exerce sobre si uma ascética filosófica e constrói um “equipamento de defesa” cotidiana, constituindo-se, como uma “obra de arte”.

No curso de 1984, M. Foucault coloca a questão de saber como a necessidade de ter uma vida bela e a exigência de dizer a verdade, ou melhor, de “prestar contas a si mesmo”, estiveram amarrados ao princípio do cuidado de si. Com diferença em relação ao curso anterior, em 1984 Foucault tomou como ponto

⁹² Cf. aula 17 de fevereiro de 1982, p. 224; e o segundo capítulo do referido trabalho.

de partida para sua investigação o diálogo *Laques (ou da Coragem)* de Platão e apresentou sua diferença em relação ao *Alcibiades*.

Em *Laques*, a *parresía* de Sócrates, desperta o outro para um cuidado que designa a forma visível da vida, como ela se apresenta aos seus olhos e aos olhos dos outros, como sendo verdadeira. No diálogo *Laques*, está em questão a forma que se dá a vida, a maneira de viver que se apresenta ao mundo, em vez do ser da alma, como no diálogo *Alcibiades*. Sócrates é elogiado porque seu modo de viver e seus princípios de vida, seu discurso, estão em harmonia, sendo este um marco para o problema da relação entre o “dizer verdadeiro” e o modo de vida. O diálogo indaga pela verdade acerca do significado de “coragem”, mas não traz um resultado.

Por outro lado, o discurso da *parresía*, se arrisca ao dizer aos homens que para dar a vida um estilo belo e particular é preciso ter coragem. Nesse diálogo, Foucault encontrou a relação entre a “existência bela” e o problema da “verdadeira vida”, cujo exemplo central foi o cinismo antigo, na figura de Diógenes de Sinope.

O modo de viver cínico não traz somente em seus gestos a manifestação da virtude, da coragem e da sabedoria, ela se caracteriza por trazer formas extremamente reconhecíveis de comportamento, que faz da verdadeira vida, uma vida-outra, radicalmente diferente das formas culturalmente aceitáveis, e nesse sentido, “escandalosa”. Assim, o “belo” se refere ao que é “estranho” e singular e nisso se destaca do que é comum e aceitável socialmente.

Foi central no estudo da ascética cínica, o elemento da *parresía*, que colocaram em questão uma vida que encarna a verdade no *bíos*. No entanto, a *parresía* cínica reverte os princípios da verdadeira vida a uma vida “crua”, elementar e escandalosa. Sendo o escândalo da vida cínica que coloca diante da existência os princípios de uma vida “na verdade”, ou seja, uma vida radicalmente “outra”. Vida outra, mas não “outro mundo”, pois se trata da transformação da própria realidade do existir.

A vida escandalosa possui um caráter “anticultural” – antiplatônico e antiaristotélico, que é o caráter próprio da arte moderna, a arte compreendida como desnudamento da verdade, como redução ao elementar da existência, que estabelece com a cultura e as normas sociais uma relação polêmica, de recusa e de agressão.

Essa forma de arte estaria presente, segundo Foucault, em meados do século XIX, com a figura de Charles Baudelaire (1821-1867) e Édouard Manet

(1832-1883). Para ele, essa arte se constitui como o lugar do que está “embaixo” na cultura, do que não tem lugar, nem direito ou a possibilidade de se expressar, sendo assim “anticultural”. Nesse sentido, “a arte moderna é o cinismo da cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (FOUCAULT, 2011b. p. 165).

A arte moderna é para ele, a via privilegiada na qual, no mundo moderno, se concentram as formas mais intensas de um “dizer verdadeiro” que possui a coragem de assumir o risco de ferir⁹³.

Para Foucault, Charles Baudelaire é expressão das tentativas de reconstrução da ética de si na modernidade, pelo dandismo, e também por apresentar o caráter de uma vida-outra, de uma verdade escandalosa, no lugar-outra proposto pela arte moderna.

Justificamos assim, a aposta desses últimos trabalhos de Michel Foucault em formular uma estética da existência em que estivesse em questão a concepção da vida como obra de arte e da vida como escândalo da verdade na arte: a vida como arte e a arte (moderna) como expressão da parresia cínica, isto é, da “verdadeira vida”, da vida-outra.

O belo para Baudelaire não é uma categoria formal, mas é tudo aquilo que se confronta com o convencional e habitual, tudo o que é levado ao extremo é considerado belo, mesmo que seja feio ou cômico. Nesse sentido, Baudelaire elogia os desenhistas e caricaturistas da “vida mundana”, e admira a intervenção do artista na sociedade. O belo para ele é o que se distingue, o que é estranho e nisso se aproxima do tema do dandismo, pois o dândi faz da arte sua pessoa. Os dândis são aqueles que cultivam a ideia do belo em sua existência, e nisso se distinguem.

A estética da existência em Michel Foucault se abre para duas perspectivas complementares. Em 1984 Foucault retoma a ascética filosófica estoico-cínica e concebe uma “atitude filosófica” invariável, cujo exemplo central é a coragem da verdade cínica. A “atitude filosófica” é definida como a atitude radical de conceber a vida como estética da existência, isto é, como verdadeira vida, como

⁹³ Segundo Foucault, seria possível fazer a gênese da função da arte moderna como cinismo na cultura, a partir de *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot (1713-1784), que daria os primeiros sinais precursores desse processo – que, em meados século XIX, encontraria em Baudelaire, Manet e Flaubert expressões mais notáveis.

vida-outra. Essa é a missão do cínico: propor a alteração dos valores da verdade, reduzindo-a ao mais elementar de seu ser, ao mais simples e rudimentar.

A arte do século XIX apresentou-se, nessa perspectiva, como manifestação de uma vida-outra, anticultural e polêmica, que confrontava a arte tradicional, capturando a fugacidade da sua própria época.

Em seu texto *O que são as luzes?*⁹⁴ Foucault defende que com Immanuel Kant (1724-1804) a filosofia começa a refletir sobre seu presente histórico, sendo o primeiro passo para uma atitude ética em relação ao presente. No entanto, é a atitude de modernidade em Charles Baudelaire que melhor define a atitude crítica em Foucault. Para ele, a atitude de modernidade em Charles Baudelaire é uma atitude ética em relação ao presente e em relação a si mesmo, que reverbera na arte do século XIX, em especial na pintura francesa.

Compreendemos que a pesquisa foucaultiana aponta algumas preocupações e formas que a arte de viver e a coragem da verdade apresentaram na arte do século XIX (Baudelaire), e mostra como essa perspectiva introduziu uma concepção presente na pintura do final do século XIX (Manet e o Impressionismo).

Nesta abordagem, buscamos expor de que modo a arte moderna se apresentou aos olhos de Foucault na perspectiva da constituição de si do sujeito e da estética da existência, enquanto forma da atitude cínica e como atenção sobre os modos de viver.

Para elaboração do presente capítulo nos ocupamos da relação entre Michel Foucault e Charles Baudelaire, em especial no texto de Foucault *O que são as luzes?* (1984), mas também a visão de Walter Benjamin sobre o poeta contribuiu significativamente para a pesquisa. A visão de Eric Hobsbawm nos forneceu os principais aspectos históricos que nortearam o desenvolvimento do texto a seguir, mas também a de Jacó Guinsburg sobre o Romantismo e as de Carlo Argan e Meyer Schapiro foram imprescindíveis para compreender os elementos da arte daquele período.

A relação entre Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, pelo viés das artes de viver, também constitui o capítulo na medida em que Nietzsche foi o principal filósofo que influenciou Foucault na perspectiva da constituição do sujeito ético. No entanto, Foucault, diferente de Nietzsche, não privilegiou o epicurismo, mas o

⁹⁴ Versão que foi traduzida e publicada no volume 2, de Ditos e escritos. A versão original desse texto foi publicada no volume americano *The Foucault Reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984.

estoicismo e o cinismo. Segundo Foucault, o cuidado de si passa a ser uma preocupação em si mesmo a partir de Epicuro, que desenvolve sua filosofia enquanto uma “ética dos prazeres”, centrado em uma vida que busca na natureza uma relação harmoniosa e serena consigo mesmo.

Para Nietzsche, Epicuro reforça a preocupação em esculpir a própria existência por meio de uma arte de viver. Para a exposição sobre Nietzsche utilizamos principalmente a visão de Clademir Araldi e Rosa Maria Dias, assim como, o texto de K. Ansell-Pearson sobre o epicurismo em Nietzsche.

Em *O que são as luzes?* (1984) Michel Foucault analisou o texto de Charles Baudelaire, intitulado *O pintor da vida moderna (1863)* – inserido na reflexão a propósito da questão sobre a *Aufklärung*, lançada no século XVIII, pelo periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*, no qual Immanuel Kant ofereceu uma resposta⁹⁵.

Nesse texto, o filósofo apresentou sua perspectiva sobre a ética de si baudelairiana, pela primeira vez⁹⁶, mas a reflexão sobre a *Aufklärung* já havia sido abordada em outros momentos. Foucault trabalhou com o texto de Kant em 1983, nas primeiras aulas do mês de janeiro no Collège de France, e em 1984 o mesmo material foi publicado, com poucas modificações, com o título *Qu'est-ce que les*

⁹⁵ Segundo Michel Foucault, a preocupação com o presente, isto é, com a atualidade do momento em que vivemos, pensamos, sentimos e agimos, foi considerada uma questão filosófica, a partir do curto texto de Kant, publicado em 1784, de título *Resposta à pergunta: O que é a Aufklärung?*. A partir dessa questão, há, pelo menos, dois séculos, de Hegel, Nietzsche, Max Weber até Habermas, a filosofia teria se defrontado com a mesma questão: “qual é então esse acontecimento que se chama *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2015, p. 351).

⁹⁶ Não foi a primeira vez que Michel Foucault tratou sobre o pensamento de Baudelaire, mas a única em que ele trouxe uma abordagem afirmativa sobre as artes de viver. Baudelaire fora citado por Foucault outras vezes na década de 1970, como no texto publicado em 1975 pela Le Magazine Littéraire, intitulado “*Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*”.

lumières? em *Le Magazine Littéraire*, no mês de maio⁹⁷, além de entrevistas concedidas em 1983, que tratam sobre o tema.

Foucault está vinculado à tradição kantiana da “ontologia crítica de nós mesmos”, a reflexão sobre o presente e sobre a atualidade está presente em sua filosofia. Em 1984, Foucault se aproxima da arte moderna por meio de Charles Baudelaire, mas também do dandismo e de Nietzsche. Para ele a ideia de que a “atitude de modernidade” (atitude crítica em relação ao presente) não é um ponto fixo na história, mas o que Philippe Chevallier (2013) chamou de “invariante histórica”⁹⁸, está presente também no curso de 1984, *A Coragem da verdade*, da perspectiva da *parresía* cínica.

Para Foucault, assim como a “atitude de modernidade” em Baudelaire, a *parresía* cínica se refere a constituição de um *ethos*, isto é, de uma maneira de ser. Nesse sentido, a atitude de modernidade, tal como Foucault a compreende, não é somente uma forma de se relacionar com o presente, mas também uma forma de se relacionar consigo mesmo. Ela não pode ser um ponto fixo na história, mas uma maneira de atualizar o presente enquanto indagação filosófica e modo de viver que encontra em faces da arte sua forma privilegiada.

Para Michel Foucault a arte moderna, sobretudo a pintura francesa, foi uma manifestação escandalosa da verdade em sua época. Apresentou-se como ruptura com os valores e convenções, assim como com a estética da pintura da época, sendo expressão de uma “atitude cínica”. Ao mesmo tempo, Foucault apresenta a partir da retomada das práticas de si em seus últimos trabalhos, como ocorreu uma história da subjetividade na qual o sujeito não era um dado, mas uma constituição que ocorria mediante uma relação consigo mesmo. A retomada das práticas de si, permitem considerar a ideia de “fazer da vida uma obra de arte” uma

⁹⁷ Foucault retomou também a questão da Aufklärung no último texto “ao qual deu seu imprimátur” (FOUCAULT, 2015, p. 369), intitulado “*La vie: l’expérience et la Science*”. Foucault tinha o desejo de oferecer um texto inédito para a *Revue de métaphysique et de morale* que dedicava um número especial ao mestre de Foucault, George Canguilhem. Mas como encontrava-se em estado de saúde debilitado, ele apenas modificou o prefácio que havia escrito para a tradução americana do texto de G. C. *O normal e o patológico*. O texto finalizado foi enviado para a revista em abril de 1984, e publicado na edição janeiro-março de 1985. Cf. A edição brasileira em *Ditos e escritos*, vol. 2.

⁹⁸ CHEVALLIER, P. O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal. Trad. Pedro de Souza (2011).

preocupação precisa, situada na história da filosofia. E assim, permite considerar o próprio *bíos*, o modo de viver, como um objeto de elaboração artística em determinado período da filosofia, uma preocupação presente. Baudelaire, assim como Foucault, compreendeu a arte não apenas no âmbito das obras artísticas, vindo a contribuir para a crítica do sujeito moderno-cristão, nos moldes de Foucault.

Para investigar essa trajetória, buscamos em F. Nietzsche a ideia central para tal empreendimento. O filósofo alemão, a partir de sua filosofia do espírito livre e de sua leitura sobre o epicurismo, designa a principal função da arte: é necessário, antes, “moldar a si mesmo”. Baudelaire ao descrever o pintor moderno entende que em seu trabalho de artista o pintor faz da sua vida a própria arte, vendo nas práticas de si elementos próprios do dandismo.

Na esteira de Kant, Foucault compreendeu que a modernidade operou em relação a ela mesma uma “atitude” sobre si que questionou o seu próprio significado enquanto pertencente a um momento histórico. Essa atitude ética indagou pelo “todo” do qual fazemos parte, ou seja, ela indagou pelo “nós”. A modernidade foi, nesse sentido, compreendida mais como a “atitude” de indagar sobre sua própria atualidade, do que como um período histórico.

Para Foucault, a preocupação com o presente enquanto uma questão filosófica foi posta nesses termos por Kant e inaugurou o delineamento de uma tradição crítica no ocidente, compreendida como uma ontologia do presente, ou uma “ontologia crítica de nós mesmos”. Pensar o presente e a atualidade de si mesmo foi uma perspectiva ética que colocou antes do eu um “nós” no qual estaríamos inseridos e do qual faríamos parte.

Em *O sujeito e o poder*, Foucault explicou que Immanuel Kant, no século XVIII, foi o primeiro a inserir a questão histórica dentro da reflexão filosófica. Diferentemente, Descartes no século XVII, teria pensado o “Eu” como um sujeito único, mas, ao mesmo tempo, universal e a-histórico. Kant pergunta pelo “nós” em um momento preciso da história. A partir desse ponto a tarefa da filosofia como uma análise crítica do que somos se torna cada vez mais importante. Entretanto, a questão mais atual para Foucault não é “descobrir o que se é”, mas “recusar o que é”, essa individualidade que nos foi imposta a muitos séculos⁹⁹.

⁹⁹ Para Foucault, “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos

Segundo Foucault, o texto de Kant de 1784 apresenta uma maneira inteiramente nova de compreender a modernidade, que está relacionada com a ideia de que enquanto preocupação pelo presente histórico, ela é uma “atitude”. Nesse texto, Kant não compreende a modernidade como uma época particular, ou um acontecimento, dos quais se perceberiam os sinais, tampouco a aurora de um novo mundo. Segundo Foucault, “Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma ‘saída’, uma ‘solução’” (FOUCAULT, 2015, p. 353). Kant não tentaria compreender o presente dentro de uma totalidade ou de uma realização futura, mas buscaria uma diferença no “agora”.

Segundo Foucault, a *Aufklärung* é caracterizada pela ideia de uma “saída”, ou seja, pelo processo que liberta o homem de um estado de ‘menoridade’. A ‘menoridade’ é definida como um estado da vontade que faz com que aceitemos a autoridade de um outro para nos conduzir, no lugar de fazermos nós mesmos, o uso da razão.

Para Kant “estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta” (FOUCAULT, 2015, p. 354). Assim, “a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (FOUCAULT, 2015, p. 354). Mas a definição de Kant para “saída” é ambígua, ela apresenta-se tanto como um processo em vias de se desenrolar e como uma tarefa e obrigação a exercer.

Para Kant, o ser humano é o único responsável por seu estado de menoridade, de forma que somente poderá sair se sobre si mesmo operar uma mudança radical. Para ele a *Aufklärung* se faz reconhecer pela palavra de ordem que diz “*Sapere Aude*”, isto é ‘tenha coragem, a audácia de saber’. Assim, ela é considerada ao mesmo tempo um processo no qual os indivíduos fazem parte coletivamente, mas também é considerada um ato de coragem a realizar pessoalmente.

Para Foucault, o texto de Kant sobre a *Aufklärung* define a modernidade como a passagem da humanidade para seu estado de maioridade, ele insere o presente, a atualidade em relação ao movimento de conjunto e suas direções.

livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político (...) que nos foi imposto a vários séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Simultaneamente, ele mostra, do momento atual, presente, como “cada um é responsável de uma certa maneira por esse movimento de conjunto” (FOUCAULT, 2015, p. 357).

Na aula 5 de janeiro de 1983 no *Collège de France*, M. Foucault afirmou que o texto de Kant sobre a *Aufklärung* apresentava um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica, isto é, a questão do presente. Segundo Foucault, “é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse ‘agora’ dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?” (FOUCAULT, 2013, p. 12). Mais precisamente, “o que, no presente, faz sentido atualmente, para uma reflexão filosófica?” (FOUCAULT, 2013, p. 13).

Segundo Foucault, o texto de Kant insere o questionamento acerca do presente como um acontecimento filosófico pertencente ao filósofo que a indaga. E nesse sentido, a filosofia se torna;

a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva (...) do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficos, e no qual ela tem de encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Assim, ao fazer um discurso filosófico, o filósofo não pode evitar a questão do seu pertencimento a esse presente.

Tal como assume o filósofo francês, a questão da modernidade não aparece pela primeira vez na filosofia com o texto de Kant, pois desde o século XVI e ao longo do século XVII e XVIII ela teria sido discutida, ainda que de forma diferente. Segundo ele afirma no curso de 1983:

a questão da modernidade tinha sido posta na cultura, digamos, clássica num eixo que eu diria longitudinal (...) como uma questão concernente à polaridade entre a Antiguidade e a modernidade (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Com Kant, surgiu outra maneira de colocar essa questão, na forma de uma relação vertical, do discurso com sua própria atualidade.

Para Foucault, tem-se daí que, o discurso deveria considerar em primeiro lugar, sua atualidade, para encontrar nela seu lugar próprio. Em segundo, ele deveria dizer o sentido de sua atualidade; e em terceiro, definir o modo de ação que realiza no interior da atualidade.

Essa nova interrogação sobre a modernidade indagou “Qual é a minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faz que eu fale dessa atualidade?” (FOUCAULT, 2013, p. 15). Segundo Foucault, “A *Aufklärung* é um período (...) que se designa a si mesmo, um período que formula sua própria divisa, seu próprio preceito e que diz o que tem a fazer” (FOUCAULT, 2013, p. 15).

Na mesma aula, Foucault sustentou que a partir de Kant a filosofia moderna se dividiu em duas vertentes críticas, duas grandes tradições críticas distintas. A obra crítica de Kant, as três Críticas (Crítica da razão pura, Crítica da razão prática e Crítica do Juízo), fundariam a tradição da filosofia crítica que desenvolve a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. A partir daí toda uma seção da filosofia do século XIX se apresentou e se desenvolveu como uma analítica da verdade. Essa forma de filosofia aparece, segundo Foucault, na filosofia analítica anglo-saxã.

Mas outro tipo de interrogação categórica apareceu no interior da filosofia moderna e contemporânea, a partir da questão da *Aufklärung* (e da Revolução)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ A aula 5 de janeiro de 1983, assim como o texto publicado em 1984, com o título *O que é o iluminismo?* A pergunta “O que é a Revolução?”, “O que é a Revolução francesa?”, aparecem como a segunda indagação da modernidade, sendo a primeira “O que é a *Aufklärung*”? Na aula 5 de janeiro, Foucault afirma que ambas seriam os dois aspectos da tradição crítica da ontologia do presente, ambas colocariam a questão da atualidade. Segundo Foucault, Kant dá sequência ao texto de 1784, em 1798. No primeiro, ele tentava responder a questão, “o que é essa *Aufklärung* de que fazemos parte?”; e em 1789, ele quer responder a seguinte questão, que também a atualidade formulava: O que é a Revolução?. O que é significativo na Revolução para Kant, é o entusiasmo, segundo Foucault. O entusiasmo pela Revolução é o sinal de que os homens consideram que é um direito de todos os homens se dotar da constituição política que lhes convém. Em segundo lugar, é sinal de que os homens buscam uma constituição política que evite toda guerra ofensiva. O entusiasmo pela Revolução significaria o movimento em direção a uma constituição política, que impediria toda “guerra ofensiva”. Segundo Foucault, esses dois elementos constituem também o próprio processo da *Aufklärung*. Assim, nem a *Aufklärung*, nem a Revolução são processos que podem ser esquecidos. No texto de Kant, a Revolução aparece como um acontecimento, “uma espécie de acontecimento cujo próprio

Essa outra tradição crítica colocaria a questão da atualidade e do campo atual das nossas experiências.

Ela não é a tradição de uma analítica da verdade, mas de uma ontologia do presente, segundo Foucault “uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2013, p. 21).

Nos veríamos assim confrontados com duas opções filosóficas: por um lado, uma filosofia crítica que se apresenta como analítica da verdade em geral; e por outro, um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia do presente, de nós mesmos, da atualidade. O autor de *O que são as luzes* (1984) afirma que o texto de Kant sobre a *Aufklärung* está entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. Sua novidade teria sido a introdução da reflexão sobre a atualidade como uma diferença na história e motivo para uma tarefa filosófica particular. Motivo que pode ser reconhecido como o esboço ou ponto de partida para a “atitude de modernidade”, tal como Foucault a compreende.

Ao olhar para o texto de Kant, Foucault pergunta se a modernidade não poderia ser encarada mais como uma atitude do que como um período na história. Ele afirma:

Por atitude quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um

conteúdo é sem importância, mas cuja existência no passado constitui uma virtualidade permanente, constitui para a história futura a garantia do não esquecimento e da própria continuidade de um caminho em direção ao progresso” (FOUCAULT, 2013, p. 20). São para Foucault, essas duas questões: O que é a *Aufklärung* e O que é a Revolução as duas formas pelas quais Kant colocou a questão da sua própria atualidade. E elas não pararam de rondar toda a filosofia moderna, pelo menos desde o século XIX. No texto publicado em *Ditos e escritos*, vol. 2, com o título *O que são as luzes?*, toda a parte destinada a análise do texto de Kant sobre a Revolução é retirado, e no lugar, Foucault apresenta um estudo sobre o texto de Charles Baudelaire, *O pintor da vida moderna*, mostrando a entrada da arte e a saída do revolucionário como lugar de emergência para a atitude crítica que considere a relação com o presente, a transfiguração necessária e a relação consigo mesmo, ponto que defenderemos ao longo do trabalho.

pouco sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (FOUCAULT, 2015, p. 358).

Para caracterizar a atitude de modernidade em Foucault, Charles Baudelaire é o exemplo “quase obrigatório”, na medida em que Foucault o considera “uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX” (FOUCAULT, 2015, p. 358). Com ele, Foucault desenvolveu sua compreensão de “atitude filosófica”, corroborando para a caracterização da “atitude cínica”, como um *ethos*, e um modo de ser, que para além do presente, é uma forma de se relacionar consigo mesmo – concepção que está mais próxima de Nietzsche do que de Kant, e que na arte moderna encontrou uma forma particular.

A formulação de uma atitude crítica, de uma atitude de modernidade que consiste ao mesmo tempo em uma maneira de se relacionar com o presente e consigo mesmo, deve muito a maneira pela qual Foucault interpretou Baudelaire e a sua concepção acerca da modernidade. Tal como buscaremos expor a seguir, partindo do texto *O que são as luzes* (1984).

Em primeiro lugar, Foucault considera que para Charles Baudelaire a modernidade é “a busca pelo eterno no contingente”. Para ele a modernidade é “o transitório, o fugidio e contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável” (BAUDELAIRE, 2010, p. 35). Essa primeira característica é a ideia de que a modernidade representa uma vontade de ‘heroificar’ o presente.

Para ele, ser moderno não é aceitar o movimento perpétuo e transitório, mas assumir, com relação ao movimento, uma atitude, que deve ser voluntária apesar de toda a dificuldade. Essa atitude, “consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele” (FOUCAULT, 2015, p. 358).

Em meio a essa modernidade transitória, Baudelaire constrói a imagem do “homem solitário”, como sendo aquele que está sempre viajando no “grande deserto de homens” em busca de algo maior do que o prazer efêmero da circunstância. Este homem, dotado de uma imaginação ativa, buscaria extrair da moda o que ela possui de poético e o que poderia conter de eterno no transitório, e a isso Baudelaire chama de *modernidade*:

Assim ele vai, corre, procura. Que procura ele? (...)
Procura alguma coisa que nos será permitido
chamar de *modernidade*, pois não se apresenta

palavra melhor para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de libertar, no histórico da moda, o que ela pode conter de poético, de extrair o eterno do transitório (BAUDELAIRE, 2010, p. 35).

Diferente da moda, que segue o curso do tempo, a modernidade é uma atitude “que permite apreender o que há de ‘heróico’ no presente”. Não se trata de “um fato de sensibilidade frente ao presente fugidio,” mas “uma vontade de ‘heroificar’ o presente” (FOUCAULT, 2015, p. 359). Em *O pintor da vida moderna* Baudelaire destacou:

Se observarmos as exposições de quadros modernos, ficaremos impressionados com a tendência geral dos artistas a vestir todas as personagens com trajes antigos. Quase todos se valem das modas e dos móveis do Renascimento, como David se valia das modas e dos móveis romanos. Há, entretanto, uma diferença: David, tendo escolhido personagens particularmente gregos ou romanos, não podia senão vesti-los à antiga, enquanto os pintores atuais, escolhendo personagens de uma natureza geral, aplicável a todas as épocas, teimam em envolvê-los em trajes da Idade Média, da Renascença ou do Oriente. Trata-se, evidentemente, de sinal de grande preguiça; pois é muito mais cômodo declarar que tudo é absolutamente feio no vestuário de uma época do que se esforçar por extrair dele a beleza misteriosa que ele possa conter, por mais escassa ou insignificante que seja (BAUDELAIRE, 2010, p. 35).

Para Baudelaire não é possível desprezar o fugidio e transitório de uma época. Ele elogia assim, a arte anterior que, não desprezando os elementos de sua época, pintou retratos harmoniosos, levando em consideração a indumentária, o penteado, os gestos, o olhar e o sorriso de sua época. Para compreender o caráter da beleza atual não basta, para ele, apenas estudar os mestres antigos, é preciso extrair o caráter próprio de seu tempo.

E nesse sentido, “para que toda *modernidade* seja digna de se tornar antiguidade, é preciso que dela se extraia a beleza misteriosa que a vida humana involuntariamente lhe outorga” (BAUDELAIRE, 2010, p. 36). Para Baudelaire, essa é a tarefa que Constantin Guys (1802-1892) se dedica em sua arte¹⁰¹. Para Baudelaire, o defeito de Ingres (1780 – 1867)¹⁰² teria sido o de impor a todos os rostos uma perfeição compulsória, presente nas ideias clássicas.

Para Charles Baudelaire é importante não perder a memória do presente, assim como faz Constantin Guys, que seria “tiranizado pela circunstância”. C. Guys teria começado contemplando a vida para só então aprender a expressá-la. Sendo daí a originalidade do seu trabalho, “na qual o que pode restar de bárbaro e de ingênuo mostra-se como uma nova prova de obediência à impressão causada, como uma lisonja à verdade” (BAUDELAIRE, 2010, p. 39).

Segundo Foucault, “a modernidade da pintura não consistirá apenas em introduzir vestes negras em um quadro”, para além disso, o pintor moderno deve mostrar a indumentária dos personagens como a vestimenta necessária de uma época. Para ele “A vestimenta negra e a sobrecasaca têm (...) a expressão do espírito público: um imenso desfile de coveiros, políticos, amantes, burgueses. Celebrando todos, algum enterro” (FOUCAULT, 2015, p. 359). É preciso, segundo Baudelaire, não desprezar o presente:

Esse elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes, não se tem o direito de desprezá-lo ou de dispensá-lo. Ao suprimi-lo, recai-se forçosamente no vazio de uma beleza abstrata e indefinível, como a da única mulher antes do pecado original. Quando se substitui o vestuário da época, que necessariamente se impõe, por um outro, comete-se um contrassenso, só desculpável no caso de uma extravagância ditada pela moda (BAUDELAIRE, 2010, p. 35-36).

¹⁰¹ Exemplos dessa ideia poderiam ser observados nos retratos pintados na galeria de Versalles. Eles demonstram que os séculos produzem uma variedade não só de gestos e maneiras como também de rostos, certa forma de nariz e boca.

¹⁰² Jean-Auguste-Dominique Ingres foi um pintor do século XIX, reconhecido por seus retratos. Seus ideais de pintura contrastavam com os de Delacroix.

O segundo aspecto da “atitude de modernidade” em Foucault, é a necessidade de precisar o que se compreende por ‘heroificação do presente’. A atitude de modernidade não visa sacralizar o momento que passa, a fim de conservá-lo e perpetuá-lo. Não se trata também de “recolher” o momento que passa como uma curiosidade fugidia e interessante, pois isso seria apenas “flanar”.

Quem “flana” diz Foucault “se contenta em abrir os olhos, prestar atenção e colecionar na lembrança”. Para Baudelaire, o homem de modernidade é o oposto do homem que flana. Para o homem de modernidade se trata de “destacar da moda o que ela pode conter de poético no histórico” (FOUCAULT, 2015, p. 359).

Para Baudelaire, o Sr. G (como é chamado C. G) é somente em aparência um “coleccionador de curiosidade”, um sujeito que flana.

Como artista da vida, ele é sempre o último em todos os lugares onde possa haver luminosidade, vida e poesia, onde ele possa pousar seu olhar em uma paixão, no “resplandecer a luz, ressoar a poesia, fervilhar a vida, vibrar a música, em todos os lugares onde uma paixão pode pousar seu olhar” (FOUCAULT, 2015, p. 360). Enquanto pintor moderno por excelência, Contantin Guys é alguém que transforma o presente no momento em que a burguesia está dormindo, ele “se põe ao trabalho, e o transfigura”. Para Foucault, tal transfiguração consiste no “difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade” (FOUCAULT, 2015, p 360). Como tarefa do artista, a transfiguração é o que permite vincular a verdadeira vida a vida-outra. Mas além de artista, é necessária uma visão ampla, de fora de si mesmo que compreenda o real e o mundo ao redor.

Para Baudelaire esse tipo artístico, não só é um artista, mas sobretudo um homem do mundo. Diz ele:

Entendam aqui, suplico-lhes, a palavra *artista* num sentido muito restrito, e a expressão *homem do mundo* num sentido muito amplo. *Homem do mundo*, isto é, homem do mundo inteiro, homem que compreende o mundo e as razões misteriosas e legítimas de todos os seus usos; *artista*, isto é, especialista, homem preso à sua palheta como o servo à sua gleba (BAUDELAIRE, 2010, p. 24).

Para este artista e cidadão espiritual do universo, a curiosidade é o ponto de partida para o seu gênio. O mesmo tipo de curiosidade estaria presente na descrição de Edgar Allan Poe (1809-1849) em *O homem das multidões*:

Atrás da vidraça de um café, um convalescente, contemplando com prazer a multidão, mistura-se, pelo pensamento, a todos os pensamentos que se agitam em torno dele. Tendo voltado recentemente das sombras da morte, ele aspira com gosto todos os germes e eflúvios da vida; como esteve a ponto tudo esquecer, recorda-se e quer ardentemente recordar-se de tudo. Finalmente, precipita-se para o meio dessa multidão em busca de um desconhecido cuja fisionomia, num relance vislumbrada, tinha-o fascinado. A curiosidade torna-se uma paixão fatal, irresistível (BAUDELAIRE, 2010, p. 25).

No entanto, como mostra Benjamin (1989) o homem da multidão de Poe não é o mesmo flâneur de Baudelaire, ainda que o poeta francês os tenha equiparado: “O homem da multidão não é nenhum flâneur. Nele o comportamento tranquilo cedeu lugar ao maníaco” (BENJAMIN, 1989, p. 121). Segundo Benjamin, o flâneur de Baudelaire poderia apenas ser comparado ao homem da multidão porque sua situação poderia suceder-lhe.

Diferente de Londres, descrita por Poe e ambiente próprio ao homem da multidão, a Paris de Baudelaire ainda guardaria traços de “velhos bons tempos”. Na época de Baudelaire balsas ainda cruzavam o rio Sena e só mais tarde lançar-se-iam os arcos das pontes. Paris não era a Londres industrial, ainda se apreciavam as galerias, onde o flâneur fazia suas andanças. Benjamin em nota, afirma que era de bom tom levar tartarugas para passear nas galerias, “o flâneur deixava que elas lhe prescrevessem o ritmo de caminhar” (BENJAMIN, 1989, 122). No entanto, o progresso não poderia seguir esse passo.

Diferente do transeunte que se perde na multidão, o flâneur precisa de espaço livre e privacidade. E assim ele se destaca da norma, onde a vida privada

prevalece não há lugar para ele, assim como não há lugar para o flâneur no trânsito da cidade grande¹⁰³.

O artista para Baudelaire, na figura do C. Guys não é considerado um “puro artista”, título que ele mesmo recusou com modéstia. Baudelaire o considera um dândi, com apenas uma ressalva:

a palavra dândi implica uma quintessência de caráter e um entendimento sutil de todo o mecanismo moral deste mundo; mas, por outro lado, o dândi aspira à insensibilidade, e é por esta razão que o Sr. G., que é, por sua vez, dominado por uma paixão insaciável, a de ver e de sentir, se aparta violentamente do dandismo (...). O dândi é indiferente, ou finge sê-lo, por política e razão de casta. O Sr. G. tem horror a pessoas indiferentes (BAUDELAIRE, 2010, p. 28).

O Sr. G possui aversão e repugnância pelo reino impalpável do metafísico, seu amor é pelas coisas tangíveis e visíveis. Seu universo é a multidão:

Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, constitui um grande prazer fixar domicílio no número, no inconstante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa e, no entanto, sentir-se em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e continuar escondido do mundo, esses são alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais, que a língua não pode definir senão canhestramente (BAUDELAIRE, 2010, p.30).

¹⁰³ Para Benjamin, o flâneur seria um meio termo entre o homem da multidão de E. Poe e o homem ocioso de A. Glassbrener (1810-1876), que não vendo motivos para se mexer, instalou-se na rua e lá ficou, tão confortavelmente quanto o burguês dentro de suas quatro paredes. Essa figura foi, no entanto, a imagem deplorável do cidadão.

Na multidão, o observador (flâneur) está incógnito, e ele desfruta tal condição. Para ele, o mundo inteiro é sua família:

O amante da vida universal entra, assim, na multidão como se num imenso reservatório de eletricidade. Pode-se também compará-lo, esse indivíduo, a um espelho tão grande quanto essa multidão; a um caleidoscópio dotado de consciência que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e a graça cambiante de todos os elementos da vida. É um eu insaciável do não-eu, que, a cada instante, o traduz e o exprime em imagens mais vivas do que a própria vida, sempre instável e fugidia (BAUDELAIRE, 2010, p. 30-31).

Para ele “todo homem que não esteja oprimido por uma dessas aflições de natureza demasiadamente reais para não absorver todas as faculdades e ainda se *enfada no meio da multidão*, é um idiota! Um idiota!” (BAUDELAIRE, 2010, p. 31). O verdadeiro flâneur arrepende-se de toda a luz do dia que fora desperdiçada com o sono. O flâneur desfruta a vida na capital, ele contempla as paisagens e observa deliciosamente os detalhes da vida moderna no andar das pessoas, nas brincadeiras das crianças, na maneira com que a vida se apresenta.

Foucault considera que para Baudelaire, a atitude de modernidade atribuí ao presente um alto valor, não obstante, ele é indissociável de uma obstinação em pensá-lo, não diferentemente do que não é, mas assim mesmo, transformando-o, sem no entanto, o destruir. Tal concepção de transfiguração característica da modernidade baudelaireana, é um exercício que confronta a realidade com uma prática da liberdade, que ao mesmo tempo em que o respeita, a viola.

O artista, para ele, é quem possui a capacidade de transformar a realidade, aparentemente banal, em arte.

Dessa relação com o presente, relação de transfiguração, na qual transforma-se sem o destruir, a modernidade é designada sobretudo, como uma relação consigo mesmo. Ideia que para Baudelaire estaria associada a certo “ascetismo indispensável”, o que Baudelaire chama de “dandismo”. Para ele, “ser moderno não é aceitar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura” (FOUCAULT, 2015, p. 360), mas ser moderno, está associado com a ideia de constituir a si mesmo e inventar-se.

Baudelaire considera que o dandismo é uma “instituição vaga” e as margens das leis. Mas que poderia ser vista em César, Catilina e Alcibíades. Apesar disso, o dandismo possuiria um conjunto de leis próprias e não menos rigorosas que os códigos civis. O dândi possui uma ocupação particular associada a exigência de formação do caráter e do espírito altivo:

Esses seres não têm outra ocupação a não ser a de cultivar a ideia do belo em sua pessoa, de satisfazer as suas paixões, de sentir e de pensar. Dispõem, assim, a seu bel-prazer e em grande quantidade, de tempo e dinheiro, sem os quais a fantasia, reduzida ao estado de devaneio passageiro, dificilmente pode ser traduzida em ação (BAUDELAIRE, 2010, p. 62).

Apesar do desejo veemente por satisfazer suas paixões, o dandismo buscava sobretudo a formação de um caráter altivo:

O dandismo não é nem mesmo, como muitas pessoas pouco sensatas parecem acreditar, um gosto imoderado pela toailete e pela elegância material. Essas coisas não são, para o perfeito dândi, senão um símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito (BAUDELAIRE, 2010, p. 63).

Ainda que o dândi se destaque por sua vestimenta e indumentária, sua busca é pela simplicidade, que para eles é a melhor forma de ser distinto. Para Baudelaire, a busca pela distinção é um caráter fortemente marcado do dandismo, e esta é sua paixão, “transformada em doutrina” (BAUDELAIRE, 2010, p. 63). Seu maior prazer é ser admirado e sua satisfação é nunca se admirar, ou pelo menos não transparecer admiração. Para ele, o dândi no mínimo aparenta indiferença, ainda que sofra sua aparência será calma e serena: “Um dândi pode ser um homem que aparenta indiferença, talvez um homem que sofra; mas, neste último

caso, sorrirá, tal como o lacedemônio enquanto era roído pela raposa” (BAUDELAIRE, 2010, p. 63)¹⁰⁴.

Por consistir numa forma de viver de acordo com um conjunto de princípios, ainda que marginais, Baudelaire consideraria que o dandismo possui aspectos do espiritualismo e do estoicismo. Para ele, o dândi se submete a condições materiais complexas, “desde o traje impecável a qualquer hora do dia e da noite até as proezas mais perigosas do esporte” são todas elas exercícios para fortalecer “a vontade e a disciplina da alma” (BAUDELAIRE, 2010, p. 63).

Para ele, todos os homens que se consideram dândis, participariam de certo caráter de oposição e de revolta em relação ao real e ao cotidiano. Sendo, nesse sentido, os representantes “do que há de melhor no orgulho humano”, necessidade rara dos homens daquela época de “combater e destruir a trivialidade” (BAUDELAIRE, 2010, p. 66). Advindo de épocas transitórias, em que a aristocracia enfraquecida ainda não se tornara uma democracia, surge o dandismo como tentativa de restituir nova espécie de aristocracia, esta dotada de uma capacidade espiritual, para além do que o trabalho ou o dinheiro poderiam conferir.

Baudelaire afirma que “o dandismo é o último rasgo de heroísmo nas decadências (...) O dandismo é um sol poente; como o astro que declina, ele é soberbo, sem calor e pleno de melancolia” (BAUDELAIRE, 2010, p. 66).

O dandismo agregaria em seu caráter e em sua atitude, características do belo e do temível ao mesmo tempo, e tais caracteres se confundem misteriosamente revelando uma atitude leve, segura e simples, porém forte e vívida. Para Baudelaire, a beleza do dândi está no ar frio de suas atitudes, uma postura inabalável que não se admira ou se emociona, mas permanece forte e intensa como um “fogo latente (...) que poderia vir a brilhar, mas não quer” (BAUDELAIRE, 2010, p. 67).

O ascetismo do dândi, segundo Foucault, está expresso no modo pelo qual o “dândi faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte” (FOUCAULT, 2015, p. 360). Ou seja, o dândi expressa seu ascetismo pelo modo ao qual subjetiva em seu *ethos*, em seu estilo de viver, seus princípios de vida. A riqueza do dandismo estaria expressa na exigência de uma constituição de si e de seu caráter, que representa ao mesmo

¹⁰⁴ Segundo Baudelaire, Montaigne narra um episódio em que um garoto “tendo furtado uma raposa e tendo-a escondido sob o casaco, preferiu suportar que ela lhe roesse o ventre a se deixar denunciar (Ensaio, I, 14)” (BAUDELAIRE, 2010, p. 139).

tempo uma maneira de compreender o sujeito em contraste com as concepções tradicionais, cristãs ou modernas.

Para Foucault, Baudelaire concebe o homem moderno como aquele que parte para inventar a si mesmo, “o homem moderno (...) não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida” (FOUCAULT, 2015, p. 361). Para Foucault, na atitude de modernidade, a modernidade, “não liberta o homem de seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo” (FOUCAULT, 2015, p. 361).

É possível vermos aqui como Foucault se separa de Kant ao se aproximar da concepção de modernidade de Charles Baudelaire. Para o filósofo alemão de Königsberg, a atitude de modernidade é a possibilidade de sair do estado de menoridade a partir da qual o indivíduo se libertaria. Foucault, por outro lado, compreende a modernidade como um processo de constituição de si mesmo, de “invenção de si”, no qual não foi dado de antemão uma teoria universal do sujeito ou da liberdade. Não haveria um sujeito pressuposto, mas uma invenção, uma construção de si mesmo que ocorre no terreno da ética e da arte de viver.

Por fim, Foucault compreende que a concepção de Baudelaire acerca da modernidade se expressa pelas obras de arte. Enquanto tentativa de “heroificar o presente”, no jogo entre a liberdade e a realidade, com vistas a sua transfiguração, a partir de certa “elaboração ascética de si”, a atitude de modernidade emerge pela arte¹⁰⁵. A arte, isto é, a compreensão de que a própria vida é uma obra de arte e, a arte moderna como o lugar-outra da verdadeira vida.

Essa heroificação irônica do presente, esse jogo da liberdade com o real com vistas a sua transfiguração, essa elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que possam ocorrer na própria sociedade ou no corpo político, somente na arte. Eles só podem produzir-se em um lugar outro que Baudelaire chama de arte” (FOUCAULT, 2015, p. 361).

¹⁰⁵ Sobre a relação entre Baudelaire e o presente, o texto de Katia Muricy intitulado *O heroísmo do presente* (1995) apresenta uma análise muito significativa para os estudos sobre a relação de Foucault com Baudelaire na década de 1980. Junto à perspectiva benjaminiana, a autora apresenta as diferenças e convergências entre as concepções de história de Foucault e Benjamin, a partir de Kant e Baudelaire.

Em *O pintor da vida moderna*, o artista não se limita a ser um pintor, a desempenhar o papel de artesão. O pintor Constantin Guys reivindica para si o título de puramente artista. O pintor moderno não é apenas um artista ou artesão, mas ele é “homem do mundo”, “homem criança”. As características do dândi do “culto a si mesmo” no sentido estoico de um ascetismo indispensável sobre si mesmo, de uma elaboração ascética de si, concebem a própria vida artista como obra de arte, embora seja necessária uma investigação mais aprofundada sobre o sentido atribuído ao ascetismo e ao estoicismo.

Para Baudelaire é significativo o aspecto circunstancial da arte da pintura moderna, embora ele expresse o amor pela “beleza geral”, expressa pelas obras clássicas. Para ele, é impossível negligenciar “a beleza particular, a beleza de circunstância e os costumes da época” (BAUDELAIRE, 2010, p. 13). O autor se refere a valorização de quadros clássicos como os de Rafael (1483-1520) ou Ticiano (1490-1576), por pessoas que vão admirá-los no museu do Louvre, e que ao mesmo tempo não dignam o olhar para as obras consideradas de “segunda categoria”.

No entanto, alguns “justiceiros, críticos, amadores e curiosos” defendem que nem tudo está nos pintores clássicos como Racine e Rafael, mas que os “pintores menores” possuíam algo de bom, sólido, que não poderiam ser negligenciados. Para ele, desde que os “amadores” reagiram às obras do século XVIII, é preciso considerar que certas pinturas clássicas deveriam ser estudadas, mas que são obras do passado, sendo necessário apreciar as obras atuais.

Ora, é à pintura de costumes do presente que quero me prender hoje. O passado é interessante não só pela beleza que dele souberam extrair os artistas para os quais ele era o presente, mas também como passado, por seu valor histórico. O mesmo se passa com o presente. O prazer que extraímos da representação do presente deve-se não apenas à beleza de que pode estar revestido, mas também à sua qualidade essencial de presente (BAUDELAIRE, 2010, p. 13-14).

A partir de gravuras da moda desde a época da Revolução até o Consulado, Baudelaire buscou nos trajes o que eles contêm de histórico e artístico.

Além da elegância na qual são desenhados, o autor busca encontrar a moral e a estética de sua época:

A ideia que o homem tem do belo imprime-se em todo o seu arranjo, amarrota ou alinha o seu traje, suaviza ou enrijece o seu gesto, e chega a impregnar, sutilmente, ao final, os traços de seu rosto. O homem acaba por ficar parecido com aquilo que gostaria de ser (BAUDELAIRE, 2010, p. 14).

Baudelaire contrasta sua posição com a ideia de um belo único e universal, sem, no entanto, abrir mão do ideal de belo: “uma teoria racional e histórica do belo, em oposição à teoria do belo único e absoluto” (BAUDELAIRE, 2010, p. 17). Para ele, o belo possui uma dupla dimensão, mas produz a impressão de produzir apenas uma. O belo é constituído por um elemento eterno e invariável, difícil de discernir sua quantidade precisa; e um elemento circunstancial, relativo, combinado a sua época, sua moda, moral ou paixão.

O elemento relativo e circunstancial é sua superfície, um “invólucro aprazível, palpitante” enquanto o elemento eterno é “indigerível (...) não adaptado e não apropriado à natureza humana” (BAUDELAIRE, 2010, p. 17). Toda beleza, segundo Baudelaire possui esses dois elementos. Na arte hierática (sacerdotal), por exemplo, o elemento eterno se manifestaria dentro dos cânones da religião que o artista pertence. Assim como a obra de qualquer artista “dessas épocas civilizadas”, a parte eterna da obra se expressa se não pela moda, pelo temperamento do artista.

Segundo Baudelaire, a dualidade da arte seria uma consequência da dualidade do ser humano, e nesse sentido, a arte seria constituída por um elemento eterno, como se fosse a “alma da arte” e um elemento variável, que seria o corpo. A arte submetteria o belo ao ideal variável de felicidade e despojaria o belo de seu caráter aristocrático. Segundo Baudelaire, tais considerações seriam suficientes para aqueles que apreciam o pensamento abstrato, no entanto sua pressa é entrar na “parte positiva e real” de seu tema.

Em *O pintor da vida moderna*, Baudelaire se refere aos pintores e gravuristas dos costumes da vida moderna como aqueles que capturam o instante presente no que ele é e transformam o real na própria arte e concepção da beleza, que possui um caráter eterno e transitório:

Para o croqui de costumes, a representação da vida burguesa e os espetáculos da moda, o meio mais expedito e menos custoso evidentemente é o melhor. Quanto mais beleza o artista lhe conferir, mais preciosa será a obra; mas há na vida ordinária, na metamorfose incessante das coisas exteriores, um movimento rápido que exige do artista idêntica velocidade de execução (BAUDELAIRE, 2010, p. 18).

Para Baudelaire, certas gravuras do século XVIII, apresentavam uma tonalidade a favor da atualidade e do fugidio da época, e eram representadas por elementos específicos como “o pastel, a água-forte, a água-tinta” que teriam fornecido os “contingentes para o imenso dicionário da vida moderna disseminado nas bibliotecas, nas pastas dos amadores e nas vitrines das lojas mais vulgares” (BAUDELAIRE, 2010, p. 18). Assim também, a litografia, desde seu surgimento, se mostraria apta a essa tarefa frívola.

Desse gênero, Baudelaire considera as obras de Gavarni (1804 -1866) e de Daumier (1808-1879), que foram consideradas complementos da “Comédia humana”. E Balzac (1799-1850) não estaria longe dessa ideia, pois “o gênio do pintor de costumes é um gênio de uma natureza morta, isto é, no qual entra uma boa dose de espírito literário”:

Observador, *flâneur*, filósofo, chamem-no como quiserem, mas para caracterizar esse artista, certamente seremos levados a agraciá-lo com um epíteto que não poderíamos aplicar ao pintor das coisas eternas (...). Às vezes ele é um poeta; mais frequentemente aproxima-se do romancista ou do moralista; é o pintor do circunstancial e de tudo o que este sugere de eterno (BAUDELAIRE, 2010, p. 21).

Pudemos compreender até aqui que Charles Baudelaire foi significativo para Foucault sobretudo por sua concepção de modernidade que, expressa uma busca pela transformação da realidade, por meio de uma atitude em relação a si mesmo e ao presente, que encontra na fugacidade da cidade moderna a

eternidade contingente do tempo presente. A arte apresenta a possibilidade de transformar a realidade em função de um ideal ainda presente em sua concepção. Para ele a arte não é destituída de um elemento ideal, pois a dualidade da arte é própria da dualidade do ser humano.

É necessário verificar a compreensão romântica sobre o ideal artístico e sua relação com a natureza, pois Baudelaire não é um romântico da primeira geração, ele não confia na força da natureza como elemento supremo na medida em que compreende a modernidade como uma transição. Mas ele não abdica do elemento eterno em artes.

3.2 UMA LEITURA SOBRE BAUDELAIRE

3.2.1 O herói e o artista

W. Benjamin (1892-1940) em *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo* (1989) descreveu a relação do poeta francês com a *flânerie* e o tema do dandismo. Ele apresentou o fazer artístico de Baudelaire como o esforço por se desvincular da vida e dos valores da burguesia. Esse movimento ocorria pela forma com que Baudelaire conduzia seu trabalho e também se expressava pelo desapego do poeta em relação aos bens materiais.

A maneira pela qual o trabalho do artista é representado pelo autor em comparação com a imagem do esgrimista, sugere um esforço físico, tal como a *flânerie*. No entanto, no lugar de um passeio pela cidade, o trabalho do artista oferece um encontro com rimas e versos.

A imagem do trapeiro, próprio da vida industrial, produto do modo de vida burguês, é um personagem frequente nos poemas de Baudelaire. Tal imagem manifesta o apego do autor pelo vínculo entre a vida artista e a arte ela mesma.

Um dos temas do herói moderno foi representado pela figura do trapeiro, que apresentava um forte vínculo com a arte e o artista. Havia algo na forma de vida miserável que se assemelharia a arte e a vida poética ou veicularia uma forma de comunicação entre elas. O próprio modo de vida de Baudelaire, representado pelo desapego em relação aos bens materiais também pode ser uma maneira de aproximar o tema do herói moderno, “o despossuído” com a vida artista. Arte e vida em Baudelaire possuem a seguinte imbricação: o artista cria a imagem do herói, em uma relação estreita com a vida, e ele a transforma em arte e poesia.

Segundo Benjamin, há em Baudelaire uma relação de intermediação entre a imagem do artista e a do herói. Para ele, o trabalho literário se assemelharia ao esforço físico. Ao se reportar a Constantin Guys, Baudelaire o relaciona com a metáfora do esgrimista:

‘Ei-lo curvado sobre a mesa, fitando a folha de papel com a mesma acuidade com que, durante o dia, espreita às coisas à sua volta; esgrimindo com seu lápis, sua pena, seu pincel; deixando a água do seu copo respingar o teto, enxugando a pena em sua camisa; perseguindo o trabalho rápido e impetuoso, como se temesse que as imagens lhe fugissem’ (BENJAMIN, 1989, p. 68).¹⁰⁶

Nos *Spleen*, Baudelaire buscava render justiça às experiências prosódicas, na qual, o flâneur apresentaria uma forma de trabalhar verificada pelo caráter da distração. Para o poeta: “As descrições reveladoras da cidade grande (...) procedem daqueles que, por assim dizer, atravessaram a cidade distraídos, perdidos em pensamentos ou preocupações” (BENJAMIN, 1989, p. 69). Segundo Benjamin, a imagem da estranha esgrima faz jus ao caráter do flâneur.

Traços do seu desaparego são apresentados pelo filósofo a partir de algumas considerações feitas por amigos de Baudelaire em relação a sua forma de vida. Segundo uma dessas observações sobre Baudelaire, enquanto morava no Hotel Pimodan, em Paris, Baudelaire banira todos os vestígios de seu trabalho, inclusive sua escrivaninha. Prorond, amigo do poeta, teria escrito em 1845 sobre os hábitos de Baudelaire: ‘Escrivaninhas onde refletíssemos ou escrevêssemos alguma coisa eram pouco usadas por nós...Eu, de minha parte, (...) via-o à minha frente, rua acima, rua abaixo, à cata de versos; nunca sentado em frente de uma

¹⁰⁶ Também “a estranha esgrima” aparece em *O sol*, poema de *As flores do mal* que, de acordo com Benjamin, é o único desta obra em que aparece o artista em seu trabalho poético: “Pois ao longo da viela em que, pelas mansardas, Persianas fazem véu às luxúrias bastardas, Quando o sol reverbera, imponente e inimigo, Sobre a cidade e o campo e sobre o teto e o trigo, Eu ponho-me a treinar em minha estranha esgrima, Farejando por tudo os acasos da rima, Numa frase a tombar como diante de obstáculos, Ou topando algum verso há muito em nossos cálculos” (BAUDELAIRE).

resma de papel'. E ainda outro relato: 'Quando lá cheguei pela primeira vez, não encontrei dicionários, nem gabinete de trabalho, nem escrivaninha; tampouco havia guarda-louças nem copa, nem nada que lembrasse a disposição de um apartamento burguês' (BENJAMIN, 1989, p. 70). Benjamin considera que esses vestígios de abandono da vida burguesa, ainda que paulatinamente, teriam contribuído para que Baudelaire encontrasse na rua e na flânerie, um refúgio.

Havia, segundo ele, na flânerie, a consciência da fragilidade da vida burguesa, que fazia da necessidade uma virtude e assim mostrava a estrutura característica da concepção do herói. De acordo com Benjamin, a miséria não era somente material, mas se referia a própria produção poética¹⁰⁷.

Baudelaire teria transformado tais experiências na própria imagem do herói, o "despossuído". Em 1851 escreve:

'é impossível não ficar emocionado com o espetáculo dessa multidão doentia, que traga a poeira das fábricas, inspira partículas de algodão, que se deixa penetrar pelo alvaiade, pelo mercúrio e todos os venenos usados na fabricação de obras-primas...' (BENJAMIN, 1989, p. 73).

Essa população é, para ele, o pano de fundo do qual se destaca o perfil do herói, que consiste no "verdadeiro objeto da modernidade". Segundo Benjamin "para viver a modernidade, é preciso uma constituição heróica" (BENJAMIN, 1989, p. 73). Balzac (1799-1850) e Baudelaire estariam de acordo nessa concepção e assim se distanciariam do ideal do romantismo. Eles "transfiguram a paixão e o poder decisório; já o romantismo glorifica a renúncia e a entrega", esse novo modo

¹⁰⁷ Em 26 de dezembro de 1853, Baudelaire teria escrito a sua mãe: 'Estou a tal ponto habituado a sofrimentos físicos, sei tão bem contentar-me com umas calças rotas, com uma jaqueta que deixa passar o vento e com duas camisas apenas, tenho tanta prática em encher os sapatos furados com palha ou mesmo com papel, que quase só sinto os padecimentos morais. Todavia, devo confessar que agora estou a ponto de não mais fazer movimentos bruscos, de não caminhar muito, por medo de dilacerar ainda mais as minhas coisas' (BENJAMIN, 1989, p. 71-2).

é, no entanto, mais reticulado e mais rico em restrições no poeta lírico que no romancista¹⁰⁸.

No entanto, ao impor resistências ao impulso natural dos seres humanos, a modernidade promoveria o enfraquecimento humano, fazendo com que as pessoas fossem buscar refúgio na morte. A modernidade se mantinha, assim, sob o signo do suicídio, como selo de uma “vontade heroica”, que nada concede a um modo de pensar hostil.

Sob esse prisma, o suicídio foi uma “paixão heróica”. Não estava na ordem de uma renúncia, mas, ao contrário, de uma paixão particular da vida moderna. Em torno de 1845, a noção de suicídio penetraria nas massas trabalhadoras e para Benjamin, aos olhos de Baudelaire, o suicídio consistiria no único ato heroico que restaria para as “populações doentias” que viviam épocas reacionárias nas cidades.

Os próprios trajes da época representariam o invólucro do herói moderno. Os trajes masculinos, em que predominavam as cores cinzas e pretas, representavam bem esse aspecto, de alguém que vivia um período de sofrimentos e tristezas eterno. Como vimos em *O pintor da vida moderna*, eles eram não só uma expressão poética de beleza e igualdade universais, mas representavam, nas palavras de Benjamin, uma “imensa procissão de gatos-pingados (...) todos celebrando algum enterro” (BENJAMIN, 1989, p. 76). Segundo o semblante da modernidade descrito por Baudelaire, os poetas que se ocupavam com temas próprios da modernidade, o faziam geralmente porque o governo ordenava e pagava os honorários¹⁰⁹.

Nesse cenário, o herói é construído por Baudelaire a partir das características do criminoso, malfeitor, “homem mal e perigoso”, que é intitulado “apache”. O apache quebraria com todas as regras do contrato social, e via-se ele

¹⁰⁸ Em *L'illustre Gaudissart*, Balzac apresentaria, segundo Benjamin, a figura do herói no caixeiro-viajante. Já Baudelaire reconheceria no proletário o lutador escravizado, o qual o vinho fazia promessas (como em *A alma do vinho*).

¹⁰⁹ No entanto, haveria temas da vida privada “bem mais heroicos”: O espetáculo da vida mundana e das milhares de existências desregradas que habitavam os subterrâneos de uma cidade grande [dos criminosos e mulheres manteúdas] provam que precisamos apenas abrir os olhos para reconhecer nosso heroísmo (BENJAMIN, 1989, p. 77).

mesmo separado do mundo burguês ao seu redor. Nesse sentido, Baudelaire consolidaria a poesia do apachismo sendo o primeiro a explorar tal filiação¹¹⁰.

O poema *O vinho do assassino* apresentaria essa ideia, na qual “os poetas encontram o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heroico”. Assim, no tipo ilustre do poeta aparece a cópia de um tipo vulgar. Trespagam-se os traços do trapeiro no poeta. Segundo Benjamin, um ano antes de *O vinho dos trapeiros* apareceu a seguinte descrição dessa figura:

‘Aqui temos um homem – ele tem que recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele (...) procede como um avarento com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis’ (BENJAMIN, 1989, p. 78).

Para Baudelaire, a “escória” diz respeito tanto ao poeta quanto ao trapeiro. Ambos são solitários, ambos realizam suas atividades quando os burgueses se entregam ao sono. Haveria, assim, gesto semelhante em ambos. E Baudelaire atribuiria significativa importância a tal semelhança e parentesco.

Sobre o apachismo recai a seguinte suspeita: ele representa a escória dos heróis da cidade grande ou é antes herói o poeta que edifica sua obra a partir dessa matéria? Segundo Benjamin, ambas as hipóteses seriam admitidas pela teoria da modernidade.

No fim de sua carreira, Baudelaire já não sentia empatia por aqueles que buscavam heróis na juventude. O herói moderno estaria fadado à decadência e dispensaria o surgimento do poeta trágico para descrever sua queda. O poeta que ocupou o lugar do herói antigo dá lugar ao herói moderno.

A modernidade é posta à prova quando vê seus direitos conquistados, então verificar-se-á se poderá se tornar Antiguidade. Essa questão no espírito de

¹¹⁰ Em Poe, o herói não é um criminoso, mas um detetive. Balzac, só teria conhecido “o grande marginal” da sociedade. No entanto, “Antes de Baudelaire, o apache que, durante toda a vida permanece relegado à periferia da sociedade e da cidade grande, não tem lugar algum na literatura” (BENJAMIN, 1989, p. 78).

Baudelaire representa sua pretensão de imortalidade, ele almeja ser lido como um autor antigo, “Que toda a modernidade mereça um dia se tornar antiguidade” (BENJAMIN, 1989, p. 80) eis a tarefa da arte. Para ele nada estaria mais próximo da tarefa do herói antigo do que aquela que ele impôs a si mesmo, a de dar forma à modernidade. Ela, ao mesmo tempo em que assinala uma época, designa a força que age nessa época, e ela se aproxima da antiguidade.

Baudelaire queria ser lido como um escritor da antiguidade, no entanto, tanto tempo após sua morte “A modernidade é o que fica menos parecido consigo mesmo; e a antiguidade – que deveria estar nela inserida – apresenta em realidade, a imagem do antiquado” (BENJAMIN, 1989, p. 88). A antiguidade baudelairiana é romana, a grega lhe sobressairia apenas para lhe fornecer a imagem da heroína, que poderia ser transferida para a modernidade.

Em *As flores do mal* Baudelaire escreve, segundo Benjamin, um poema de título *Lesbos* no qual trata sobre o amor lésbico, onde as duas personagens principais possuem os nomes gregos de Delfina e Hipólita.¹¹¹

¹¹¹ Assim que publicada, a obra *As flores do mal*, foi parar nos tribunais. Acusado de crime contra a moral religiosa (Baudelaire procura ajuda de Flaubert, que havia pouco antes passado pela mesma situação com *Mme Bovary*). Foi concedido direito de publicação da obra, mas vários poemas tiveram que ser removidos do original. Entre eles os poemas: *Lesbos*, *Mulheres maldidas*, *Le Lethé*, *A celle qui est trop gaie*, *As jóias* e *As metamorfoses do vampiro*. Por outro lado, *As flores do mal* é considerada a última obra lírica de influência no contexto europeu e foi a obra em que Baudelaire concentrou intensamente sua força criativa. Cf. Sobre alguns temas. In: Benjamin (1989). Segundo Benjamin, Baudelaire viu na personagem “lésbica” a heroína da modernidade, na medida em que nela haveria certo “ideal erótico” que evocaria “dureza” e “virilidade”. Esse ideal se combinaria com o ideal histórico da grandeza do mundo antigo. A “lésbica” como tema na arte moderna não teria sido, no entanto, inaugurada por Baudelaire, já Balzac em *A menina dos olhos de ouro*, Gautier em *Senhorita Maupin*, Lelatoche em *A Frogoletta*, assim como em Delacroix, ele já estaria presente. Entretanto, é necessário um exame aprofundado sobre tais representações na obra de Baudelaire para que seja possível tomar um posicionamento crítico diante da postura masculina do século XIX, e sobretudo uma análise da recepção dessa temática em obras de mulheres artistas, escritoras, poetizas.

O manifesto de Claire Demar, intitulado “Minha lei do porvir” teria se destacado da literatura da época, no qual o tema do futuro da mulher era muito variado, pela força e paixão¹¹².

Baudelaire laçaria o seguinte comentário crítico sobre a primeira heroína de Flaubert, que faria eco a dualidade dessa personagem “heróica”:

‘Pelo que tem de mais enérgico e pelos seus objetivos de extrema ambição, mas também pelos seus sonhos mais profundos, Madame Bovary...permaneceu sendo um homem. Como a Palas Atena surgida da cabeça de Zeus, esse extraordinário ser andrógino conserva todo o poder sedutor da alma masculina num encantador corpo feminino’ (BENJAMIN, 1989, p. 90).

A personagem de Flaubert participaria, na concepção de Baudelaire, da dupla natureza que constitui o ser humano: a aptidão para o cálculo e para o sonho.

¹¹² Claire Demar (1799-1833) foi uma escritora e membro do movimento, ela deixou o manifesto Minha lei do porvir, que contém ideias muito próximas da teoria sansimoniana. Ela, no capítulo final escreveu:

“Abaixo a maternidade! Abaixo a lei do sangue! Digo: abaixo a maternidade! Se algum dia a mulher se libertar do homem que lhe paga o preço do seu corpo...então deverá sua existência exclusivamente à sua própria criatividade. Para isso, deve dedicar-se a uma obra e cumprir uma função...Assim deveis, pois, vos decidir a transferir o recém-nascido de sua mãe natural para os braços da mãe social, para os braços da ama a ser empregada pelo Estado. Desse modo, a criança terá uma educação melhor...Só então, e não antes, o homem, a mulher e a criança se libertarão da lei do sangue, da lei da exploração da humanidade por si própria” (BENJAMIN, 1989, p. 89). Essa seria a imagem da mulher heroica para Baudelaire. E no próprio círculo sansimoniano ela teria sido modificada em “lésbica”. Testemunharia sobre isso “uma mulher partidária do sansimonismo”: ‘Comecei a amar o meu próximo, tanto a mulher quanto o homem...Deixei para o homem sua força física e a espécie de inteligência que lhe é própria, mas, ao seu lado, coloquei como de igual valor a beleza física da mulher e os dons espirituais que lhe são próprios’ (BENJAMIN, 1989, p. 90).

E nesse sentido ela se enquadraria como heroína moderna, assim como o apache, a mulher viril está em oposição aos princípios burgueses da vida privada.

O século XIX começa a empregar a mulher fora do âmbito doméstico, primeiramente, colocando-as nas fábricas. Tendo surgido os primeiros traços masculinos que o trabalho febril implicava. Formas superiores de produção, assim como a luta política, favoreciam nobremente para a elaboração desses traços.¹¹³

Segundo Benjamin, Baudelaire se atrai ao imaginar um “outro modo de viver” que está nos extremos e aparece em seus poemas em muitos versos sobre os canais da cidade, os cais, os barcos. Para ele, “A imagem dos navios surge quando se trata do ideal profundo, secreto e paradoxal” do poeta. Segundo Benjamin,

Quando se perde no espetáculo dos navios no ancoradouro, é para neles colher uma metáfora. O herói é tão forte, tão engenhoso, tão harmonioso, tão bem estruturado como esses navios. Para ele, contudo, o alto-mar acena em vão. Pois uma má estrela paira sobre sua vida. A modernidade se revela como sua fatalidade. Nela o herói não cabe; ela não tem emprego algum para esse tipo. Amarra-a para sempre a um porto seguro; abandona-o a uma eterna ociosidade. Nessa sua derradeira encarnação, o herói aparece como dândi (BENJAMIN, 1989, p. 93).

Segundo Benjamin, o dândi seria como um descendente de grandes antepassados, “o último brilho do heroico em tempos de decadência” (BENJAMIN, 1989, p. 93)¹¹⁴.

¹¹³ Segundo Benjamin, o movimento das Vesuvianas, foi um movimento de mulheres que participou da Revolução de fevereiro de 1848. Elas compreendiam que todas aquelas que se filiavam ao movimento operavam como um “vulcão revolucionário”. Tais modificações do papel da mulher, ocuparam as fantasias de Baudelaire, que aprovava o fenômeno da masculinização da mulher, mas ele queria desligá-lo da tutela da economia – dando-lhe um acento puramente sexual.

¹¹⁴ Mas ele foi uma criação dos ingleses, dos líderes do comércio da época. “A rede de comércio que envolve o globo terrestre estava nas mãos dos especuladores da Bolsa de Londres; suas malhas percebiam as mais variadas (...) vibrações. O negociante tinha de

O dândi teria aliado uma “reação fulminante com as atitudes relaxadas e indolentes”, conforme Benjamin. Tal maneira de considerá-lo refletia fisionomicamente em Baudelaire: “o rosto de um homem elegante deve sempre ter... alguma coisa de convulsivo e torcido. Pode-se, caso se queira, atribuir esses trejeitos a um satanismo natural”. Mas segundo Benjamin, o amor de Baudelaire pelo dandismo não foi feliz, pois ele não tinha o dom de agradar, e por seu crescente isolamento, Baudelaire teria chegado ao mais profundo abandono e tornou-se cada vez mais inacessível.

Ele não encontrou satisfação em sua época e não se enganou em relação a ela, nem certo “idealismo humanitário” ou “devoção” serviram-lhe de refúgio. Essa falta de convicção teria feito com que assumisse personagens como o de flâneur, de apache, de dândi e o trapeiro¹¹⁵. Ele considerava que o herói moderno não era de fato “o herói”, apenas alguém que representa esse papel. Nessa “modernidade heróica” o próprio papel do herói estaria disponível¹¹⁶.

reagir diante dessas vibrações, mas sem trair suas reações. O conflito que assim se gerava foi utilizado pelos dândis na própria encenação” (BENJAMIN, 1989, p.94).

¹¹⁵ O trabalho de Barbey D'Aurevilly *O dandismo e George Brummell*, presente em *Manual do dândi: a vida com estilo/ Honoré de Balzac, Charles Baudelaire, Barbey D'Aurevilly*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 apresenta o pioneirismo no do dandismo na Inglaterra.

¹¹⁶ Justificamos a inserção da interpretação de Benjamin sobre Baudelaire e a vida moderna por meio do texto de Ernani Chaves, *Michel Foucault e a verdade cinica* (2013), que indica a possibilidade de haver uma possível relação entre ambas análises de Foucault e Benjamin, ainda que Foucault possa não ter sido influenciado por ela. “Ao afirmar que é possível relacionar a referência a Baudelaire em *A coragem da verdade* à interpretação de Benjamin, não quero, de modo algum, afirmar que Foucault tenha sido ‘influenciado’ exclusivamente por ela” (CHAVES, 2013, p. 91). Na “Introdução” do segundo volume de *História da sexualidade*, “*O uso dos prazeres*” (1984) Foucault afirma em nota que “Não seria exato acreditar-se que, desde Burckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire” (FOUCAULT, 2010, p. 42). Acreditamos que a incursão histórica e política realizada por Walter Benjamin, contribui significativamente para os estudos sobre a história da subjetividade em Foucault, pelo viés do cinismo, sobretudo, porque ela aprofunda a relação de Baudelaire com os modos de viver modernos, assinalando a profunda inquietação que recaia sobre a proximidade entre o herói moderno e o artista. Aproximando a vida-outra das ruas das grandes cidades a certa idealização por parte do artista. Ideia que seria rompida com os estudos acerca da pintura moderna, com Manet e os Impressionistas. No pintor francês Manet, se vê uma preocupação maior em delimitar o

3.3 DELACROIX, GUYS, DAUMIER, MANET

Para Baudelaire, Eugène Delacroix (1798-1863) foi o artista romântico ideal, por unir em sua arte os dois aspectos essenciais da arte: a eternidade e a contingência. A pintura de Henri Fantin-Latour (1836-1904) intitulada *L'Hommage à Delacroix* (Figura 1), pintada um ano após a morte de Delacroix, expressa bem a admiração pelo pintor romântico. Em uma composição clássica, Henry Latour apresentou dez homens ao redor do retrato de Delacroix, todos em pose fixa. Delacroix é considerado por eles, entre os quais encontram-se Baudelaire e Manet, o mestre ancestral da pintura moderna, ideia que perdurou por muito tempo.

Delacroix é admirado por Baudelaire, seu ardente defensor, que publica em 1863 a obra intitulada *L'Oeuvre et l'avie d'Eugène Delacroix*. Para Baudelaire, Delacroix é o verdadeiro pintor, “capaz de arrancar da vida atual o lado épico” fazendo-nos perceber a grandeza e poesia entre os laços humanos.



Figura 1 – FANTIN-LATOUR, Henri. *Homage à Delacroix*, 1864, óleo sobre tela, 160 x 250.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hommage_%C3%A0_Delacroix_-_Henri_Fantin-Latour.jpg

espaço do real que alicerça a pintura, afastando, em vez de aproximar, a vida do artista e os modos de vida a ideia de arte como ideal. Marcando, assim, mais especificamente a arte como lugar-outro da verdade cínica.

De acordo com Argan na obra *Arte moderna*¹¹⁷ Baudelaire não considera que o belo seja uma categoria formal em si. Para ele, ela consiste em tudo aquilo que se confronta com o comum e com as convenções. Assim, até mesmo o que é feio e levado ao extremo estaria na ordem do belo, para Baudelaire: “Mesmo o cômico e o feio, levados ao extremo, tornam-se belos” (ARGAN, 1992, p. 69). Baudelaire possui grande admiração pelos desenhistas e caricaturistas da vida mundana e da crônica de Paris. Elas representam para ele uma forma artística que é antes lida, do que contemplada. Ao chegar ao público pela imprensa cotidiana, representam a presença viva da intervenção do artista na sociedade” (ARGAN, 1992, p. 69). São, nesse sentido, exemplos de artistas para Baudelaire, além de Constantin Guys, pela pintura e pelo “espírito aristocrático”, também o desenhista e caricaturista Honoré Daumier (1808-1879), pela intervenção do artista na sociedade, como posicionamento político, e certa bravura de caráter, que leva o belo as extremidades.

Baudelaire admira em C. Guys não apenas o seu estilo de arte, mas o seu dandismo – presente em sua escolha de vida social, ao dar preferência para o que há de mais raro e significativo, assim como seu desprezo pela vida ativa, pela sua profissão, que o faz preferir o anonimato¹¹⁸.

Entretanto, C. Guys não aborda o lado negativo da realidade social, e segundo Argan, esse fato justifica a busca de Baudelaire por uma forma de arte que intervenha na sociedade. Ao recorrer à intervenção social da arte, em artistas como Honoré Daumier, que demonstra em sua arte caricaturista uma crítica social e um empenho moral¹¹⁹.

¹¹⁷ Carlo Argan é historiador e teórico da arte, a obra que utilizamos como referência possui o título “Arte moderna” (1992).

¹¹⁸ No ensaio de Baudelaire sobre C. G, o poeta se refere ao pintor por “Sr. G” a fim de assegurar o anonimato do artista.

¹¹⁹ Honoré Daumier teria sido desenhista, ilustrador e caricaturista político. Foi colaborar de revistas como *Caricature* e *Charivari*, ainda que houvessem leis contra a liberdade de imprensa ele estava sempre pronto a atacar a hipocrisia política de Luís Filipe, assim como o sistema legislativo. Cf. ARGAN, 1992, p. 64.

Baudelaire admira a arte de H. Daumier por trazer a sociedade como objeto central e por representá-la não só como espectador, mas como militante, fazendo o belo emergir das piores torpezas sociais¹²⁰.

No entanto, o teórico sustenta que Baudelaire não compreenderia a arte de Manet (1832-1883), seu amigo próximo. E isso se deve ao fato de que

a pintura de Manet, embora também fosse uma pintura de manchas coloridas sem contornos (...) já estava além das poéticas românticas; sua cor não captava 'o transitório, o fugaz, o contingente', porém era o princípio de uma nova estrutura formal, sem referências visíveis à sociedade presente (ARGAN, 1992, p. 70).

No entanto, Manet, assim como Daumier e Gavarni também pintou os personagens marginais das ruas de Paris – tema que também foi significativo para o poeta Charles Baudelaire. Esses personagens compunham um dos temas retratados pelos artistas Impressionistas.

De acordo com Schapiro (2002) Manet se voltou para esse tema antes de 1870, antes de pintar ao ar livre, com luz e pinceladas Impressionistas. Manet, retratou de corpo inteiro, o *Guitarrero* ou *Cantor espanhol*¹²¹, o *Pífaro*¹²², a *dançarina Lola de Valence*¹²³. Além disso, ele pintou os tipos marginalizados da sociedade:

tipos refratários da rua, os párias da Paris *bohème*, com quem um pintor de vanguarda rejeitado sentiria

¹²⁰ Sobre a arte de H. Daumier, Baudelaire consideraria que 'Seu desenho é naturalmente colorido, suas litografias e gravuras em madeira despertam a ideia de cor. Seu lápis é bem diferente de um simples negro que delimita contornos, sugere a cor junto com o pensamento, e é o signo de uma arte superior' (ARGAN, 1992, p. 70).

¹²¹ MANET, E. O cantor espanhol (O Guitarrero), 1860, óleo sobre tela, 147 x 114 cm. Fonte. DARRAGON, E.; HOUSSAIS, L.; RAMOS, J.; TILLIER, B. L'ABCdaire de Manet. Paris: Flamirion, 2018, p. 10-11.

¹²² MANET, E. Le Fifre, 1866, óleo sobre tela, 160 x 97 cm. Fonte. Bayle, F. Manet. La vérité sans artifice. Gennevilliers: geoart, 2018, p. 17.

¹²³ MANET, E. Lola de Valence, 1862, óleo sobre tela, 123 x 92 cm. Fonte. DARRAGON, E.; HOUSSAIS, L.; RAMOS, J.; TILLIER, B. L'ABCdaire de Manet. Paris: Flamirion, 2018, p. 72-73.

afinidades, em virtude de sua própria sorte, num mundo filisteu respeitável. Aqueles bêbados, catadores de lixo, músicos vagabundos e mendigos eram o exotismo nativo de uma sociedade declaradamente humana e democrática, mas nitidamente dividida em ricos e pobres, em pessoas integradas e marginalizadas (SCHAPIRO, 2002, p. 139).

Em *O trapeiro* Manet retratou esses tipos parisienses, cuja aparência miserável ia de encontro com a representação dos camponeses, feita anteriormente por Millet (*Angelus*)¹²⁴. Essa aparência, segundo Schapiro, não é apenas o sinal da pobreza, mas muitas vezes era a marca da independência, que contrastava com as figuras da caricatura burguesa do século XIX, como as de Henri Monnier¹²⁵.

Segundo Schapiro, na série *Les français peints par eux-mêmes*, o artigo intitulado “*Les Chiffonniers*” (Os trapeiros), o autor Charles-Joseph Traviès descreveria o trapeiro como um “tagarela”, que “zomba, acusa e insulta os passantes e os curiosos, enquanto rebusca com os dedos nus a pilha de lixo” (SCHAPIRO, 2002, p. 142). Havia, de acordo com Schapiro, certa afinidade dos artistas com essas figuras representadas pelos artistas ambulantes de ruas, pela boemia maltrapilha.

O poema em prosa de Baudelaire, foi segundo o autor, o poema de maior impacto. Intitulado “O velho saltimbanco” ele descreve a vida de um velho acrobata

¹²⁴ MILLET, Jean-François. O Angelo, 1859-60, óleo sobre tela, 55,5 x 66 cm. Fonte: WALTHER, Ingo F (Org). L'Impressionisme: La peinture impressioniste. Paris: Taschen, 2006, p. 25.

¹²⁵ Nas décadas de 1840 e 1850 Paul Gavarni já havia retratado em gravuras tais personagens marginais, os “mendigos urbanos”. Segundo Schapiro a figura do trapeiro é comum na vida parisiense e é um tema recorrente na arte e literatura. Segundo Schapiro: O trapeiro é o filósofo prático das ruas de Paris. Ao abrir mão de toda a vaidade social, em suas perpétuas andanças noturnas, nessa profissão em que o trabalho é feito sob o céu estrelado, há uma certa estranha combinação de independência quixotesca e humildade despreocupada, algo intermediário entre a dignidade do homem livre e a degradação do abjeto (...) O trapeiro tem um lugar essencialmente exclusivo na hierarquia social: ele é sui generis, não há nada mais como ele; ele está eternamente suspenso entre o alto e o baixo, entre as estrelas e o pavimento, entre a sarjeta e o sonho (SCHAPIRO, 2002, p. 141).

de circo, que vive só, passado seus anos de glória. Baudelaire teria percebido nesse abandono o destino do velho poeta¹²⁶.

Segundo Schapiro, em *Le vin des chiffonniers* Baudelaire também comparou o trapeiro ao poeta. Lemos de acordo com o texto em francês: 'On voit un chiffonnier qui vient, hochant la tête, Butant, et se cognant aux murs comme un poète, Et, sans prendre souci des mouchards, ses sujets, Épanche tout son coeur em glorieux projets' (SCHAPIRO, 2002, p. 142)¹²⁷.

Manet foi o pintor que mais representou esses tipos marginais. Em suas telas, o personagem ocupava o tamanho real, assumindo a proeminência que era conferida anteriormente apenas às classes altas, aos ricos e à corte.

Velázquez, no século XVII, havia pintado, sob encomenda de um empregador real, "bobos, anões e retardados" (SCHAPIRO, 2002, p. 143). E Manet, por conta própria, sob influência de Velázquez, havia pintado essas personagens em tamanho real. Segundo Schapiro,

O gosto de Manet pelos seus temas parisienses talvez tenha a ver com o prazer benigno do governante espanhol em relação aos anormais, criando uma corte boêmia paralela no século XIX, na qual o artista era o ápice (SCHAPIRO, 2002, p. 144).

¹²⁶ No poema *O velho saltimbanco* (Pequenos poemas em prosa: O spleen de Paris) Baudelaire afirma: "vi um pobre saltimbanco, corcunda, caduco, decrépito, uma ruína de homem, encostado em uma das estacas de sua cabana; uma cabana mais miserável que a do selvagem mais bestial, cuja penúria ficava mais evidente à luz de dois pedaços de vela que derretiam e fumegavam (...). Acabo de ver a imagem do velho homem de letras que sobreviveu à geração da qual ele foi o brilhante animador; do velho poeta sem amigos, sem família, sem crianças, degradado por sua miséria e pela ingratidão do público, e em cuja barraca o mundo ingrato não quer mais entrar!" (BAUDELAIRE, 2018, p. 37).

¹²⁷ Schapiro (2002) traduz da seguinte forma: "Vê-se um trapeiro que vem abanando a cabeça, Escorando-se e batendo nas paredes como um poeta, E sem se incomodar com os espíões delatores, Desafoga seu coração sem projetos gloriosos" (p. 142).

Em 1868, Manet pintou o escritor Émile Zola¹²⁸, que na época havia se arriscado ao defendê-lo contra a incompreensão do público e de seus principais porta-vozes:

Ao retratar o escritor em sua escrivaninha, como nas fotografias em miniatura que serviam de cartão de visita, Manet também montou um sugestivo ambiente pessoal de pinturas, gravuras e livros; além da reprodução de sua Olympia, há outras imagens de obras de Velázquez e de um artista japonês por meio das quais o pintor comentava a sua própria estética, citando modelos que o haviam inspirado (SCHAPIRO, 2002, p. 144).

Manet assim, desviaria nossa atenção do âmbito social da arte em miniatura para uma realidade desafiadora da classe dos artistas independentes, da *bohème* e dos intransigentes.

Para Schapiro, “a originalidade audaciosa de Manet, ao pintar artistas e párias no tamanho natural, é uma página digna de nota na história moral e social do impressionismo que se baseia em suas obras” (SCHAPIRO, 2002, p. 145). Na pintura de 1881-82, *Bar no Folies-Bergère*, Manet teria unido, mais que em qualquer outra, o tema do espectador e do espetáculo. Segundo Schapiro,

O espelho ocupa a largura de toda a tela, revelando tudo que está no campo de visão da garçonete, como se ela presidisse o salão festivo. (...) Estendendo-se por todo o campo da tela e parecendo existir para além dela, o espelho adquire a qualidade infinita do espaço do mundo real; a sua proximidade com os objetos mais proeminentes nele refletidos (...) produz uma aparente continuidade do espaço real e refletivo (SCHAPIRO, 2002, p. 145-46).

¹²⁸ MANET, E. Retrato de Émile Zola, 1868, óleo sobre tela, 146 x 114 cm. Fonte: SCHAPIRO, M. 2002, p. 29.

Em contraste, os espelhos na pintura foram normalmente objetos pequenos, como em o *Retrato da Condessa d'Haussonville* (1845)¹²⁹, de Ingres que teria sido o ponto de referência para Manet.

Segundo Schapiro, “Nesta vida, a reflexão se tornou um elemento vivo” (SCHAPIRO, 2002, p. 148). A pintura impressionista de Claude Monet assumirá, mais tarde, esse aspecto do reflexo e da fusão entre um duplo sentido da paisagem. Na obra de Claude Monet (1840-1926) essa “aparente equivalência e fusão do mundo e sua imagem (...) assumiu o aspecto de uma paisagem dupla de um mundo de árvores e céu acima, e sua contraparte simétrica invertida na água abaixo” (SCHAPIRO, 2002, p. 148). Elas adquirem o mesmo papel do espelho em Manet.

O interesse social dessa nova arte, residia na nova função que a pintura se via destinada na nova estrutura da arte, que foi chamada de Impressionista.



Figura 2 – MANET, Édouard. *Un bar aux Folies-Bergère*, 1882, óleo sobre tela. 96 x 130 cm, Londres, Courtauld Institute Galleries.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet,_A_Bar_at_the_Folies-Berg%C3%A8re.jpg

¹²⁹ INGRES, Jean-Auguste-Dominique. *Condessa d'Haussonville*, 1845, óleo sobre tela, 132 x 92 cm. Localização: The Frick Collection, Nova York. Em: SCHAPIRO, Meyer. *Impressionismo: reflexões e percepções*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 147.

Baudelaire, embora não tenha compreendido o que foi denominado de Impressionismo na pintura, não está claro que o Impressionismo esteja desenraizado dos movimentos precedentes, como a visão da arte baudelaireana. Argan (1992) sustenta que a mesma raiz romântica perfilará a arte de Millet, Daumier, passando por Van Gogh, até o futuro Expressionismo. E Schapiro (2002), quando afirma em sua obra *Impressionismo* que Baudelaire não havia sido muito receptivo para com os impressionistas, sustenta que assim como os românticos, Baudelaire compreendia que eram pelas impressões da infância que o homem tornava-se poeta e, diferentemente, o que os novos pintores chamavam de “impressões” deveria, na concepção de Baudelaire, ser ainda reelaborado pela memória e pela imaginação:

Quando em 1859 ele [Baudelaire] viu os pastéis do professor de Monet, Eugène-Louis Bodin, cada um representando um estudo/percepção de nuvens e atmosfera em um determinado instante do dia, Baudelaire elogiou a beleza dos esboços, mas também insistiu em que eram somente a matéria-prima que ainda tinha de ser trabalhada (SCHAPIRO, 2002, p. 53).

No sentido baudelaireano, Manet se compreendia com o propósito de “ser da sua própria época” e “pintar o que se vê”.¹³⁰

Segundo Argan, a arte adquire autonomia com o Iluminismo, e então se passa a interrogar a sua função na sociedade. No período neoclássico a função da arte é adequar a sociedade real ao modelo ideal descrito pelos filósofos. Com o Romantismo, porém, esse modelo abstrato da função da arte é substituído pela sociedade histórica. A partir do Realismo, as ideias de liberdade e nação também

¹³⁰ Segundo Argan (1992) Manet pertenceu à alta burguesia, frequentava a “sociedade elegante”, viajava bastante e entre seus amigos estavam poetas e literatos como Baudelaire e Mallarmé. Se formou no estúdio do acadêmico Couture e trabalhou no Louvre com as obras dos mestres do passado, como Ticiano, Franz Hals, Velázquez e Goya. Se interessava pela arte de Courbet, seu *Le Déjeuner sur L’herbe* (1863) teria sofrido forte influência de *Moças à margem do Sena* (1857) de Courbet – embora Manet não fosse inteiramente adepto do realismo de Courbet.

parecem abstratas, pois há claros conflitos entre uma classe dirigente que explora e uma classe trabalhadora que é explorada.

Na sociedade industrial da época, os artistas só obtêm uma função social a partir de uma escolha política. François Millet expõe em 1848, ano das lutas operárias e do Manifesto comunista redigido por Engels e Marx, um quadro que retrata um camponês no trabalho. O lavrador rural foi pela primeira vez o protagonista da pintura, ele foi o “herói moral”. Millet retratou lavradores e não operários das fábricas, quando eram esses que possuíam uma forma de vida ainda mais miserável – marcando a escolha de Millet¹³¹.

Por outro lado, Honoré Daumier escolhe a ação política e pinta operários, a classe trabalhadora em luta contra o governo liberal burguês. Mas sua atitude apesar de engajada, é ainda romântica. Para ele, a liberdade é a França, a França é o povo e o povo, a classe trabalhadora. Segundo Argan:

Mas, se Millet, com seu populismo, regride ao Romantismo, Daumier leva-o a frente, exacerba-o: a arte não é representação comovida, e sim instrumento de uma vontade de luta. O Romantismo com ele torna-se Expressionismo *avant la lettre*, e sua obra, passando por Van Gogh, representa a raiz romântica do futuro Expressionismo (ARGAN, 1992, p. 71).

Os impressionistas também se interessaram pelos problemas sociais, à sua maneira. De acordo com Schapiro (2002) não está claro como os quadros impressionistas sobre o trabalho (símbolo de sua consciência social) se ajustam às pinturas que trazem imagens dos prazeres dos feriados, dos espetáculos e do meio ambiente como um objeto estético.

¹³¹ O lavrador, diferente do operário, não foi arrancado de seu ambiente natural, nem tragado pelo sistema industrial, ele ainda está ligado à terra e a natureza. O *Ángelus* (1867) atinge grande sucesso e logo aparece nos almanaques e cartões postais. Para a burguesia, os lavradores do campo são “trabalhadores bons”, são ignorantes e sem reivindicações salariais. Segundo Argan, Millet passa de um Realismo de volta ao Naturalismo romântico, escolhendo para suas telas conteúdos poéticos, privilegiando a penumbra que une as figuras e as paisagens.

Contudo, Claude Monet mostrou que foi possível olhar para as duas direções no Impressionismo. Segundo Schapiro, a visão de Monet em *Os estivadores* (1875)¹³², é mais sombria do que a que ele expressa pela representação dos feriados na cidade – tema que teria sido importante para os pintores de esquerda. Para ele, Monet retrata os trabalhadores descarregando carvão monotonamente em *Os estivadores*, exatamente no lado oposto da ponte que aparece em suas pinturas do balneário, mostrando como o pintor estava atento às duas direções¹³³.

A seguir, nos valeremos da diferença entre classicismo e romantismo, formulada por Anatol Rosenfeld e Jacó Guinsburg, a fim de caracterizarmos o Romantismo na arte, e seus aspectos considerados por Baudelaire em Delacroix e Honoré Daumier para então refletirmos até que ponto e de que maneira essas características apresentam-se mais tarde, na arte que segue a segunda metade do século XIX, que com Édouard Manet e o Impressionismo, despertaram o interesse do último Foucault pela arte do século XIX a partir da genealogia da arte de viver cínica. Pois apesar dos teóricos sustentarem uma continuidade do Romantismo ao Impressionismo, Foucault parece ressaltar em Manet, os traços que o destacam de uma concepção idealista de arte que, acreditamos está, senão em rompimento, pelo menos em distinção com os elementos da arte baudelaireana.

3.3.1 O Contexto Histórico do Romantismo nas Artes

O Romantismo foi um movimento de oposição ao Classicismo e o Iluminismo¹³⁴. O século XVIII foi inteiramente marcado pela “iluminação”, que

¹³² MONET, C. *Os estivadores*, 1875, óleo sobre tela, 55 x 66 cm. Fonte: SCHAPIRO, 2002, p. 148.

¹³³ No entanto, embora Monet tenha pintado trabalhadores, sua representação não se trata de um protesto ou declaração política. Para o autor, são poucas as pinturas de Monet sobre o trabalho, e elas são compreendidas como uma faceta própria da modernidade, assim como o espetáculo das ruas, às margens do rio, as estradas e as praias (que lhes forneceu muito mais temas). Para Schapiro, os quadros impressionistas que retratam o trabalho são uma maneira de os pintores mostrarem sua afinidade com os que assim como eles trabalham com as mãos; e assim eles opunham-se a concepção idealista da estética da *École des Beaux* que ocultavam os fatos materiais e difíceis da vida dos artistas.

¹³⁴ O romantismo alemão constituiu-se de, pelo menos, três momentos: Pré-romantismo (1770-1780); Primeiro romantismo (última década do século XVIII aos primeiros anos de

contrastava com o “obscurantismo”, a “ignorância”, a “irracionalidade” e o “atraso”. O século XVIII foi o século da predominância da razão, do espírito Clássico que dominava na época.

Em contraste, o Romantismo foi o exato oposto dessa era, ele se opunha tanto à cosmovisão racionalista como à estética neoclássica (diretamente associada à visão racional do mundo).

1800) e Romantismo tardio (primeira metade do século XIX). Por esse motivo não é possível falar de um movimento “unitário”. No entanto, todos esses períodos do Romantismo tiveram em comum a busca pela “fuga da modernidade” que, para eles está na perspectiva da arte, do gênio artístico e do reino da arte como salvação para o sujeito moderno. Em *Do Romantismo a Nietzsche*, Araldi (2017) compreende que no contexto da Dupla Revolução, os Românticos como Hölderlin, Schlegel, Schelling e Schopenhauer consideraram que a Filosofia e a vida Filosófica encontravam-se ameaçadas tanto pela política, como pela economia e pela ciência. Como afirma Araldi, “A modernidade é marcada por abalos das estruturas religiosas, políticas e culturais tradicionais, assim como pelo pressentimento de novas formas de vida” (ARALDI, 2017, p. 9). Nesse sentido, os românticos tinham consciência de que estavam vivendo em um período de transição. Eles buscavam refugiar-se no fantástico, na autoilusão artística e no mundo dos sentimentos. Isso era compreensível na medida em que a realidade cotidiana era vista como insuportável. O Romantismo, como sustenta o autor, marcou a transição para o mundo moderno, de modo que a mentalidade do homem moderno também possui um caráter fortemente romântico, da “sensibilidade romântica”, como ele sustenta. Nesse sentido, ainda que o século XIX, seja marcado por um naturalismo científico e literário, o Romantismo no século XIX aparece como uma reação ao medo de perder a realidade da natureza e dos sentimentos. Propondo assim, um retorno ao passado, aos valores dos sentimentos e do contato com a natureza humana.

Por um lado, “Clássico” se refere ao “estilo clássico” referente a certas obras de arte que tornaram certa fase da arte grega padrão em toda uma época¹³⁵. Principalmente no Renascimento ocorre a redescoberta da arte greco-Latina, que passou a ser chamada de Clássica. No campo literário e filosófico houveram muitas produções que consistiam na revalorização dos textos Gregos, a partir das traduções. Tendo sido considerados por muitos estudiosos como os “cânones imutáveis” de todo o fazer artístico, de toda geração da obra de arte.

Em certa altura da história cultural, notadamente na França, essa concepção de arte torna-se dominante e até mesmo normativa, havendo um vasto número de obras no campo das artes, denominando o período “clássico”, do classicismo. Toda a Europa foi influenciada pela concepção clássica de arte, dando origem a um “neoclassicismo” que esteve presente em todo o século XVIII junto ao racionalismo iluminista.

O Romantismo foi o primeiro movimento que se atreveu a romper com todos os aspectos do classicismo, instaurado no Renascimento. São alguns elementos fundamentais do Classicismo, de acordo com Croce, em *Iniciação à Estética*, conforme citam os autores, os seguintes: a preferência pela luminosidade e pela luz do dia, a ordem, o equilíbrio, a objetividade, a disciplina e a lucidez. Em oposição ao noturno, o clássico quer ser claro, transparente, racional.

No Classicismo, a natureza é concebida como razão, a obra de arte, assim, expressa a harmonia da razão. Para eles, “A obra de arte é imitação da natureza e, imitando-a, imita seu concerto harmônico, sua racionalidade profunda, as leis do universo”.

¹³⁵ O termo “classicismo”, de acordo com Roselfend e Guinsburg (1978) deriva do termo *classis*, que significa “frota”, e se referia às pessoas ricas que, em uma sociedade, pagavam pelas “frotas”. Nesse sentido, um escritor “clássico” era considerado um autor que escrevia para essa categoria da sociedade, que era pago por ela, que prestava um serviço a ela. Há também o sentido que o termo “clássico” adquiriu na história, que é diferente do conceito de “estilo Clássico” na literatura, filosofia e artes. Em certo período, o termo designava um sentido didático: clássico passou a ser considerado um autor, ou composição literária, digna de ser estudado nas escolas, por exemplo. Porém, do ponto de vista da estilística, poderia se tratar de uma literatura romântica e não clássica. Outro significado para “clássico” denotava o apogeu de determinada literatura, arte ou civilização.

Com relação a subjetividade, o classicismo apresenta disciplina, o autor clássico domina os impulsos da interioridade não lhes permitindo livre expressividades, os instintos são contidos.

O valor estético no Classicismo está limitado à obra, nela o seu criador desaparece, pois, sua obra deve manifestar como se ajusta às regras do clássico. A obra possui autovalor, e além de comunicar beleza espera-se dela certo ensinamento, que permita veicular verdades que contribuam para o aperfeiçoamento do ser humano. A obra de arte tem nesse sentido uma preocupação ética, de efeito moral, ela pretende um “enobrecimento do homem”. E assim, é contra esse modelo clássico, que o Romantismo se dirige.

Inicialmente de caráter pejorativo, em um meio dominado pelo clássico, o Romantismo caracteriza um gênero ficcional, no século XVII tanto na França como na Inglaterra. Ele caracteriza o gênero de literatura fantástica e absurda, cujos exemplos são os romances de cavalaria. Foi considerado um gênero literário inferior e vulgar. Mas aos poucos perdeu a conotação pejorativa e negativa.

No Romantismo, predominam as figuras solitárias e selvagens, e as paisagens melancólicas inglesas em oposição às paisagens serenas e compostas, típicas do classicismo francês¹³⁶.

De acordo com Rosenfeld e Guinsburg, é também muito forte a influência de J. J. Rousseau (1712-1778) para o Romantismo, pelo seu profundo pessimismo em relação à sociedade e à civilização. Em contraste com o homem corrompido e

¹³⁶ Antecedente do Romantismo seria o sentimentalismo burguês da segunda metade do século XVIII, no qual o tom emotivo, presente em muitos romances ingleses que surgem na Europa. O seguinte episódio narrado pelos autores mostra como esse sentimento foi dominante em determinados contextos: “quando Wieland, o poeta exponencial do rococó alemão, volta à cidade natal, após dez anos de ausência, e encontra a namorada de sua juventude, os dois estacam à distância de uma dezena de metros um do outro, estremecem e se entreolham longamente; depois, ela dá alguns passos à frente e ele retrocede, ela abre os braços, ele se precipita ao seu encontro e cai, ela o levanta, os dois enfim se beijam e choram abundantemente um nos braços do outro” (GUINSBURG, 1978, p. 264). Segundo Guinsburg, na França, entretanto, as lágrimas tiveram vez quando surgiu a *Comédie Larmoyante*, gênero literário francês, que pode ser compreendido como “comédia sentimental” de Destouche e Diderot. Não é sem razão que para Foucault uma genealogia das artes de viver como cinismo na arte poderia ser feita tendo como precursores na modernidade Denis Diderot, cujo gênero na França emerge como ascensão do drama burguês em oposição a arte anterior, de influência clássica.

civilizado, Rousseau, apresenta o “bom selvagem”, ser íntegro e primitivo que figura o ser ideal. Para eles, essa concepção de Rousseau gera o interesse dos românticos pelo exotismo e pelo indianismo. Para eles, “o Romantismo se põe a procurá-lo na América e em outras regiões que se distinguem ainda pela presença do assim chamado ‘selvagem’ ou ‘indígena’” (GUINSBURG, 1978, p. 266). Seu modo bárbaro o separava das culturas ocidentais.

A nostalgia do primitivo e do elementar é uma característica do Romantismo, ela traz consigo o culto do gênio. O pré-romantismo traria já em seu início, uma nova forma de entender o poder de criação artística. Diferente do Classicismo, em que o criador desaparecia atrás da obra, no Romantismo, o criador se manifesta na obra. A criação passa a ser compreendida como fruto da espontaneidade do criador, ela não é simplesmente um seguimento de regras, mas revela o artista. Nesse sentido, “o valor da obra passa a residir em algo que não está nela objetiva e formalmente, e sim subjetivamente no seu autor – a sinceridade” (GUINSBURG, 1978, p. 267). O gênio não segue regras já estabelecidas, ele cria as suas próprias, de maneira livre e espontânea, “O gênio cria a obra com base numa explosão, num surto irracional de sua emocionalidade profunda” (GUINSBURG, 1978, p. 267). Nesse sentido, embora imperfeita do ponto de vista das regras clássicas, a obra manifesta o estado de exaltação do criador, e nisso consiste seu sentido.

Na arte romântica prevalece o ato de criação e o sujeito criador, diferente do período clássico em que era valorizada a arte enquanto objeto criado. Para os românticos, o gênio se revela como “ímpeto subjetivo” e não como perfeição objetiva. Nesse sentido, são os traços da personalidade do artista que passam a responder pela natureza da criação artística. Assim, obra e autor se confundem, inversamente ao Classicismo.

Se no clássico predomina a serenidade, a ordem, o equilíbrio, a harmonia, a objetividade, a ponderação e a disciplina, no Romantismo predomina a efusão violenta das paixões, a dissonância, a desarmonia. O subjetivismo nele é incontido, exatamente o oposto do outro, clássico, contido e disciplinado.

Os românticos estão atentos à história de maneira diversa aos racionalistas. Os racionalistas buscam na história o que há de comum em todos os eventos. Buscam aquilo que pode ser universalizado, o que pode ser conceituado, não se importam com o singular. Para os racionalistas, a faculdade racional comum a todos, os torna essencialmente iguais. Para eles, abolidos fossem os

impedimentos como alguma deficiência orgânica, déficit na educação ou entraves sociais extrínsecos, todos os homens se aproximariam da plena racionalidade. Tal processo é designado por um “Idealismo abstrato”.

O idealismo romântico é, por sua vez, de caráter bem diverso. O que é valorizado no indivíduo é justamente o que o diferencia do outro, ele está preocupado em buscar a singularidade na “totalidade”. A insatisfação com a sociedade é também uma característica do Romantismo, não apenas no campo político, por meio da arte, apresentam caracteres anárquicos de libertação. Eles se sentem “desajustados” ao mundo, a uma sociedade em que prevalece sempre mais o afastamento entre espírito e natureza, buscam a fuga dessa realidade, e se agarram a arte e ao fazer artístico¹³⁷.

Compreendemos que Foucault, no século XX, aderiu a mesma trajetória histórico filosófica no âmbito das artes de viver pelo viés de Charles Baudelaire, e ainda que tivesse a intenção de escrever uma obra sobre Manet, apenas teria ministrado algumas conferências no fim da década de 1960 e início da década de 1970, sobre a pintura de Manet e o início do Impressionismo. Pelo viés da constituição de si mesmo como sujeito ético-estético, por meio da concepção da vida como obra de arte e da vida como coragem da verdade na arte, Baudelaire é o artista de si mesmo e crítico ele mesmo da arte do século XIX. No entanto, em Manet reside uma expressão mais notável sobre o escândalo cínico da verdade na arte. Que é expressão de uma arte como desvelamento da verdadeira vida como vida-outra, como ainda é necessário indagar.

¹³⁷ Com esta conotação, em *Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e transformações na filosofia do século XIX*, Araldi (2017) apresentou uma trajetória da filosofia moderna e contemporânea que da subjetividade do gênio criador à tentativa de reduzir a ética à estética a partir de uma análise genealógica dos valores morais, com Nietzsche, vemos um percurso na história do pensamento ocidental que privilegia a via artística como tentativa de conceber a noção de vida, a partir de um indivíduo, que para além da moral e do progresso tecnocientífico, busca dar um sentido afirmativo à existência. O fim dessa trajetória com Nietzsche, deixaria uma tarefa a ser realizada pela filosofia: a de conceber novos valores para a vida, que a abordagem proposta pelo autor, como herança do ímpeto tempestuoso e ao mesmo tempo criador da modernidade, apresenta-se como uma via significativa. Perguntamos se Foucault, no século XX, teria deixado à filosofia um desdobramento sobre a arte – e só podemos concluir que sim, tendo sido sua última aposta inscrever a própria verdade na análise imanente das artes de viver e da estética da existência inaugurada pelo cinismo e pela atitude cínica no ocidente.

Em 29 de fevereiro de 1984 Michel Foucault apresentou em sua aula no Collège de France três veículos do cinismo, do tema do modo de vida como escândalo da verdade: o ascetismo cristão, a vida revolucionária do século XIX e a arte moderna. Há, contudo, uma longa história do cinismo na arte desde a Antiguidade, por maior oposição que o cinismo tenha representado para as leis e moral da época houveram, segundo Foucault, tanto uma literatura cínica quanto uma arte. A sátira e a comédia antigas teriam sido lugares privilegiados de expressão cínica, elas normalmente eram atravessadas por temas cínicos. Na Europa medieval e cristã a obra literária *Os fabliaux* constituiriam aspectos da arte cínica. Também a literatura que se referia a festa e ao carnaval, que Bakhtin teria estudado, ela também manifestaria de certa forma a vida cínica, trataria sobre as relações entre a festa a uma vida que escandalosamente manifesta a verdade. Mas na visão de Foucault é sobretudo na arte moderna que a questão do cinismo se tornou singularmente importante. Para Foucault, a arte moderna foi e ainda é o veículo do modo de ser cínico, porque transmitiu por, pelo menos, duas maneiras o princípio da relação entre o estilo de vida e a manifestação da verdade de maneira singular.

O marco histórico seria o aparecimento da “vida de artista” no final do século XVIII e transcorrer do século XIX. Teria sido a ideia segundo a qual, o artista como artista deveria ter uma vida singular, uma vida que não se reduz às normas ordinárias. Porém essa ideia não era nova em fins do século XVIII, na medida em que no Renascimento ela já estava presente em por exemplo Vasare, em sua obra *Vida dos pintores* ou ainda na autobiografia de Benvenuto Cellini. A ideia que aparece em fins do século XVIII é a de que a vida do artista deve constituir o testemunho do que é a arte em sua verdade.

Segundo Foucault, “Não somente a vida do artista deve ser suficientemente regular para que ele possa criar sua obra, mas sua vida deve ser, de certo modo, uma manifestação da própria arte em sua verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 164). No século XIX a vida de artista repousaria sobre dois princípios: a. primeiro a ideia de que a arte pode dar a existência uma forma que é a da verdadeira vida, isto é, uma forma de vida em ruptura com toda outra; b. ideia de que se a arte tem a forma da verdadeira vida, em contrapartida, a vida é a garantia de que toda obra que se enraíza nela ou a partir dela pertence ao domínio da arte.

Para Foucault, a ideia de vida artista como condição, autenticação ou obra de arte ela mesma é uma maneira de retomar o princípio cínico da vida como

manifestação de uma ruptura violenta, na qual a verdade vem à tona e toma corpo. Mas há ainda outra maneira, outro motivo que Foucault aponta que faz da arte moderna o veículo do modo de ser cínico. É o fato de que, seja a pintura, a literatura ou a música terem estabelecido com o real não mais uma relação da ordem da ornamentação, ou da imitação mas uma relação que foi da “ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (FOUCAULT, 2011b, 165).

Para Foucault foi a arte de meados do século XIX que se constituiu como “lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito ou pelo menos não tem possibilidade de expressão” (FOUCAULT, 2011b, 165). A arte de Baudelaire e Manet se constitui, segundo Foucault, como este lugar. Há para Foucault um antiplatonismo nessa forma de arte, que é manifesto por exemplo pelo escândalo de Manet¹³⁸.

O antiplatonismo é marcado pela ideia de que a arte é o lugar de irrupção do elementar e do “desnudamento da experiência”. A arte nesse sentido, aparece para a cultura como agressiva e violenta, pois ela fere com os cânones e os valores estéticos, ela assume uma relação polêmica de redução e de agressão. Esse é o caráter antiaristotélico da arte moderna, ideia de que cada regra estabelecida será recusada pelo ato seguinte. Segundo Foucault, “há em toda forma de arte uma espécie de permanente cinismo em relação a toda arte adquirida. É o que poderíamos chamar de caráter antiaristotélico da arte moderna” (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

Por meio desses dois aspectos antiplatonismo e antiaristotelismo, a arte moderna manifestaria uma função essencial enquanto anticultural, uma função de manifestar sua verdade bárbara, é o que Foucault chamou de “coragem da arte”, em contraste com o consenso da cultura. Ele diz que:

se não é simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir (FOUCAULT, 2011, p. 165).

¹³⁸ Tendência que estaria presente de Manet a Francis Bacon, e de Baudelaire a Samuel Beckett ou Burroughs.

Segundo Foucault a ideia de um modo de vida que seria a irrupção violenta, escandalosa da verdade, o cinismo, fez parte da prática revolucionária e pelas formas assumidas pelos movimentos revolucionários do século XIX. Para Foucault, a revolução no mundo europeu moderno não foi simplesmente um projeto político mas funcionou como um princípio que determinava uma forma de vida.

Nas primeiras aulas do curso do ano anterior *O governo de si e dos outros*, Foucault situou a importância da Revolução no Texto de Kant *O conflito das faculdades*, no qual o filósofo alemão ressaltaria que o significativo não é a própria revolução, mas, o “entusiasmo pela Revolução”. E esse entusiasmo seria o sinal de que as pessoas consideram que é um direito de todos dotar-se de uma constituição política escolhida por eles e também é um sinal de que os homens de forma geral querem se dotar de uma constituição política que evite a guerra ofensiva, tal como Kant supôs. Tal vontade dos homens de dotarem-se de uma constituição política que eles optem e que evite a guerra ofensiva seria uma vontade que é significativa pelo “entusiasmo com a Revolução”.

Segundo Foucault, esse seria o próprio processo da *Aufklärung*, a Revolução remataria e continuaria esse processo. Sua importância se deve não a seu conteúdo, mas porque possui uma existência no passado que é garantia de seu não-esquecimento, assim como de sua continuidade em direção ao progresso. Segundo Foucault:

a Revolução ao mesmo tempo como acontecimento, como ruptura e subversão na história, como fracasso (...) mas ao mesmo tempo com um valor (...) operacional na história e no progresso da espécie humana, é outra grande questão” (FOUCAULT, 2013, p. 21).

Essa ideia, segundo Foucault, do procedimento tanto da *Aufklärung* como da Revolução fundariam uma nova crítica no ocidente: a ontologia do presente. Essa crítica colocaria para o século XIX a interrogação por sua própria atualidade. Segundo Foucault, em 1789, Kant transfere o processo da *Aufklärung* para a Revolução, ou para “o fenômeno geral que se produz em torno da Revolução e que vai ser o entusiasmo revolucionário” (FOUCAULT, 2013, p. 38). Esse sentimento,

segundo Foucault, se refere a revolução no mundo europeu moderno, “não apenas um projeto político, mas uma forma de vida” (FOUCAULT, 2011b, p. 161).

A vida como atividade revolucionária, ou a revolução como forma de vida, foi uma vida consagrada à Revolução. Foucault utiliza o termo “militante” para se referir a essa forma de viver, a fim de transferir o sentido do significado dessa forma de viver em função da Revolução. Nos séculos XIX e XX, essa forma de vida teria se configurado por três formas. Primeiramente a vida revolucionária na forma da socialidade e do secreto. Essas sociedades eram associações e complôs contra a sociedade visível, sendo, em contraste uma sociedade invisível pautada por princípio e objetivo milenarista. Essa forma teria aparecido, segundo Foucault, no início do século XIX.

Em outra extremidade a vida militante aparecia na forma visível e instituída das organizações sindicais e nos partidos políticos com função revolucionária. Essa forma de organização visível buscava impor seus objetivos no campo social e político e esteve muito presente no final do século XIX. Ainda uma terceira forma de militantismo, é a forma do “testemunho pela vida”, de um estilo de existência.

O estilo de existência próprio do militantismo revolucionário é um estilo de existência que deve estar em ruptura com os hábitos e convenções sociais, em ruptura com os valores da sociedade. Por sua forma visível, por sua prática de existência ele deve manifestar a possibilidade e o valor de uma “outra vida”, a verdadeira vida. O militantismo revolucionário sob esse aspecto manifestaria também o tema da verdadeira vida, que percorreu todo o pensamento ocidental a partir de Sócrates, e da parresia socrática. Esse aspecto para Foucault, da vida Revolucionária, é o mais importante, e ele esteve bastante presente em meados do século XIX, de Doistoiévski ao niilismo russo, o anarquismo europeu e ao terrorismo. Não teria, contudo, desaparecido, mas teria incorporado outras formas militantes, muitas vezes no interior de partidos políticos¹³⁹.

¹³⁹ Foucault afirma que essa forma do testemunho pela vida poderia ser buscada contemporaneamente no interior do que é considerado de “esquerdismo”. Ele diz que, A ressurgência do esquerdismo como tendência permanente no interior do pensamento e do projeto revolucionário europeus sempre se fez se apoiando não na dimensão da organização, mas nessa dimensão do militantismo que é a socialidade secreta ou o estilo de vida (FOUCAULT, 2011b, p. 162). Apesar disso, seria interessante questionar se quando o revolucionarismo assume a forma da organização em partidos políticos os aspectos do

O partido comunista na década de 1920 teria colocado o problema do estilo de vida que progressivamente se transformou a ponto de se reverter chegando a um resultado paradoxal. Ainda que por isso ele reforçaria a importância tanto do estilo de vida quanto de uma manifestação da verdade. Na situação atual os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa da verdade inaceitável, são banidos.

A pergunta de Foucault marcaria uma nova busca:

como a ideia de um cinismo da vida revolucionária como escândalo de uma verdade inaceitável se opôs a definição de uma conformidade de existência como condição para o militantismo em partidos que se dizem revolucionários? (FOUCAULT, 2011b, p. 163).

No manuscrito da aula de 29 de fevereiro, Foucault desenvolve a seguinte hipótese: diferentemente do que foi a função cínica da arte moderna, o cinismo na vida revolucionária foi apenas marginal, na arte ela constituía seu próprio cerne.

Para Foucault, “enquanto essa função cínica está no próprio cerne da arte moderna, ela é simplesmente marginal no movimento revolucionário desde que ele foi dominado por formas organizativas” (FOUCAULT, 2011b, p. 166). Os movimentos revolucionários quando fazem parte de uma organização partidária definiriam a “verdadeira vida” por uma uniformidade a normas sociais e culturais. Ele diz que o cinismo, longe de assegurar um vínculo constituiria “um ponto de incompatibilidade entre o *ethos* próprio da arte moderna e o *ethos* próprio da prática política, mesmo sendo essa revolucionária” (FOUCAULT, 2011b, p. 166).

Quando é possível se confrontar com a pergunta “Se o nada é verdadeiro, como viver?” – questão própria do niilismo, o cínico não cessaria de lembrar que “muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é realmente apegado a verdade”. Segundo Foucault, o cinismo pode ser relacionado também a outra forma de filosofia antiga, o ceticismo, com a diferença de que “o ceticismo é uma atitude de exame que desenvolvemos sistematicamente no domínio do saber, e no mais das

segredo, do estilo de vida como escândalo da verdade não desaparecem. Os partidos revolucionários franceses, socialista e comunista, poderiam nesse sentido serem investigados.

vezes deixa de lado as implicações práticas” por outro lado, o cinismo é sobretudo uma atitude prática, que manifesta uma falta de curiosidade ou indiferença teórica, fundamentando sua prática a partir da aceitação de certos princípios básicos.

Segundo Foucault, o niilismo no século XIX, compreendido como “maneira de viver em certa atitude perante a verdade” foi a combinação de cinismo com ceticismo. A interpretação atual do niilismo apresentaria duas faces, segundo Foucault: a. ideia de que o niilismo consiste no destino da metafísica ocidental, destino que só poderíamos escapar retornando àquilo cujo esquecimento tornou possível a metafísica (Problema do retorno ao Ser em Heidegger); b. na forma de uma vertigem de decadência, própria do mundo ocidental que é incapaz de acreditar em seus próprios valores.

Para Foucault, o niilismo deve ser considerado uma figura histórica precisa dos séculos XIX e XX. Isso não impediria, contudo, que o niilismo fosse inscrito na longa história que o preparou: “o cinismo e o ceticismo”. Seria então preciso considerar o niilismo, diz Foucault, um episódio historicamente situado no interior do problema das relações entre “vontade de verdade e estilo de existência”. Ceticismo e cinismo manifestam duas formas de colocar o problema da ética da verdade. O cruzamento dessas duas correntes no niilismo manifestaria algo de central para a cultura, por meio da pergunta: “onde o cuidado da verdade questiona sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não seria necessária?”.

A dificuldade em definir o vínculo entre “cuidado da verdade e estética da existência” na cultura ocidental marcaria a importância do cinismo, na medida em que lembraria sem cessar que é preciso pouca verdade para viver verdadeiramente e pouca vida para quem tem apego pela verdade.

Assim, mesmo não havendo uma doutrina declarada no cinismo, ela tem pouco importância quando comparado a história das artes de existência. Vemos assim de que forma o cinismo, essa figura antiga na história da filosofia pode ser atualizada no pensamento moderno e contemporâneo, a partir de Michel Foucault. Vimos de que forma o cinismo, apesar de representar um modo de vida no escândalo da verdade, um ethos e uma maneira de viver (atitude antiplatônica e antiaristotélica), que se inscreve ao longo da história ocidental, sobretudo no século XIX, na vida revolucionária e na arte moderna é ainda na arte moderna que ela se apresenta de forma privilegiada e autêntica.

Na arte do século XIX, em Baudelaire e Manet vimos como a arte se manifesta como lugar-outro e manifestação de uma vida-outra que, ora é a vida mesma do artista que se confunde com a do herói, ora é a própria arte em seu valor estético que representa o desnudamento da verdade, como no caso de Manet. A arte, diferente dos movimentos revolucionários do século XIX, não se dissolveram em organizações sindicais ou partidárias, mas romperam com os cânones sociais. E na medida em que se aproximavam e se interessavam pelos temas da vida cotidiana e mundana de Paris, e que escandalizavam ao representá-la, sem mascará-la, mas ao contrário desnudando-a, elas propunham novos sentidos para a arte moderna, a pintura e a literatura, mostraram-se um veículo promissor do modo de viver cínico, e da atitude cínica na cultura moderna.

Em *A coragem da verdade*, a atitude cínica e parresíasta apresentou as características de uma “atitude crítica” que representava um modo de ser e um *ethos* que estava mais preocupada com uma “forma” de viver do que com um conjunto de doutrinas.

A doutrina cínica, portanto, de certo modo desapareceu. Mas quer isso dizer que o cinismo, um pouco à maneira do estoicismo, um pouco à maneira do epicurismo, um pouco e sobretudo à maneira do ceticismo (...) não se transmitiu, não continuou e prosseguiu essencialmente como uma atitude, uma maneira de ser, muito mais do que como uma doutrina? (FOUCAULT, 2011b, p. 156).

Nas últimas décadas do século XX, Foucault formulou uma estética da existência pouco centrada no epicurismo. Para ele, o cinismo (ou o modo estoico-cínico de viver) apresentava uma ascética mais própria para responder ao problema da vida e da existência, ao problema do niilismo. Além de representar uma atitude radical em relação ao presente e a si mesmo que, a serenidade do modo de vida epicurista, uma vida refugiada em seu Jardim, não resistiria ou não encontraria formas de se desenvolver – o cínico se preparava para combater os valores e viver como andarilho¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Consideramos que quando Foucault analisa a estética da existência no mundo antigo, seu trabalho inicialmente está centrado sobre os *aphrodisia*, e a ética sexual dos gregos, na medida em que ele estava escrevendo uma obra sobre a história da sexualidade, da

Nietzsche, um século antes, desenvolveu uma estética da existência tendo como ponto de partida a figura de Epicuro. Entendemos que Nietzsche foi indispensável para a formulação de Foucault, pela forma como Nietzsche vinculou a relação consigo mesmo com a arte *Em Humano, Demasiado Humano* e *A gaia ciência* – que compreende, assim como a estética da existência foucaultiana, a possibilidade de fazer da vida uma obra de arte, de dar a vida um caráter e estilo próprio.

Esse viés nos permite uma incursão na serenidade do Jardim epicurista e da ética de si em Epicuro, centrada em uma ética dos prazeres – cuja maior virtude reside na amizade. O texto que se segue busca apresentar alguns aspectos da influência de Epicuro para a filosofia do espírito livre em Nietzsche; assim como o desenvolvimento do tema da arte em Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano* e *A Gaia ciência*, no que tange aos trabalhos de Cladimir Araldi e Rosa Maria Dias, e levando em consideração o trabalho de Ansell-Pearson, sobre o Epicurismo em Nietzsche e a preocupação com a natureza¹⁴¹.

Grécia clássica aos primeiros anos do cristianismo. Os volumes dois e três dessa obra apresentam a problematização moral dos prazeres, do século IV a.C aos dois primeiros séculos de nossa era, o período greco-romano, no qual a amizade é um motivo que afasta da vida sexual. Para Foucault, em entrevista a Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, “a amizade é recíproca e as relações sexuais não são recíprocas: nas relações sexuais você pode penetrar ou ser penetrado” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 257). Mas ao pensar as relações mais gerais entre o sujeito e a verdade, fora do domínio da sexualidade, o cinismo e o estoicismo, influenciado pelo cinismo, apresentam uma forma mais radical, porém, imanente, de se relacionar com o problema da forma de viver e da vida, quando não há mais uma verdade como alicerce.

¹⁴¹ Essa ideia gostaríamos de contrastar por último com a controvérsia do pessimismo no século XIX, a partir de Hartmann (1842-1906) e Toubert (1844-1877), ao apresentarem, sobretudo Toubert, uma crítica a natureza e a uma vida voltada a natureza, por se tratar de uma demanda própria de um mundo em crescente processo de industrialização. Não acreditamos que Foucault defenda uma posição pessimista sobre a vida, no entanto, o pessimismo do fim do século XIX, parece apresentar um contexto de inserção para o cínico e o cinismo, uma vez que o modo de viver epicurista e voltado a natureza almeja uma busca enquanto demanda da própria civilização.

Nessa Europa que civilizou o modo de vida inclusive do campo e criou na cidade um espaço desagregador e perigoso o cínico se aproxima tanto aos poetas e pintores, como da vida miserável das ruas, salvo sua parresia e a afirmatividade que carrega sua verdade, escancarada, escandalosa, o “cínico” se diluiria nessa multidão de sem tetos, marginalizados, excluídos, pobres, viciados, prostitutas e suicidas. O cinismo carrega consigo a afirmatividade dos poetas:

Eu canto o cão miserável, o cão pobre, o cão sem domicílio, o cão *flâneur*, o cão saltimbanco, o cão cujo instinto, como aquele do pobre, do boêmio e do histrião, é maravilhosamente aguilhado pela necessidade, essa tão boa mãe, essa verdadeira patrona das inteligências (BAUDELAIRE, Os bons cães).

3.4 NIETZSCHE E FOUCAULT: A VIDA COMO OBRA DE ARTE

3.4.1 Nietzsche: a estética da existência e o epicurismo

Na entrevista com A. Fontana, publicada em julho de 1984 e intitulada *Uma estética da existência* Michel Foucault sustentou que dentro do marco das relações entre governo de si e governo dos outros, a estética da existência, isto é, a preocupação em fazer da vida uma obra de arte, esteve no centro da preocupação ética da antiguidade.

Para os antigos, a ética e o modo de viver estavam fortemente vinculadas no interior das relações consigo mesmo, ao lado, portanto, do governo de si mesmo, da preocupação em constituir-se a partir de práticas mais livres e escolhas pessoais e voluntárias. O indivíduo, cidadão greco-romano buscava constituir-se como sujeito de si mesmo, como aquele que possui domínio em relação a si e aos outros, que é soberano e sabe muito bem dominar seus instintos e paixões por meio de práticas ascéticas e filosóficas que exerce sobre si mesmo, juntamente com outros. No entanto, a relação de Foucault com a ideia de um sujeito soberano passa pela seguinte consideração:

É preciso distinguir. Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso pelo contrário que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (FOUCAULT, 2012, p. 284)

Para Foucault não há um sujeito soberano no sentido de uma teoria do sujeito fundador, universal; o sujeito é pelo contrário, constituído por meio das interações sociais, ele é assim, sujeitado seja por meio de técnicas e normas disciplinares tanto como pelos mecanismos do biopoder; mas ocorre também dele ser o efeito de uma subjetivação que ocorre por meio de práticas de liberdade, como as que ocorriam na antiguidade. Práticas por meio das quais o indivíduo buscava formar uma ética de si, fazer da sua vida uma obra de arte.

Segundo Foucault, a elaboração da vida como uma obra de arte pessoal estava no centro da experiência moral da antiguidade. No cristianismo, com a religião do texto e com a ideia de uma vontade divina o princípio de uma obediência a moral assumia cada vez mais a forma de um código de regras. Assim se passa de uma moral que consistia numa busca pela ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras.

Segundo Judith Revel (2011) o pensamento de Foucault desde o início se apresenta como uma crítica ao sujeito no sentido proposto de Descartes a Sartre, ou seja, aquele sujeito compreendido como “consciência solipsista e anistórica, autoconstituída e absolutamente livre” (REVEL, 2011, p. 146). Foucault contrariamente, busca explicar a constituição do sujeito na trama histórica. Processo então da genealogia, ou seja, do movimento da história que leva em consideração a constituição dos saberes, dos discursos, dos campos de objetos, sem que para isso tenha que se referir a um sujeito, seja ele transcendental ou de identidade vazia ao longo da história.

Nietzsche, assim como Foucault, não concebe a noção de “sujeito” nos moldes da tradição metafísica e transcendental, no sentido de uma consciência ou

‘eu’ universal, que pudesse ser “descoberto” – a esse conceito eles empreendem uma crítica rigorosa, enfatizando a criação do sujeito através de práticas, mas também salientando a possibilidade de uma criação de si no âmbito individual, não de práticas institucionais e discursivas no âmbito da sociedade e da política, mas de uma relação ética consigo mesmo – que também possuem efeitos na formulação de um estilo para o caráter¹⁴².

Procuraremos mostrar que Nietzsche, assim como Foucault construiu uma arte de viver preocupado com a formulação de uma ética de si que foi influenciada pela filosofia de Epicuro. E que a crítica em relação as obras de arte de sua época, a partir de *Humano demasiado humano*, reforça a preocupação do filósofo em formular a ideia segundo a qual é preciso fazer da própria vida e de si mesmo uma obra de arte. Foucault, por outro lado, valorizou em certas obras de arte do século XIX, os caracteres próprios da *parresía* cínica. Para ele, a própria arte foi o lugar-outro da verdade e nesse sentido vida e arte em Foucault estão entrelaçadas de duas formas: a vida inteira é uma obra de arte e a arte é, ela mesma, o lugar-outro, no qual a “verdadeira vida” está inscrita, tal como expomos.

Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche inaugura, a partir da “filosofia do Espírito livre” a constituição de uma nova ética, com novas formas de viver. Assim como Epicuro, Nietzsche buscaria uma “vida feliz” na liberdade do espírito – que para ele está vinculada à ruptura com os valores herdados da tradição, além de uma disposição interior para buscar a “verdade”, renunciando os erros e os hábitos ruins. Nietzsche, assim como Epicuro, buscaria a felicidade na amizade, na vida autossuficiente e bem analisada. Veremos como Epicuro pôde ser importante para a formulação do pensamento de Nietzsche no período intermediário de suas obras. Nos valeremos para isso, das observações de Ansell Pearson em *True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World*.

A concepção filosófica de Epicuro teria influenciado Nietzsche na fase de elaboração de sua filosofia do espírito livre por algumas razões. Primeiramente, Epicuro constrói uma ética dos prazeres, centrada sobretudo na busca por uma vida simples e modesta e por um apego à natureza, distante da civilização, no interior de seu Jardim, juntamente a um pequeno círculo de amigos. Segundo Pearson, Nietzsche pode ver na figura de Epicuro o inventor de um modo novo e único de filosofar. Seus ensinamentos poderiam auxiliar o homem a acalmar o ser e temperar a mente, principalmente propensa a neuroses.

¹⁴² Cf. o texto de Rosa Maria Dias intitulado *Nietzsche, A vida como obra de arte*, 2011.

Para Nietzsche, Epicuro seria um dos maiores seres humanos na Terra e inventor de um modo “heróico-idílico de filosofar”. É heróico porque está envolvido com a conquista sobre o medo da morte, e faz com que o ser humano caminhe como um deus sobre a terra, idílico, filosofando calmamente e serenamente, longe da multidão, proporcionada pelo Jardim de Epicuro. Em (HH, 291) Nietzsche se refere a esse “heroísmo refinado” que não venera as massas, mas ao contrário, despreza-a e sobre ela passa silenciosamente. O autor compreende que essa inspiração epicurista nos escritos intermediários de Nietzsche é relevante para as preocupações atuais com os cuidados com o mundo.

Segundo Catherine Wilson em *Epicureanism at the Origins of Modernity*, conforme citado pelo autor, o epicurismo seria significativo para a filosofia do espírito livre de Nietzsche porque é um sistema que nega uma agência sobrenatural para a manutenção do mundo e acredita na existência de partículas subvisíveis que se movem de maneira cega produzindo o crescimento, a mudança e o declínio. Para os epicuristas a própria autodisciplina ética implicada no ascetismo é que promove a minimização dos sofrimentos físicos e mentais. Assim, Nietzsche estaria mais preocupado com a cosmologia epicurista do que com o caráter ontológico do atomismo ou dos problemas referentes à teoria do conhecimento. A cosmologia epicurista estaria centrada, sobretudo na distinção entre o mundo, que é o seu foco, e o universo, pelo qual desconfia. Essa teoria almeja mostrar que fenômenos muito distantes como os do universo não podem ser explicados sem referência à natureza. Assim ele busca eliminar o medo e a ansiedade em relação aos deuses, sendo um pensamento materialista na medida em que fornece elementos naturais para explicar elementos sobrenaturais.

Mas a influência epicurista em Nietzsche não se referia somente ao que concerne o mundo e a natureza, mas também está centrada na preocupação com o ser humano, incluindo uma concepção de filosofia como arte de viver. Essa arte de viver compreende que é mais importante viver a vida filosófica do que estar envolvido com discursos teóricos. No século XIX, Nietzsche, teria, segundo Pearson, recuperado o materialismo antigo de Epicuro, que a partir do naturalismo de autores como Jean-Marie Guyau e Friedrich Albert Lange, assinalou que o mais importante na filosofia de Epicuro sobre a natureza é que ela é uma concepção que se contrapõe a superstição, que se eleva acima dela, e assim propõe a calma e a contemplação que permite alcançar a felicidade. Epicuro seria resgatado na

história do materialismo no século XIX porque sua filosofia apresenta o caráter de uma ética quietista e contemplativa¹⁴³.

A partir de Epicuro, Nietzsche podia enfim se dedicar ao que estava ao seu alcance, ao que estava próximo, tornando-se capaz de aceitar e abraçar as condições mortais da existência humana. O tema da felicidade é então importante para Nietzsche, na medida em que Epicuro não designa a indiferença em relação às paixões, mas o surgimento de uma paixão, Epicuro elabora uma ética dos prazeres. Nietzsche pode então se libertar da ansiedade e do medo de existir, alcançando uma alegria espiritual, a partir da contemplação da beleza das coisas e também o cultivo de prazeres simples.

Para Nietzsche, o epicurismo desafiaria os espíritos raros a isolar-se da massa. Em seu Jardim, Epicuro desenvolvia uma “terapia filosófica” junto a alguns discípulos, no mesmo sentido da “terapêutica filosófica” a que se refere Pierre Hadot, para se referir a filosofia como um trabalho que visa a cura para a vida humana por meio da busca pela alegria de viver. Assim, depois de ter passado por séculos de moralidade e religião, Nietzsche buscaria no cultivo de si mesmo, e da alegria espiritual. Para ele, o ser humano nobre é capaz de receber essa liberdade de espírito, sozinho ele pode aliviar suas dores e feridas. Para Epicuro é o estudo da natureza que torna os seres humanos autossuficientes e modestos. A felicidade para Epicuro, a busca pelos prazeres reside em seu pequeno jardim, alguns figos e um pouco de queijo, além de três ou quatro amigos para compartilhar¹⁴⁴. Epicuro alarga a diversidade de sensações a partir de um mínimo de prazeres desfrutados.

¹⁴³ Em A controvérsia do materialismo, Beiser (2017) afirma que Lange via na crítica materialista da religião de Epicuro (assim como em Feuerbach) uma possibilidade para formular um ideal de autonomia humana, a partir do qual o indivíduo poderia levar sua vida de acordo com suas próprias aspirações, Cf. BEISER, 2017, p. 65-107, sobre a controvérsia do materialismo.

¹⁴⁴ Em (AS, 192) Nietzsche afirma: “Um pequeno jardim, figos, porções de queijo e três ou quatro amigos – esta foi a opulência de Epicuro” (NIETZSCHE, 2017, p. 205). E em 196 ele afirma que “Um modo de vida simples é agora difícil: pede mais reflexão e inventividade do que mesmo as pessoas mais inteligentes possuem. A mais franca entre elas talvez diga: ‘não tenho tempo para refletir tanto sobre isso. O modo de vida simples é um objetivo nobre demais para mim, esperarei até que pessoas mais sábias do que eu o encontrem’” (NIETZSCHE, 2017, p. 206).

Nietzsche quer assim incentivar os seres humanos a aceitarem a mortalidade e atingirem a serenidade¹⁴⁵.

Nietzsche, seguindo Epicuro, defenderia um retiro parcial da sociedade, a satisfação com um emprego e fortuna modestos. Essa seria uma atitude cautelosa dos espíritos livres, que buscariam conquistar a liberdade e dedicar-se ao conhecimento por uma adesão mínima na vida social, que é semelhante ao Jardim epicurista. Mas o Espírito livre em Nietzsche não é sedentário, ele não permanece em um jardim, mas se lança no mundo como andarilho. O Espírito livre, em “seu modo de viver e pensar, há um heroísmo refinado, que desdenha se oferecer à adoração das massas (...) e anda em silêncio através do mundo e para fora dele” (HH I, 291).

Epicuro é sobretudo uma inspiração para Nietzsche porque a partir do epicurismo ele se liberta da necessidade metafísica buscando encontrar serenidade na própria existência. O epicurismo seria um antídoto contra as “verdades definitivas” que crescem entre os homens desde o cristianismo. Segundo Nietzsche é possível encontrar alegria espiritual por meio de três principais elementos que respondem aos pensamentos que se elevam, se acalmam e iluminam: a grandeza, o repouso e a luz solar.

A característica da decisão de Nietzsche em dedicar-se às coisas próximas ao ser humano, distanciando-se das inspirações metafísicas, seria o fato de reviver a concepção de ética centrada no cuidado de si, tal como a ética antiga¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Conforme Araldi (2017), Nietzsche valoriza em Epicuro a atitude de libertar-se dos medos: “até mesmo os deuses de Epicuro seriam serenos, e não se preocupariam com o destino e com as desgraças dos humanos” (ARALDI, 2017, p. 8). E sobretudo, a vitória sobre o temor da morte, que foi compreendida como a “privação das sensações”. Mas o Espírito livre de Nietzsche, não possui a leveza e a serenidade para fruir a vida efêmera, “Isso porque os prazeres e as dores dos homens modernos que aspiram à liberdade do espírito têm o peso da experiência moral cristã dos prazeres” (ARALDI, 2017, p. 9). Na prática da ascética, dos exercícios indispensáveis para seguir o caminho até a sabedoria, “o espírito precisa se libertar dos hábitos ruins de sentir e pensar, para recriar em si mesmo novos prazeres, satisfações, assim como novas virtudes e hábitos” (ARALDI, 2017, p. 10). O caminho até a sabedoria é, contudo, árduo e parte de uma perspectiva cética, compreendida como desconfiança com o mundo metafísico.

¹⁴⁶ Como mostraram os estudos de Michel Foucault a ética estava centrada na conduta moral, nas relações consigo mesmo e com os outros muito mais do que na religião e nos

Nietzsche compreendeu que as pessoas pouco se preocupavam com as coisas próximas, na medida em que valorizavam a salvação da alma, o crescimento científico, suas poses e sua reputação, que as impediam de dar atenção ao que se referia imediatamente ao indivíduo e suas necessidades. Segundo Pearson, Nietzsche considera que os homens sofrem física e psiquicamente porque desconhecem as coisas mais comuns e menores do ser humano, como o que diz respeito ao seu modo de vida, a sua organização, sua comida, seu sono. E para ele, é possível viver humanamente, sem uma certeza absoluta. Segundo o autor, Nietzsche propõe um “rebaixamento epicurista” da metafísica que consiste na indiferença com relação à vida após a morte e a verdade sobre a terra. Esse rebaixamento seria a aposta num princípio de vida que a ordene a partir do que pode ser demonstrável e está nas pequenas coisas.

O epicurismo é, por sua vez, uma filosofia em que “desfrutar da vida” possui um sentido particular. Em sua *Carta a Meneceu*, Epicuro diria que o objetivo e ponto de partida para a saúde da alma é o prazer. Esse prazer consiste na tarefa de acostumar-se a uma vida simples, sem luxúria ou devassidão. Os prazeres são buscados na natureza e se referem a uma felicidade que é a liberdade do corpo em relação às dores e os distúrbios da alma. É central para ele acostumar-se com a ideia de que a morte não possui significado, pois é apenas a privação da experiência sensorial e é objetivo da filosofia tornar-se livre das perturbações e ansiedades a fim de alcançar a ataraxia. A busca pela tranquilidade psíquica está para Epicuro na própria vida humana, que é para ele significativa fonte de valor. O valor da vida é para ele o fato de consistir numa fonte de prazer, de felicidade moral e humana, para ele esse apego à vida humana é anterior ao medo da morte, do nada e do vazio (horror vacui). A afirmação da vida consiste em primeiro lugar em desfrutar os sentimentos e as sensações da vida e do momento presente, sem expectativas e em condições de agradecimento, levando em consideração que “a vida é um prazer”. Assim, a ataraxia, para os epicuristas é um estado de prazer estável. Esse prazer, é, no entanto, “minimalista” pois busca concentrar o prazer em uma única fonte e um centro e não em uma diversidade¹⁴⁷.

problemas de ordem metafísica. Isso porque, segundo Foucault, os gregos estavam preocupados em construir uma ética como estética da existência e para isso devia centrar-se sobre os modos de viver e nas relações humanas.

¹⁴⁷ Para Epicuro era possível alcançar “prazeres espirituais elevados” ao exercer virtudes. Sua filosofia hedonista é singular, ela acredita no valor moral da vida e no alcance de

Viver bem para Epicuro seria cultivar a si mesmo e o mundo, a natureza de forma a direcionar o corpo para longe da dor, nisso reside o prazer. A filosofia de Epicuro é assim afirmativa, pois considera que a vida é um prazer, é uma posição hedonista que desfruta do prazer na própria vida e não fora dela. Essa posição que Pearson defende sobre Nietzsche é a de que, em contraste com Heidegger, que proporia que Nietzsche fosse um pensador da era tecnológica, ele vê na inspiração epicurista, pela preocupação com um modo de viver naturalístico, um “pensador ecológico”. Segundo Pearson: “I think there is to be found within the writings what one might call na ‘ecological’ conscience and this conscience informs his new appreciation of nature, a nature that has been de-deified and that requires the ‘naturalization’ of humanity” (ANSELL-PEARSON, 2013, p. 110).

Estamos de acordo com Araldi que afirma que Nietzsche formulou uma ética de si, ao valorizar uma nova paixão, a paixão pelo conhecimento. Para ele, “não se trata mais do *pathos* trágico, da via estética dionisiaca dos escritos juvenis (...). Com a paixão do conhecimento, Nietzsche está preocupado com o futuro da humanidade e, principalmente, com a constituição de traços firmes e ativos de caráter” (ARALDI, 2017, p. 12). Em *A Gaia ciência*, Nietzsche compreendeu a vida como “um experimento do conhecedor” (GC 324). Segundo Araldi, “trata-se de um singular amor a si mesmo, de uma arte de considerar a si mesmo a distância, de perceber tanto os traços heroicos quanto os resquícios humanos, demasiado humanos, que refluem em cada indivíduo singular” (ARALDI, 2017, p. 12). Para Nietzsche, os exercícios ascéticos são o meio a partir do qual é possível chegar ao domínio e a configuração de si mesmo. Mas para isso, é preciso assumir “a tarefa heroica” de ser portador e herdeiro de todas as dores do mundo. Em Nietzsche, a

prazeres superiores. Para ele as virtudes são escravas dos prazeres, e por meio delas é possível atingir a vida feliz. As virtudes para Epicuro são quatro: a *phrónesis* (inteligência, prudência); *logismós* (cálculo); *sophrosyne* (autodomínio) e *dike* (justiça). Essas virtudes, garantiriam o prazer para a vida, por meio de um estilo de vida modesto e uma forma de pensar naturalística. Nietzsche, não retomou todas as características da ética epicurista, mas sim os elementos básicos dessa filosofia. O prazer (*hedoné*) é central na filosofia de Epicuro assim como na de Nietzsche. Para chegar a felicidade, Epicuro propôs o “quadrifármaco”: a. Os deuses não devem causar medo; b. não é preciso temer a morte; c. o prazer é acessível ao ser humano; d. é fácil suportar a dor. Com essa “receita”, Epicuro mantinha o bom humor, mesmo quando estava doente e com dor, estava convicto de ter a missão de ajudar os outros a encontrar a felicidade. Cf. ARALDI, 2017.

proposta de uma nova paixão, é o meio a partir do qual ele se contrapõe tanto a *ataraxia* dos antigos, como a hipocrisia dos modernos. Sua nova proposta tem por base, a “teoria do sentimento de poder, a saber, que todas as ações humanas, sejam elas boas ou más, têm em vista o nosso poder, o aumento do poder” (ARALDI, 2017, p. 12). É pelo impulso do sentimento do poder, que é possível fazer de si um ensaio, um campo de experimentações.

O ascetismo do espírito livre em Nietzsche seria uma tentativa de reconquistar a natureza, conforme mostra Araldi na seguinte citação de Nietzsche, “Eu quero renaturalizar também a Ascética; em vez das tendências de negação, as tendências para fortalecimento; uma ginástica da vontade; uma privação e períodos de jejum voluntários de todas as formas, também no sentido espiritual” (ARALDI, 2017, p. 14)¹⁴⁸.

Nietzsche à diferença de Epicuro, que constrói uma sabedoria para velhos, “a busca da felicidade e a prática de virtudes consistem em libertar-se daquilo que causa dor” (ARALDI, 2017, p. 15), o filósofo de espírito livre quer construir uma sabedoria jovial, “voltada para o fortalecimento do corpo e do mundo interior” (ARALDI, 2017, p. 15). Para Nietzsche, o maior prazer está em buscar aumentar o poder, sobre si, sobre os outros e a natureza. E ao mesmo tempo ele busca suas virtudes próprias, como a coragem, a solidão, a perspicácia, a honestidade e a simpatia.

Em *Arte e vida no pensamento de Nietzsche*, Dias (2015) apresenta duas saídas artísticas para compreender a estética da existência em Nietzsche a partir de *A Gaia ciência*, que complementa a proposta presente em *Humano, demasiado*

¹⁴⁸ Segundo Araldi, o projeto de naturalização da ascética em Nietzsche, teria afinidades com a “etnologia da ascese” de Foucault, presente em *A hermenêutica do sujeito*, mas com muitas diferenças. Para Nietzsche, em diferentes épocas, os homens tiveram que obedecer, por longo tempo, e também tiveram que praticar exercícios de privação corporal, ele citaria como exemplo os ascetas da Filosofia Vedanta, a ‘ascética prática’ dos filósofos gregos e também a ascese dos antigos germanos, em todos esses exercícios a finalidade seria alcançar o domínio de si. O Espírito livre pratica exercícios ascéticos, “Com disciplina e rigor ele se dedicaria à ‘ginástica da vontade’, ou seja, ao ascetismo do espírito da virtude, fruindo do sentimento transbordante de poder e plenitude, no deserto solitário de sua libertação” (p. 14). O filósofo alemão, em seus anos de errância filosófica, teria assumido a tarefa de construir o ascetismo para os fortes. E a “ascese própria desses exercícios (...) seria um meio para a intensificação do poder” (p. 14), proposta que continua presente desde *A Gaia ciência*.

humano, conforme foi exposto na reflexão precedente – contribuindo com a ideia de um ascetismo filosófico, que permite ao ser humano fazer de si mesmo uma obra de arte¹⁴⁹. Enquanto técnicas artísticas, tais “saídas” representam as respostas que podem preencher o sofrimento de viver uma vida sem o consolo metafísico de Deus. A partir de Julien Young (*Nietzsche’s Philosophy of Art*, 1992) a autora chama a primeira saída de “apolínea”, compreendida como “arte de poder ver a si mesmo à distância” ou de se pôr em cena frente de si mesmo. E a segunda “dionisíaca”, como arte de como alguém se torna o que é. As denominações apolínea e dionisíaca não devem ser confundidas, no entanto, com a “metafísica de artista” de *O nascimento da tragédia* – na medida em que a partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche apresenta outra perspectiva para a questão da arte e da existência.

A primeira delas imita a técnica do teatro e da distância artística. No aforismo 78 de *A Gaia ciência*, Nietzsche afirma que;

Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo (NIETZSCHE, 2012, p. 99-100).

E em 299, “O que devemos aprender com os artistas”:

De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? (...) Afastarmo-nos das coisas até que não

¹⁴⁹ A relação de Nietzsche com a arte, não se mantém a mesma ao longo de sua obra. O jovem Nietzsche, de *O nascimento da tragédia*, sustenta, a partir da relação entre os instintos apolíneo e dionisíaco, que a vida só é justificável enquanto um fenômeno estético. Na fase intermediária, em *A Gaia ciência*, ele defende algo um pouco diferente: que a vida enquanto um fenômeno estético é o que a torna, ainda, suportável. A obra *Humano, demasiado humano*, apresentaria o início dessa mudança.

mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente (...): tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas (NIETZSCHE, 2012, p. 179-180).

A maneira apolínea, como arte de ver a si mesmo através de filtros coloridos, “como herói que conquistou seus próprios temores, que se identificou com o ritmo e o fluxo da vida e consigo mesmo” é uma forma de suportar os sofrimentos, quando as “raízes metafísicas” foram cortadas.

A saída dionisiaca, desenvolve-se mais enquanto construção, de um personagem, por exemplo. Nietzsche daria o nome de arte de ‘como alguém se torna o que é’, e segundo J. Young seria uma saída superior à apolínea, pois “não é concebida para convalescentes, mas sim para aqueles que, diante da vida e em qualquer um de seus aspectos, podem afirmá-la inteiramente” (DIAS, 2015, p. 234).

O imperativo ‘como alguém se torna o que é’ elucida a marcha lenta em direção a si mesmo, “ao estado dionisiaco em que o homem se vê desembaraçado de todas as negações restritivas, onde possa pronunciar um sim incondicional a si mesmo e à vida” (DIAS, 2015, p. 234). Segundo a autora, o homem deve, ao longo dos anos, construir a escultura de si mesmo, pouco a pouco, sem, contudo, nunca poder dizer que está completo e plenamente realizado. Para Nietzsche em *Humano, demasiado humano*:

são raros aqueles que possuem a paciência e a energia suficiente para dar forma às suas virtudes (...) cada um tem possibilidade de desenvolver vários talentos. Poucos, no entanto, possuem

tenacidade, perseverança, para exercer esse talento em obras e ações (DIAS, 2015, p. 235).

A “invenção de si” em Nietzsche, a ideia de criação do indivíduo por si mesmo, não pode, no entanto, ser compreendida por meio de uma leitura metafísica.

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche ressalta o processo em direção a construção de si mesmo e de nosso caráter:

Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe o seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento (HH, 292).

Nos textos complementares a esse: *Opiniões e sentenças diversas* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880), Nietzsche faz avaliações críticas em relação a arte, quando ela está em volta de uma áurea metafísica. Mas sob outro aspecto, ele revaloriza a arte: “Não se trata mais, certamente, de nenhuma que leve o homem a evadir-se de si mesmo, a buscar o fantástico, o além-mundo, mas da arte de criar-se a si mesmo como obra de arte” (DIAS, 2015, p. 238). No aforismo 174, de *Humano, demasiado humano II*, “*Contra a arte das obras de arte*”, Nietzsche diz:

A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradável para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contem, cria formas de trato, vincula os não educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e calar no momento certo. Depois a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio, o que é doloroso, horrível, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e

angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o significativo. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um apêndice (NIETZSCHE, 2017, p. 67-8).

Assim, o que está em questão para Nietzsche é a possibilidade de o indivíduo fazer de si mesmo uma obra de arte. Com a ideia de criar a si mesmo, de ser artista da própria existência, Nietzsche não se contrapõe às obras de arte. Mas se opõe à “deificação das obras de arte”, que ao atribuir todos os privilégios a criação do gênio, não cria a si mesmo. Ele se opõe também ao “desperdício de forças”. De forma que apenas os que excedem de forças deveriam se dedicar às artes – isso porque é preferível reservar a força para a criação de si mesmo.

Nietzsche vive um período no qual as artes possuem um grande reconhecimento pelo público, na qual as pessoas frequentam museus, galerias, teatros, e valorizam tais ocupações como componentes da então sociedade burguesa. A arte, no entanto, entretém a tal ponto que as pessoas de meados do século XIX não concebem uma forma de viver que não a leve em consideração. Por outro lado, como vimos, a arte do século XIX, do romantismo ao impressionismo, manifestou uma maneira de relacionar a vida e a verdade que a fizeram a lugar outro da verdade cínica. As artes no que se refere a música, a literatura e a pintura, desde o fim do século XVIII se mostraram revolucionárias em diversos aspectos. Da invenção do gênio à vida de artista do século XIX, principalmente na França, a arte empreendeu uma função na ordem social que foi em parte seu escândalo e a outra parte o modo de viver artista.

Mas Nietzsche buscava na arte algo que talvez a França não lhe deu:

A que se deve hoje, no fundo, que continue a haver uma arte das obras de arte? Ao fato de que a maioria das pessoas que têm horas de lazer (...) não acredita poder lidar com seu tempo sem música, sem ida ao teatro e às galerias, sem leitura de romances e poemas. Supondo que se pudesse afastá-las dessa satisfação, ou elas não iriam buscar tão avidamente o ócio (...) ou teriam ócio e aprenderiam a refletir (NIETZSCHE, 2012, p. 68).

E ainda do aforismo 177, ele diz: “Até agora nenhum artista esteve à altura da representação do derradeiro homem, ou seja, do mais simples e ao mesmo tempo mais pleno” (NIETZSCHE, 2012, p. 70). Nesse sentido, Nietzsche se referia a arte reconhecida na sua época, por isso, sua estética da existência compreende em primeiro lugar a arte como elaboração ética-estética de si mesmo, a vida é compreendida como uma obra de arte¹⁵⁰. Foucault, um século mais tarde, veria tanto em Baudelaire e Flaubert, na literatura, assim como Manet e o impressionismo na pintura, as formas de conceber uma “atitude cínica” que compreende um *ethos*, uma maneira de viver verdadeiramente, uma vida que na arte e pela arte assume o risco de ferir-se a si mesmo e os outros.

Dessa exposição assinalamos as seguintes considerações: A partir de Araldi (2017) e Ansell-Pearson (2013): Nietzsche desenvolve uma arte de viver no século XIX a partir da retomada da ética hedonista de Epicuro. O epicurismo é importante sobretudo para a formulação de uma ética do cuidado de si, na medida em que a “cosmologia epicurista” designa uma atenção para com as coisas próximas e ao nosso alcance e indiferença com relação às coisas que concernem ao universo, a vida após a morte e a metafísica.

A ética dos prazeres voltada para as “pequenas coisas” da vida, como as relações humanas e o modo de viver em seu Jardim, satisfazendo-se com um modo de vida modesto e simples, refugiado da massa e da civilização, buscando na ordem da vida os prazeres legítimos, vivendo uma alegria singular, no bem viver, em contato com a natureza influenciaram a filosofia do Espírito livre de Nietzsche. Uma guinada em seu pensamento de ruptura com a tradição, os hábitos e o passado, com algumas ressalvas em relação a ética epicurista, o espírito livre não vive uma vida sedentária, mas vive como andarilho, ele viaja pela imensidão dos seres humanos, esculpindo a sua vida, sem se apegar a superstição, buscando relações mais afirmativas para a vida que encontra no contato com a natureza e na relação consigo mesmo.

¹⁵⁰ Para Nietzsche, sobretudo após sua fase romântica, depois de ter rompido com seus mestres Schopenhauer e Wagner, apresenta certo ceticismo em relação a autenticidade da arte e do gênio, que ele almeja para si. Nietzsche não parece encontrar o gênio criador, pelas obras de arte de seu tempo, buscando em si e na relação consigo mesmo do Espírito livre uma forma de compreender a arte como arte de si mesmo.

Segundo Ansell-Pearson, Nietzsche retomaria o materialismo de Epicuro, para quem os prazeres da vida são buscados juntos à natureza. A ética para Epicuro compreenderia tanto um cuidado e envolvimento com o mundo e a natureza; como consigo mesmo. Nesse sentido, sobretudo o que se refere a estética da existência em Nietzsche, ela estabelece um olhar sobre si mesmo de alguém que se coloca diante de si; e do ponto de vista de uma construção ou invenção de si, da forma como vimos pelos aforismos em que Nietzsche critica a arte das obras de arte porque considera mais importante o trabalho de fazer de si mesmo uma obra de arte. No século XIX, a filosofia de Nietzsche, sobretudo, sua filosofia do espírito livre (1878-1883) não deixou de colocar para a existência a questão sobre o valor da vida e do viver. E nesse sentido, acreditamos que ela tenha contribuído para a controvérsia do pessimismo¹⁵¹.

Trataremos de maneira breve sobre o Pessimismo schopenhauriano, a partir do tema do “valor da vida”, que está presente nas obras “O mundo como vontade e representação” (1819) e “Parerga e paralipomena” (1851).

¹⁵¹ A filosofia que discute sobre o valor ou o sentido da vida foi retomada no século XIX, entre os anos 1870-1890, a partir do momento em que as obras de Arthur Schopenhauer (1788-1860) tornaram-se acessíveis não só para o público mais educado e culto que tinham acesso a obras de literatura e filosofia, mas para professores de filosofia de maneira geral, que tiveram que adequar seus trabalhos e conteúdos, antes limitados a lógica das ciências. A retomada de Schopenhauer na Alemanha desse período teria trazido novamente a pergunta pelo valor da existência: “a vida vale a pena ser vivida?”. Segundo Beiser, F. (2017) a resposta de Schopenhauer para essa questão foi o seu pessimismo: a vida não vale a pena; “o nada é melhor que o ser. A morte é preferível à vida” (BEISER, 2017, p.172). A resposta de Schopenhauer na forma de seu pessimismo, fomentou a controvérsia filosófica do final do século XIX, “o *Pessimismusstreit*”, e nesse momento tornou-se uma das mais importantes questões discutidas na cidade, sobrepujando as questões concernentes ao materialismo. Beiser aponta dois marcos dessa controvérsia: a primeira na década de 1860, quando a fama de Schopenhauer se espalha e são redigidos muitos panfletos, artigos e livros atacando o seu pessimismo (momento em que muitos defensores do pessimismo voltaram-se contra esses ataques); e na década de 1870 com o “pessimismo refinado” de Eduard von Hartmann, e nesse momento são publicados muitos artigos, panfletos sobre Hartmann. Essa discussão manteve-se segundo o autor até 1880 e a partir de 1890 começa a enfraquecer, até que é esquecida. Em 1883 foi publicado a única obra até hoje completa que versa sobre os diferentes aspectos dessa controvérsia, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, da historiadora Olga Plümacher. Mas se essa controvérsia é ainda hoje lembrada seria sobretudo por causa de Nietzsche.

A fim de definir em que consiste seu pensamento metafísico, Schopenhauer sustenta que em primeiro lugar, o indivíduo ao se deparar com a transitoriedade de sua existência, ou seja, ao perceber que é um ser para a morte, o ser humano se espanta ou se admira e desse espanto ou admiração surge uma “necessidade metafísica”. A partir dessa necessidade, o ser humano ao longo da cultura ocidental criou religiões a fim de preencher esse espaço de vazio, que Schopenhauer chama de “metafísicas rudes e populares”. Essas metafísicas não possuem relação com a “verdadeira metafísica da vontade”, que é o que ele pretende construir. Essas religiões, todavia, se diferenciam por sua raiz, que podem ser de vertente pessimista ou otimista¹⁵².

Da Antiguidade à modernidade, Schopenhauer busca os traços pessimistas que atravessaram a cultura.

Para Schopenhauer é pelo espanto face à existência, uma existência para a morte, que são criadas as “metafísicas rudes e populares”, como são exemplos as religiões universais. Esse espanto, não passa do medo da morte e da transitoriedade da vida humana, que é um espanto muito antigo na história do pensamento. Surgiu, segundo Schopenhauer, com os sacerdotes que procuravam saciar essa carência através de valores religiosos, de templos e de dogmas.

Esse tipo de metafísica, rude e popular, nada tem a ver com a “verdadeira capacidade metafísica”, isto é, um tipo de conhecimento que pode ir além da experiência e da natureza. A maioria dos povos criaram uma metafísica popular, que são as religiões em suas diferentes formas. Para Schopenhauer, a principal diferença entre elas é se tratarem de religiões pessimistas ou otimistas, isto é, afirmarem ou negarem a existência e o mundo. São as religiões pessimistas que expressam segundo o autor, a sabedoria mais profunda através de sua moral ascética. Segundo essa sabedoria, a “existência não é digna de ser vivida” e de nada vale afirmá-la ou justificá-la, uma vez que não possui valor. As religiões que possuem essa raiz pessimista são o budismo e o cristianismo¹⁵³.

¹⁵² As pessimistas são o cristianismo e o budismo, que segundo Schopenhauer expressam a verdadeira sabedoria por meio de sua moral ascética, sendo negadoras da vida na medida em que esta é destituída de valor.

¹⁵³ Em *Parerga e paralipomena* Schopenhauer afirma que apesar de todos os sofrimentos da vida, o filósofo deve consagrá-la a busca da verdade. Sendo tarefa da filosofia dar uma solução ao enigma do mundo. Segundo Nietzsche a gravura de Albrecht Dürer “O cavaleiro, a morte e o diabo” ilustra essa busca pela verdade, que é a tarefa do verdadeiro

Para Schopenhauer o filósofo deve traduzir em conceitos abstratos a sabedoria pessimista do mundo, já operante nas religiões pessimistas, no pensamento e na tragédia antigos. Quanto às tragédias, ensinavam que a vida do herói e a vida de cada mortal conduzem a desgostos e infortúnios. Sendo tema principal da tragédia o infortúnio do herói. Através do fracasso do herói, a tragédia ensina o movimento de negação da vontade. Quanto aos pensadores antigos, tanto gregos como romanos teriam ensinado uma verdade pessimista: Empédocles, Heráclito, Plutarco e Sêneca compreendem que a vida humana individual é perpassada pela transitoriedade. Heráclito já era considerado um melancólico na Antiguidade, é considerado por Schopenhauer um pessimista exemplar, pelo modo como considera o valor da vida¹⁵⁴.

Schopenhauer sustenta que a vontade é a manifestação do caráter próprio de cada um, sendo assim, um princípio fundamental para pensar a vida como um todo. Sendo que para Schopenhauer, sua concepção metafísica de vontade, em sua relação com o mundo da representação, nosso mundo, o mundo dos fenômenos, possui uma preocupação prática, ética e ascética.

Em *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer define a vontade como “coisa em si”, o que significa que a vontade é o conteúdo mais essencial do mundo. A vida e o mundo são o espelho da vontade e tal como o corpo é inseparável de sua sombra, o mesmo acontece com o mundo e a vontade. De forma que onde a vontade estiver também estará a vida.

Em *O mundo como vontade e representação* a vontade é *Una* e sem fundamento, sem origem, ela está fora do tempo e do espaço. A vontade é compreendida como “coisa em si” em relação aos fenômenos, que são sua objetivação. Schopenhauer tem dificuldades para justificar a separação completa da vontade em relação aos fenômenos. Por ser a essência do próprio fenômeno a vontade como coisa em si, ela é independente do mundo dos fenômenos e ao mesmo tempo, penetra nesse mundo para poder se manifestar: a vontade tem que se manifestar para abrir a possibilidade de autoredenção.

filósofo que “a despeito de qualquer herança (...) segue incólume e solitário na busca pela verdade, rondado somente por dois vigias horríveis, a morte e o diabo”.

¹⁵⁴ Também em Platão haveria uma ênfase “pessimista” na Apologia de Sócrates, este teria afirmado que “o sono mais profundo, é preferível à vida”. Há também pessimismo na mística do mestre Eckart “o corcel mais rápido que nos guia à perfeição é o sofrimento”.

Esse processo que Schopenhauer explica é obscuro pelo modo amplo como a vontade, enquanto conceito sem origem, é considerado. Para justificar que não se trata de um conceito vazio, o conhecimento imediato da vontade deve ser inseparável do conhecimento do corpo do homem – como corpo vinculado tanto ao mundo da vontade quanto ao mundo das representações. Sua proposta é partir do si mesmo, do caráter próprio em sua interiorização para desenvolver uma “arte da renúncia”, da fuga, do abandono de si¹⁵⁵.

Na ação individual não existe liberdade da vontade, pois o intelecto fornece os motivos a vontade. Só existe liberdade para ser de outro modo e não para agir de outro modo. Apesar disso, a vontade é a criadora do caráter humano, sendo ela a mesma sempre, que se manifesta de diferentes maneiras no tempo e no espaço. Assim, aquele que aceita o seu destino, seu caráter próprio, pode se considerar livre por essência. A liberdade para alterar a direção do querer para um querer capaz de não querer o que as circunstâncias oferecem é uma liberdade negativa que “pouquíssimos são capazes”. Esse é o caminho da “negação da vida” no qual são convocados a trilhar não apenas o filósofo como também o santo e o artista, pois garantiram consolo num mundo em si mesmo sem sentido e valor. Para o filósofo pessimista, a vida não possui sentido e é atravessada por pesadelos¹⁵⁶.

A tese central no pessimismo de Schopenhauer é defender que “toda a vida é um sofrimento”, onde os argumentos em favor de sua tese reportam as filosofias epicuristas e estoicas. Para epicuristas e estoicos a vida pautada pelos

¹⁵⁵ Assim, no lugar de uma filosofia da práxis, como em Marx, por exemplo, que vê no campo social a possibilidade de uma transformação, Schopenhauer coloca ênfase em uma filosofia do ser (*esse*), que é uma verdadeira metafísica, a partir do conceito de vontade, de negação da vontade, do seguinte modo: Para ele, a vontade se manifesta como caráter próprio, num corpo sob influência dos motivos. Há um caráter próprio e individual, como também há diferentes caracteres individuais, imutáveis e invariáveis. Schopenhauer considera que a razão é impotente para alterar o curso das ações. Para ele, o fundamento do conhecimento humano é o convencimento de que o agir humano é conduzido pelo caráter inato e imutável que precede o agir e é determinado pelos motivos, sendo o produto desses dois fatores.

¹⁵⁶ Cf. ARALDI, C. Dos românticos a Nietzsche: rupturas e transformações na filosofia do século XIX.

desejos humanos é uma vida de frustração e de nenhuma forma pode trazer felicidade, pois a felicidade consiste em uma vida tranquila e serena, distante de qualquer perturbação. Para esses filósofos, a felicidade pode ser alcançada através da prática das virtudes, da autodisciplina e do afastamento do mundo. Mas diferente dos filósofos antigos, Schopenhauer nega que possa haver uma felicidade duradoura na vida, a não ser no ascetismo. O pessimismo de Schopenhauer foi, nesse sentido, alvo de duras críticas, e também muitas defesas.

Eduard von Hartmann em *Philosophie des Unbewussten*, publicada em 1869, teria atualizado essa discussão a partir da defesa de um “pessimismo moderado”. Hartmann teria ocupado o lugar de Schopenhauer de alvo dos críticos, que acreditavam que ao atacar Hartmann, atacavam também Schopenhauer. Hartmann defendia o pessimismo de Schopenhauer das críticas de Düring e dos neokantianos, dirigindo-se de maneira aprovadora ao seu pessimismo¹⁵⁷.

O núcleo de seu pessimismo é que ele considera que a existência é pior do que a não existência, no entanto, ele não concorda com Schopenhauer, para quem este mundo é o pior mundo possível (como se todos os outros também não o fossem).

O nada é melhor que o ser porque a vida traz sofrimentos e infelicidades. Para ele, o pessimismo é a filosofia que sustenta que “a felicidade é inatingível na vida”. Alguns argumentos de Hartmann em defesa de sua posição são os seguintes, “Os seres humanos são mais sensíveis à dor do que ao prazer; o prazer está sujeito ao processo de progressivamente diminuir de intensidade, enquanto a dor apenas se fortalece” (BEISER, 2013, p. 200-201)¹⁵⁸.

Mas segundo Hartmann, o pessimismo não é uma doutrina do desespero, pois na medida em que ele revela as misérias da vida e da realidade, ele incentiva

¹⁵⁷ No entanto, Hartmann não foi simplesmente um devoto de Schopenhauer, pois ele alega que seu objetivo era unir o pessimismo de Schopenhauer com o otimismo de Leibniz e Hegel. Ele afirmaria nesse sentido ‘que este é o melhor de todos os mundos possíveis, mas é pior do que qualquer outro’. Isso significa que, ainda que este mundo seja melhor que os demais, não significa que sua existência nele seja preferível a não existência. Dizer que o nosso mundo é o melhor possível significaria dizer que ele é o menos pior, e que todos os mundos são ruins.

¹⁵⁸ Para Hartmann, assim como para Schopenhauer, não há como alcançar algo positivo como o aumento de prazer e sua prevalência sobre a dor, apenas algo negativo, como a diminuição da dor. Sua conclusão é de que “a vida não vale a pena ser vivida”.

a melhorar esse mundo. Ele diz que embora não seja possível alcançar a verdade na vida é possível “diminuir a quantidade de sofrimento, e isso já é suficiente para nos dar a motivação necessária para mudar as coisas” (BEISER, 2013, p. 2002).

Após as críticas que seus trabalhos sofreram, Hartmann teria tido ajuda de sua esposa Agnes Toubert que se tornou central na controvérsia do pessimismo com sua obra *Der Pessimismus und seine Gegner*.

Com relação ao trabalho, tema muito importante no retrato da vida moderna feita pelos pessimistas, ela era cética, assim como Hartmann, do fato de o trabalho consistir em um prazer em si mesmo. O trabalho é para ela, de modo geral, oneroso e desagradável. Um dos fatores para isso teria sido a divisão do trabalho. Pois um artesão ainda poderia retirar algum prazer de sua criação na medida em que seu talento e faculdades criativas eram exercitadas nessa atividade. Mas na fábrica moderna, onde essa forma de atividade foi superada, e o trabalho foi reduzido a uma única tarefa monótona, nessas condições, seria impossível ter prazer no trabalho. No entanto, para a crítica neokantiana e social-democrata o trabalho era o oposto do que defendiam os pessimistas, e ele podia ser uma grande fonte de prazer, para eles:

o trabalho era o meio pelo qual nos exercitamos e nos tornamos conscientes de nossos próprios poderes; e ao exercitá-los e nos tornarmos conscientes deles, adquirimos um senso de valor próprio que é uma grande fonte de prazer interior (BEISER, 2013, p. 209).

De acordo com Beiser, Johannes Volkelt em *Das Unbewusste und der Pessimismus* (1873) defendeu uma tese na mesma direção dos críticos de Hartmann e considerou sua visão extremamente negativa sobre o trabalho. Ele levou em consideração a posição de Toubert no que se refere ao trabalho ter se tornado uma atividade maçante e sem sentido, mas para ele essa não é a forma intrínseca ao trabalho, apenas o trabalho em sua forma presente. Para muitos, o Estado socialista do futuro reestabeleceria o verdadeiro valor do trabalho. Mas Toubert não acredita que o Estado socialista fosse a solução para os problemas do trabalho e da produção. Ela compreende, assim como Hartmann que, a ideia de que o Estado socialista traria a felicidade era uma mera ilusão. Para ela, somente o pessimismo é capaz de expor as ilusões do socialismo e a luta sem sentido por

felicidade no mundo do trabalho. A visão e o retrato extremamente negativo do trabalho teria contribuído para a própria revolução da classe trabalhadora, “ao descrever o trabalho de forma tão negativa, os pessimistas apenas encorajaram o mal que eles tão profundamente temiam: a revolução” (BEISER, 2013, p. 211).

Sete anos após a morte de Toubert a historiadora Olga Plümacher em *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* teria defendido uma posição mais afirmativa sobre o trabalho, mas ainda assim como posição pessimista. Para ela, Hartmann subestimou o prazer que poderia estar envolvido no trabalho. O trabalho seria uma espécie de movimento cujo objetivo não está contido em si mesmo, mas em algo fora dele. O trabalho pode assim ser uma fonte de prazer na medida em que esse movimento pode expressar tanto a satisfação de necessidades exteriores como expressar a própria necessidade fisiológica. O que está errado é assumir, assim como fizeram os otimistas, ao afirmarem que o trabalho é intrinsecamente uma atividade prazerosa.

Os otimistas também lançaram ferrenhas críticas a Hartmann, no que se refere aos prazeres derivados da natureza. Bona Meyer e Rudolf Haym apontavam os prazeres da vida que Hartmann havia deixado de lado, como os que derivam da natureza e contribuíam para o bem-estar humano.

O contato com a natureza foi importante para os românticos como Schiller, Goethe e Herder por exemplo, para quem a natureza inspira e regenera os seres humanos. A natureza seria uma busca pela fuga do trabalho árduo e do desespero com a vida, que é próprio fruto da cultura. Se a cultura nos divide, a natureza, por sua vez, nos restaura. Para Toubert, Hartmann falhou ao não mencionar os prazeres da vida que podem ser causados pela proximidade com a natureza, mas também não mencionou os sofrimentos que ela pode causar, como terremotos, vulcões, furacões e enchentes.

Toubert defendia assim que a natureza não apenas cura, mas também destrói. Se a natureza “é bela”, diz ela, é porque nós mesmos introduzimos nela nossos sentimentos e propósitos. A tranquilidade e harmonia da natureza são na verdade ilusões que criamos a fim de que nos acalmemos a nós mesmos. Para ela, a visão de que os “prados são alegres” esconde os sofrimentos tanto quanto “o tormento das cidades” ou “o sossego da noite”. A visão de uma floresta ao longe pode ser bela, mas é uma ilusão pensar que seus habitantes são mais felizes que os da cidade. Em sua concepção, a ideia de que a natureza é uma fonte incontestável de prazer é uma criação da época romântica e da “rebelião de

Rousseau” contra a cultura moderna. E para ela a busca pelo prazer da natureza é, na verdade, a busca pelo retorno de algo do qual nos alienamos.

Essa alienação, diz ela, foi um produto da vida moderna urbana, a alienação moderna cercou o homem de tecnologia, costumes e leis civis. Em contraste, os antigos aspiravam a natureza porque já faziam parte dela; os medievais buscavam se apartar da natureza porque a salvação estava no paraíso; na modernidade as pessoas passaram a aspirar a natureza depois das feridas abertas pela vida urbana moderna; nesse sentido a natureza teria um sentido meramente negativo pois só buscamos na medida em que perdemos.

Segundo Beiser (2013) a natureza, para Toubert, não pode ser vista como fonte originária de prazer, e mesmo que pudesse ser assim considerada, não se deveria dar muita importância a ela no cálculo geral sobre o valor da vida, na medida em que é um prazer raro e cada vez menos acessível para a maioria das pessoas no mundo moderno. A busca pelo prazer na natureza derivaria do desejo em nos reconectarmos com a natureza e com o universo e assim descansar em um refúgio.

No entanto, se a vida fosse realmente bela tal como o otimista descreve, sentiríamos esse desejo? Para Toubert só buscamos a natureza porque vivemos em um mundo desagradador, onde a dor prevalece sobre a felicidade. O esforço por retornar à natureza é então sinal de que o cotidiano e a realidade estão imersos em tristezas e sofrimentos. Nesse sentido, a busca pela natureza seria uma prova a favor do pessimismo.

No entanto, a crítica de que o pessimismo de Hartmann e Toubert não considerava os prazeres da natureza para constituição de uma vida feliz, estava enraizado em uma crítica anterior, a de que Hartmann ignorava a dimensão estética da vida e esta é a prova de que a vida possui uma beleza que é fonte de prazer. Toubert, no entanto, observa a distinção entre prazer estético e felicidade: uma coisa é desfrutar o prazer e outra é a felicidade e o contentamento da vida¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Mesmo que alguém veja beleza em todos os lugares, não significa que haja felicidade. A nobre arte da tragédia, por exemplo, não retrata senão a infelicidade e os sofrimentos humanos. Semelhante a Nietzsche, ela compreende que a arte consola os seres humanos das misérias do mundo por meio de sua ilusão estética. Mas diferente de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, Toubert não acredita que a arte fornece algum tipo de redenção ou remédio para as tristezas da vida. Ela é cética com relação a possibilidade de uma superação do sofrimento através da arte. Segundo Beiser tratar-se-ia de uma coincidência

Assim como o refúgio na natureza, a arte também é rarefeita e acessível a poucas pessoas, uma pequena elite, artistas ou pessoas altamente educadas. A maioria das pessoas, a grande massa é muito pobre e ignorante para apreciar a beleza estética. O autor que dialoga com Toubert, Haym, defende o programa de uma “educação estética”, porque para ele a própria felicidade seria uma atividade “ético-artística”. Para ele, a beleza não é algo dado na vida humana, mas é algo que se constrói, que se cria, ao fazer da vida uma obra de arte. Assim, a educação estética conferiria à vida um valor muito maior do que ela teria. Hartmann e o pessimismo teriam errado ao não supor como dados da existência a beleza e a felicidade¹⁶⁰.

Nietzsche em *O nascimento da tragédia* afirmou que é somente como um fenômeno estético que a vida e o mundo são justificados para nós. Mas em *A Gaia ciência* 107 ele diz um pouco diferente: “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (NIETZSCHE, 2012, p. 124)¹⁶¹.

o fato de Nietzsche ter publicado *O nascimento da tragédia* no ano anterior a obra de Toubert, que nunca mencionaria Nietzsche.

¹⁶⁰ Uma década após o falecimento de Toubert, Olga Plümacher teria atualizado a questão estética. Ela era cética em relação a ideia dos otimistas de que a arte e a natureza tornavam a vida mais agradável e digna de ser vivida. Para ela, o pessimismo não exclui a contemplação estética ou os prazeres derivados da natureza, no entanto não está claro que a quantidade de prazer estético derivado da arte ou da natureza se sobreponha as dores do mundo. O prazer que advem da beleza é normalmente frágil, assistir uma peça de teatro com dor de dente ou visitar uma galeria com dor de barriga certamente desestabiliza essa relação entre prazer e beleza. Estabilizar essa relação requer uma série de considerações. Para obter prazer no domínio da estética, requer, segundo Plümacher, uma contemplação desinteressada, que é um estado de espírito raro; a atitude estética demanda também tranquilidade e paz de espírito, a vida comum em contraste, é facilmente perturbada pelas paixões, desejos, medos e angustias. Assim, para viver esteticamente é preciso renunciar a uma série de estados da alma, assim como abandonar alguns sentimentos normais da vida. Para ela, assim como para Toubert, a vida não se torna digna de ser vivida enquanto fenômeno estético.

¹⁶¹ Cf. Arte e vida no pensamento de Nietzsche de Rosa Maria Dias (2015) que aborda essa relação entre os textos.

A filosofia do espírito livre nietzschiano como expomos neste capítulo é um pensamento de ruptura com a tradição metafísica e com os avanços da técnica sobre a vida humana. Ela busca, conforme Ansell-Pearson sustentou, os prazeres simples que podem ser encontrados em um modo de viver modesto e próximo a natureza, constituem genuína fonte de prazer. Os pequenos prazeres da vida podem libertar o ser humano de preocupações muito abrangentes nas quais é impossível buscar tranquilidade. Nietzsche elabora uma filosofia como modo de viver, a partir do epicurismo e da arte de esculpir a si mesmo, propiciando valores nobres para a existência, separando-se da massa e buscando no interior de si mesmo um modo mais adequado de se relacionar com o mundo. Não é como pessimista que Nietzsche constrói uma arte de viver, mas como espírito livre. Mas Nietzsche não foi um filósofo otimista, assim como não o foram, Heidegger e Foucault. Assim como Schopenhauer, esses filósofos buscaram na ética da antiguidade uma forma de atualizar a questão do valor e do sentido da vida, valorizando o que ela teve de afirmativo na história da subjetividade¹⁶².

As práticas de si da Antiguidade mostram que a preocupação com uma arte de viver não é uma maneira “otimista de viver”. Foucault mostrou como Epicteto e Sêneca apresentaram uma forma própria de desenvolver a atividade de meditação. A meditação sobre a morte, aparece no âmbito da premeditação dos males e é central na filosofia, esteve presente desde Pitágoras e Platão, sendo o verdadeiro “infortúnio por excelência”.

A meditação sobre a morte é uma tomada de consciência de si mesmo, uma maneira de olhar sobre si mesmo do ponto de vista da morte, como se ela estivesse próxima da nossa vida. Para os estoicos, meditar sobre a morte é considerar que estamos vivendo nosso último dia. Para Sêneca a vida não passaria de um longo período de um dia, por isso ele recomendava “experimentar” cada momento do dia como se fosse o último momento da existência:

¹⁶² Foucault, no entanto, parece oferecer uma reflexão em termos menos centrados na proposta de “dar a vida um sentido afirmativo” e voltado para a pergunta sobre “o que a vida pode transformar?”. Com o tema da verdadeira vida como vida outra no cinismo, vida escandalosa, percebe-se que as práticas de si, essas “técnicas”, formulam um estilo de viver pautado em “experiências limites”. Tais experiências causam uma reversão do sentido tradicional de certos valores e condutas.

De certo modo, nós o imobilizamos em um instante, imaginando que o momento ou o dia que está vivendo é o último. E a partir desse momento (...) o momento ou o dia aparecerão em sua realidade, ou melhor, na realidade do seu valor. Serão revelados o valor do que estou fazendo, o valor do meu pensamento, o valor da minha atividade, se eu presumi-los como o último (FOUCAULT, 2011a, p. 431).

Para Epicteto, esses exercícios levam o indivíduo a compreender que a morte os alcançará no momento em que estão fazendo alguma atividade, em meio a uma ocupação. E compreendem uma forma de olhar não só para o presente, mas para o conjunto da nossa vida, como um olhar de retrospectiva. Foucault diz que “quando nos experimentamos como se estivéssemos no momento de morrer, podemos então lançar um rápido olhar sobre o conjunto do que foi a nossa própria vida (...) e o valor dessa vida poderá aparecer” (FOUCAULT, 2011a, p. 431).

O exercício sobre a morte opera dotando sobre a vida um olhar que empreende o valor do presente a partir de um “corte no fluxo do tempo”, no sentido de Sêneca (e Marco Aurélio); e no sentido de Epicteto, ela opera realizando o grande circuito de memorização, no qual totalizamos a vida e fazemos aparecer no que ela é. Para Epicteto o exercício de pensar que a morte chegará no momento em que o indivíduo estiver em uma ocupação é um olhar sobre a morte que é lançado sobre sua própria atividade. Assim seria possível avaliar a vida no que ela é, e assim julgar se haveria ocupação mais bela para se estar no momento da morte e no caso de haver uma ocupação melhor era necessário escolher. Esse exercício sobre si designa tanto um julgamento no que se refere ao presente quanto uma valorização do passado, o que faz desse exercício ser menos um pensamento sobre o porvir do que um pensamento sobre si mesmo na hora da morte.

Já os epicuristas se opõem a esses exercícios, pois consideram que o presente já possui muitos desgostos dos quais nos preocupar para termos de nos preocupar ainda com males que nem podem acontecer. Contra o exercício dos estoicos, os epicuristas, apresentam os exercícios da *avocatio*, que tem a função de afastar o sofrimento com pensamentos sobre os prazeres que algum dia possam advir da nossa existência. E o exercício da *revocatio*, que consiste em

afastar-se dos sofrimentos a partir da lembrança dos prazeres que outrora nos aconteceram.

Assim, até mesmo a forma de considerar a “vida feliz” é diferente de Epicuro para Sêneca. Diferente de Epicuro, Sêneca não considera que a prática das virtudes depende da obtenção dos prazeres. Em *A vida feliz*, Sêneca afirma que aqueles que colocam a felicidade nos prazeres logo se arrependerão. Para ele, a vida correta e virtuosa é mais elevada que a vida de prazeres. Ainda assim, Sêneca faz uma ressalva a Epicuro, porque considera que os sábios não devem fugir do prazer. Mas os sábios preferem os prazeres calmos e moderados às paixões violentas, como é o caso de Epicuro, que seria um sábio sóbrio e austero.

A premeditação dos males para os estoicos, tendo seu valor na ascese em geral, tem por função dotar o homem de um equipamento de discursos verdadeiros, a partir dos quais ele poderá chamar em socorro quando necessário. Para eles esse exercício é uma “prova do pior”, necessário na medida em que um homem quando se vê surpreendido “por um acontecimento corre o risco de encontrar-se em estado de fragilidade, tamanha a surpresa e o despreparo para esse acontecimento” (FOUCAULT, 2011a, p. 421). Esse homem, para um estoico, não possui à sua disposição o discurso de socorro que lhe permitiria manter-se mestre de si mesmo, sem se deixar perturbar.

Nesse exercício de prova do pior, trata-se de exercitar o pensamento a considerar os males futuros, todos os males possíveis, de maneira convicta, os considerando não apenas como probabilidade, mas como certeza, é um “exercício para o infortúnio”. E ainda é necessário pensar que eles não somente ocorrerão com certeza, mas ocorrerão imediatamente, sem demora¹⁶³.

Foucault, no entanto, não apresenta uma formulação sobre o sentido do viver, nem mesmo uma resposta. Todavia, ao retomar o discurso filosófico da antiguidade, o autor permite uma abertura da filosofia à possibilidade de transformação e de constituição por práticas. A ascética antiga não parece responder à questão que versa sobre o sentido da existência, sua retomada por Foucault parece ser, antes, a indicação de certa fragilidade na história da subjetividade tradicional. O acento sobre as práticas de si indica uma maneira diferente de compreender o sujeito, que passa a ser considerado do ponto de vista de um trabalho sobre si mesmo, de uma constituição de si.

¹⁶³ Cf. ARALDI. Nietzsche, Foucault e a arte de viver.

Na esteira de Nietzsche, Foucault compreende a possibilidade de criar a si mesmo e tornar a vida uma obra de arte:

Uma coisa é necessária. – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajustam a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: - ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor (...). (GC, 290).

A filosofia do espírito livre de Nietzsche, assim como o tema da estética da existência em Foucault, apresentam o sujeito como uma criação e obra artística de si mesmo. O ser humano “inventa a si”, ou seja, cria sua própria “arte de viver”. Ambas possuem o caráter de um exercício sobre si mesmo (relação consigo) e também de uma relação com a tradição e com a cultura (atitude crítica com relação a atualidade) – que faz de ambos os filósofos herdeiros da “ontologia do presente”, inaugurada por Kant em 1784, mas vão além, na medida em que compreendem o “si” como uma criação estética da vida.

Assim, o tema da estética da existência em Foucault considera a finitude da vida e os sofrimentos humanos. A filosofia de Foucault não concebe um conjunto de princípios para a vida feliz, mas ele apresenta em seus estudos como os filósofos antigos encararam o tema sobre a morte e os sofrimentos do mundo. A arte moderna, no mesmo sentido, expressou tal preocupação. Como exemplo, Baudelaire e Manet em suas especificidades trataram sobre o sofrimento humano e o compreenderam, transformando-o em arte¹⁶⁴. A arte apresenta-se assim como a possibilidade de reverter o sofrimento da vida humana em novo espaço, que se apresenta como transformadora da realidade e do presente.

¹⁶⁴ Manet retratou em suas pinturas entre os temas da vida moderna, além de mendigos e catadores de lixo, também artistas e suicidas. Expressando assim, como o sofrimento da vida moderna estava presente na arte desse período e o quanto ela mostrava-se escandalosa não apenas pelos temas apresentados, mas pela forma técnica com que era representado.

Em 1984, além de vincular a relação consigo e com o presente em sua estética da existência, Foucault defende que a “função cínica” está no cerne da arte moderna. Foucault defende no manuscrito da mesma aula 29 de fevereiro de 1984, parte que não foi lida em aula, que o cinismo aparece na arte de forma autêntica, em comparação com o viés político.

A entrada de Charles Baudelaire na conferência de Foucault em 1984, *O que são as luzes?*, reforça a ideia de que é pela arte, enquanto “irrupção selvagem do verdadeiro” que a “atitude cínica” se manifesta de maneira mais autêntica para Foucault. Para ele a “heroificação irônica do presente”, isto é, esse jogo entre a realidade e a liberdade visando por fim causar uma transformação no presente sem, no entanto, sacralizá-lo, “Baudelaire não concebe que possam ocorrer na própria sociedade ou no corpo político. Eles só podem produzir-se em um lugar outro que Baudelaire chama de arte” (FOUCAULT, 2015, p. 361).

Compreendemos que o tema da estética da existência em Foucault possui não apenas interferência de Nietzsche, mas de Baudelaire. Com Nietzsche, a estética da existência compreende a constituição de si mesmo como obra de arte por meio de um longo labor diário. Esse caráter está presente também no dandismo do século XIX, de acordo com Baudelaire, essa é a visão de Foucault. Mas também Baudelaire, assim como Foucault, acredita que a atitude crítica (cinismo para Foucault) só pode ocorrer no lugar-outro da arte, enquanto irrupção selvagem do verdadeiro. Além disso, o tema do niilismo também está presente no curso de Foucault sobre os cínicos.

Dessa forma, abordar o tema da arte de viver e da estética da existência da perspectiva de Nietzsche é significativo e justifica-se como recurso para pensar o tema da constituição do sujeito em Foucault. A retomada da filosofia epicurista por Nietzsche apresenta o modo pelo qual, no século XIX, a filosofia se colocou em relação a uma “teoria do sujeito” universal e a-histórico, do ponto de partida da “metafísica da alma”.

No curso *A coragem da verdade*, a análise de Foucault nos permite compreender que a ideia de verdadeira vida como vida-outra no cinismo e na prática cínica pode ser considerada uma “atitude filosófica” que consiste em uma “alteração dos valores”. Tal atitude correspondente ao cinismo era a própria vida cínica, marcada por uma forma muito rudimentar de existência, cujo referencial consistia em um conjunto de práticas espirituais que incluíam a resistência a fome,

ao frio, a uma vida entregue a cidade, a uma vida sem família e sem teto. A vida assim se constituía por meio de experiências limites que punham a vida à prova.

No cinismo, a verdade é encarnada na existência, na medida em que a *parresía* cínica é o estilo cínico de viver. Os cínicos, assim, “estetizam a verdade”, ou seja, inserem os valores da verdade no próprio modo de conduzir a vida, que se manifesta como “escândalo da verdade”.

A PINTURA DE MANET E A CORAGEM DA VERDADE CÍNICA

Compreendemos que a arte como veículo da coragem da verdade cínica no século XIX adquiriu com a obra de Édouard Manet (1832 - 1883) aspectos notáveis que permitem ver como a história da subjetividade em Foucault apresenta-se como alternativa na história tradicional ao formular uma preocupação ético-estética sobre os modos de viver e abrir para a arte moderna, e para além dela, um lugar na filosofia, como lugar outro da verdade cínica. Certa arte do século XIX tornou-se um elemento singular para a subjetividade, ao se opor a formulação tradicional da verdade em relação ao sujeito, e no sentido do cuidado de si, ela introduziu a própria beleza e verdade nos instrumentos da arte. Nesse sentido, elas agregariam o próprio objeto criado, não ultrapassando-o. O objeto assim, não poderia furtar-se da verdade, pois a manifesta explicitamente, causando muitas vezes desconforto, ou cólera¹⁶⁵.

Consideramos assim que a estética da existência, por meio da arte de Manet especialmente, é significativa do ponto de vista da história da subjetividade nos moldes foucaultianos. Ela marca uma atitude singular, como possibilidade dupla, qual seja, reverter os princípios da verdade, causando escândalo e provocar na própria história uma abertura para o cuidado de si e para a estética da existência. Assim, com o intuito de desenvolver aspectos de tal atitude na pintura de Édouard Manet que poderão convergir com a história da subjetividade foucaultiana, abordaremos um dos poucos textos de Foucault sobre o pintor

¹⁶⁵ A arte no período clássico exposto anteriormente, possuía como uma de suas principais características o fato de limitar-se a obra, porém, em um sentido muito diferente do que ocorre com a pintura de Manet. Para além do Romantismo e do ideal de subjetividade, da concepção do “gênio artístico” que transparecia por meio da obra de arte. O que a tornava muitas vezes obscura e confusa em suas técnicas, a pintura de Manet e o Impressionismo, ultrapassaram essa realidade. A própria textura da pintura de Manet, e dos Impressionistas ainda mais, revela que a arte possui outras dimensões que, no entanto, residem na própria obra de arte. Mas enquanto objeto-tela, a obra de arte privilegia os próprios aspectos do real em que se insere sem buscar na subjetividade do gênio um sentido maior e mais perfeito ou universal.

francês publicados. Trata-se da transcrição de uma conferência que Foucault ministrou na Tunísia em 1971, intitulada *La peinture de Manet*. A arte moderna representaria uma atitude crítica em relação ao seu período e manifestaria uma forma de se relacionar com o presente em um jogo junto à criação, ao exercício de uma forma de liberdade. A pintura de Manet seria significativa do ponto de vista da história da subjetividade por romper com os cânones tradicionais da arte em sua estética, cuja abertura, vemos ao longo do Impressionismo. Em sua pintura, o artista também representou temas que foram pouco apreciados, e até desagradáveis para o público, sendo uma maneira de criticar o seu século. Manet, não apenas teria retratado personagens desprezados pela sociedade, como os teria dado uma grande dimensão, em telas que eram muitas vezes em tamanho real.

Em sua criação, o pintor inventaria o “objeto-tela” como instrumento crítico da realidade. Por um lado, a relação entre o espectador e a pintura se estabelecia mediante tal atitude da arte, que desconcertava por meio das técnicas e temáticas.

A atitude cínica, nesse sentido, implicava uma relação com o *ethos* – uma relação de desvelamento da verdadeira vida e da vida outra. Não víamos tal desvelamento da verdadeira vida em Baudelaire, porque para ele a arte constitui uma parte eterna, busca pelo imutável, uma imersão na subjetividade do gênio criador. Na obra de Manet, o belo e a verdade residem na própria pintura, que repousa sobre um objeto: a tela. A verdade, assim, não ultrapassa essa realidade, mas a retém no mundo material e concreto, fazendo do próprio mundo uma manifestação escandalosa da verdade. A arte de Manet, desfaz assim, pela atitude cínica, as bases sólidas e as concepções inquestionáveis que orientavam o modo de viver e perceber a realidade. Abalando essas bases, a atitude cínica lembra que a história não possui alicerces tão fixos e imutáveis, sendo possível conceber alternativas.

Por conseguinte, quando desvelada a verdade o que aparece é a vida e as formas de viver, os próprios sofrimentos humanos. Por isso, seria possível ver no dandismo e na vida de artista do século XIX, assim como na boemia e nos elementos circunscritos ao seu redor, conforme exposto no capítulo anterior, aparecer como um “escândalo da verdade”, pois estão em contraste com o que é

reconhecido e admitido no nível da lei e dos costumes sociais ou mesmo em relação ao que é agradável e “belo”¹⁶⁶.

Nesse sentido, indagamos em que medida uma vida outra nos limites do escândalo da verdade cínica representa um viés da estética da existência? E nesse sentido, arriscamos as seguintes considerações.

Em primeiro lugar, a estética da existência conforme mostraram as investigações de Foucault na *História da sexualidade*, volumes II e III e no curso *A hermenêutica do sujeito* são mais limitadas para a perspectiva sobre a atitude cínica, porque suas abordagens estão pouco centradas na filosofia cínica como atitude ao longo da história da subjetividade ocidental. Por esse viés não vai aparecer o cínico e a Coragem da verdade, mas uma filosofia aberta a um discurso metafísico possível. Por outro lado, essa perspectiva é muito significativa do ponto de vista das práticas de si na filosofia, ela contribui para o desenvolvimento da constituição do sujeito, que busca na filosofia, pontos de reverberação, que merecem um estudo mais detalhado.

Seu prolongamento poderia ser investigado em Montaigne e Espinosa, mas sobretudo, Schopenhauer e Nietzsche. Sendo assim, um viés muito significativo do ponto de vista da formulação das práticas de si, pois apresenta pelo viés da filosofia helenística e romana um pensamento ético-estético, como reverberação de uma atitude mais primitiva que se veria nos cínicos do século IV.

Em segundo lugar, a coragem da verdade cínica ocuparia lugar na história da subjetividade ocidental, ao colocar a verdade em ruptura com seu sentido originário em filosofia, opondo ao platonismo um antiplatonismo cínico. Com a atitude cínica tem-se uma verdade estética, num mundo de incertezas e contingências. Assim, na relação entre a verdadeira vida e a vida outra, haveria um

¹⁶⁶ É nesse sentido que tanto o dandismo e a vida de artista, como a vida pobre das ruas parisienses são consideradas uma vida-outra, pois elas estão em contraste com os valores da vida comum da burguesia. Embora a integre, essa forma de viver mantém-se na marginalidade social, ela não é admitida no nível da moral e dos costumes, mas é radicalmente diferente. Manet, assim como Baudelaire em seus poemas, retratou um lado da vida moderna, muitas vezes, pouco apreciado pelos frequentadores dos salões. Baudelaire parece ver alguma semelhança entre a poesia e uma forma de viver no limite, que permite construir seus personagens, revelando seu próprio modo de viver. Manet, por outro lado, inova nas técnicas da arte tornando-se muito importante para os movimentos seguintes do século XIX e XX. Entretanto, é necessário um exame muito mais atento sobre a história da arte nesse sentido.

elemento diferenciador com os cínicos, sugerindo uma nova perspectiva para a filosofia e a história da subjetividade.

Para Foucault, o cinismo inaugura uma forma de compreender a verdadeira vida a partir da reversão dos princípios convencionais. O princípio de “reverter o valor da moeda”, ou seja, de retirar o falso valor, a fim de lhe restituir o “verdadeiro” sentido, e o fazer de tal forma na própria realidade das formas de viver, é uma importante contribuição dos cínicos para a filosofia contemporânea. A verdadeira vida no cinismo consiste na elevação ao limite dos princípios a fim de lhes reverter completamente o sentido, os inscrevendo em um ato ou gesto, indizível, porém, completamente manifesto. Impossível de ser buscado no mundo inteligível, pois completamente inscrita no mundo dos sentidos.

Assim, a pintura de Manet reverteria os princípios da arte de sua época, causando um grande escândalo. Ao mesmo tempo, sua atitude cínica provoca na própria história uma instabilidade na maneira de compreender a subjetividade, por estar inscrita em uma filosofia como estética da existência, isto é, uma filosofia que é compreendida do ponto de partida do cuidado de si para pensar as relações entre o sujeito e a verdade. Abalando assim estruturas consideradas muitas vezes fixas na história do pensamento.

A estética da existência, como uma preocupação ética na Antiguidade, por meio da ética do cuidado de si, possui, como vimos, seu marco histórico com o personagem de Sócrates na filosofia. Ela consiste em um dos vieses para os quais a filosofia se abre na história da subjetividade empreendida por Michel Foucault, um viés que corresponde à preocupação ético-estética em Foucault, e da atitude cínica.

A vida filosófica, nos termos cínicos inaugurados por Diógenes de Sinope seria o primeiro exemplo histórico da filosofia como coragem da verdade, aspectos esses que se reverberariam na arte moderna.

Assim, a estética da existência se abre para a perspectiva cínica e insere um caractere que aparecerá de forma privilegiada fora da filosofia e do discurso teórico, no reino das artes. A coragem da verdade cínica, isto é, sua parresía, designa a atitude cínica, a atitude de reverter os princípios da verdadeira vida em vida outra, sendo uma atitude capaz de produzir uma transformação na própria vida ou na maneira de compreender a realidade ou mesmo a filosofia.

A atitude cínica da arte moderna apresentou, segundo Foucault, os traços mais genuínos desse gesto, pela maneira específica com que vinculou os temas da

verdade e da arte com a vida outra, isto é, modos de existência em ruptura. No ponto de partida dessa história da subjetividade cínica é a vida filosófica, a vida tal como praticada pelos filósofos cínicos da Antiguidade, o exemplo primeiro e norteador.

A exposição a seguir busca assinalar alguns pontos da conferência de Foucault na Tunísia, como o modo pelo qual ele apresentou as telas de Manet, levando em consideração os seguintes aspectos: o espaço, a iluminação e o lugar do espectador na pintura. Buscamos refletir sobre suas considerações, sobre os elementos que contribuem aos estudos sobre a subjetividade como estética da existência e assim indicar alguns aspectos assinalados por Foucault que correspondem a atitude cínica da arte moderna. Utilizamos como principais leituras para o desenvolvimento dessas observações, além da conferência de Foucault, a introdução da teórica Maryvonne Saison.

4.1 A CONFERÊNCIA DE FOUCAULT SOBRE MANET

Compreendemos que a conferência de Foucault sobre Manet, no período em que foi pronunciada, é significativa para nossa investigação porque se insere no interior de uma discussão acerca da subjetividade. A atitude cínica, conforme foi exposto, apresenta-se como um elemento no interior da compreensão de filosofia como estética da existência. Embora seja um tema socrático, que vemos se desenvolver, na comparação estabelecida por Foucault entre os dois diálogos platônicos, *O primeiro Alcibiades* e o *Laques*, foram com os cínicos que essa maneira de compreender a filosofia como uma prática de vida, um exercício de si, se fez valer no exato oposto da própria tradição platônica.

Para Foucault, tal atitude cínica, como forma de se relacionar com a realidade e consigo mesmo específicas, não esteve presente somente no pensamento filosófico do século IV a.C., pois trata-se de uma atitude que pode ser verificada ao longo da história da subjetividade ocidental. Sobretudo nos locais em que a verdade se produz enquanto forma de viver, enquanto parresía. A arte no século XIX manifestou, muitas vezes, o lugar da parresía, do escândalo da verdade cínica.

A partir da conferência de Foucault sobre Manet, pronunciada em 1971 compreendemos que, no fim de sua trajetória filosófica, Foucault apontou para as obras de arte. Sob o viés da constituição da subjetividade, a arte perfila o

pensamento do autor, de tal forma que seria necessário investigar as transformações e rompimentos em suas abordagens sobre ela, mas não é nosso objetivo no presente trabalho.

Quando em *A coragem da verdade* Foucault se refere a obra de Manet, ele compreende que a arte moderna se apresentou como o “lugar outro da verdade cínica”. Nesse sentido, no contexto de uma história da subjetividade mediante a estética da existência e o cuidado de si, a atitude cínica representaria a possibilidade de traçar uma história outra, desde a Antiguidade até a modernidade. Ela encontra na arte moderna o exemplo mais concreto porque a arte nesse período manifestaria um rompimento brusco com a forma de compreender a própria arte, sem, contudo, o intuito de padronizá-la.

Foi em torno de uma preocupação ética que Foucault, a partir de uma nova maneira de compreender a subjetividade, vê na atitude cínica uma forma de buscar no Ocidente episódios nos quais a vida e a verdade estiveram amarrados no princípio do cuidado de si, tal qual o cinismo. É no interior do problema acerca da subjetividade, da relação entre o sujeito e a verdade, pelo cuidado de si, que a pintura de Manet se mostra profícua para Foucault em *A coragem da verdade* na medida em que ela seria um exemplo concreto do que foi a atitude cínica no século XIX.

Nesse período, Foucault havia pronunciado uma conferência na Universidade de Berkeley sobre o texto de Kant de 1784. A ironia dessa conferência, em relação às demais que Foucault pronunciou a respeito do mesmo texto, é que, em 1984, Foucault insere uma reflexão sobre a modernidade a partir de Charles Baudelaire, abandonando o que é referente ao texto de Kant sobre a Revolução. O gesto de Foucault expressa de que modo seu pensamento confere à arte um espaço que se consolidou no curso *A coragem da verdade*.

Nesse sentido, compreendemos que a arte foi uma “saída” mais promissora para o último Foucault, do que a perspectiva política, tal como ele sugere no mesmo curso, com “a forma de vida revolucionária”. Pelo fato de que a arte, e aqui ele se refere a certa arte no século XIX, não buscou definir um padrão para a arte. Buscamos salientar como a arte foi um espaço possível de manifestação de uma “atitude cínica” no século XIX.

Entre as décadas de 1960 e 1970, Michel Foucault escreveria um livro dedicado a Édouard Manet¹⁶⁷ e em 1967 teria assinado um projeto de contrato com a Éditions de Minuit para publicação da obra intitulada *Le noir et la couleur* – esse trabalho, entretanto, nunca teria sido publicado. Apesar disso, Michel Foucault pronunciaria algumas conferências sobre o pintor francês que se intitularam *La peinture de Manet*, tendo sido pronunciadas em Milão em 1967, em Tokyo e Florence em 1970 e na Tunísia em 1971. Segundo Saison (2004) tais conferências pouco teriam sofrido modificações, embora apenas houvesse registro da conferência pronunciada em 1971, na Tunísia¹⁶⁸.

Nela, Foucault considera Manet o pintor que, pela primeira vez após a Renascença, provocou um rompimento brusco na forma de considerar a pintura. No interior de suas telas, Manet representava as propriedades materiais do próprio espaço em que pintava. Segundo o autor, após o século XV, a pintura buscava mascarar o fato de estar pintada sobre um espaço material, que poderia ser uma parede ou uma tela. E passou a negá-lo, substituindo tal espaço por outro representado que negava a tela. Quanto a iluminação na pintura, ela era representada no interior da tela ou era exterior a ela, mas seu objetivo consistia em negar a iluminação real e o fato de a pintura estar inserida em uma superfície retangular, qual seja, a tela. O quadro, nessas condições, negava a possibilidade de deslocamento do espectador em relação à obra, pois ele instaurava um lugar fixo e ideal do qual a pintura poderia ser olhada. Ela assim, ao mesmo tempo, mascarava a materialidade do quadro. Muitas pinturas representavam a tela por um espaço profundo e iluminado, que de um ponto ideal poderia ser compreendido como um espetáculo. A pintura de Manet romperia com tais cânones.

¹⁶⁷ Conforme atesta a exposição de Maryvonne Saison em *Michel Foucault un regard (2004)*.

¹⁶⁸ Apenas em 2001 teria sido publicada a conferência completa, a partir da transcrição do áudio da parte inicial da conferência, que foi concedido uma cópia por Dominique Ségler, para quem Didier Eribon confiou o material. Nesse momento a pintura de Manet e a filosofia de Foucault teriam sido reconsideradas, em especial no simpósio “Michel Foucault: un regard”. O que mostra como o pensamento de Foucault ainda hoje está sendo atualizado pela discussão filosófica, sobretudo no que se refere à arte e aos modos de subjetivação. Cf. Introdução par Maryvonne Saison In: SAISON, M. (Org.) *Michel Foucault: La peinture de Manet*. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 11-20.

Sua pintura, fez ressurgir do interior da tela as propriedades, qualidades e limitações materiais do próprio objeto sobre o qual a pintura repousava. Segundo Foucault, Manet restituiu em sua obra a superfície retangular da tela, os eixos verticais e horizontais, a iluminação real e a possibilidade de o espectador olhar de outras perspectivas para a obra, sem que se trate de um ponto fixo. Manet causa grande escândalo na pintura moderna ao inventar o “quadro-objeto”, e recolocar o quadro como superfície para a pintura, e exposto a uma luz externa que o ilumina e diante do qual ou ao redor do qual o espectador gira.¹⁶⁹

Manet não seria significativo apenas como pintor imediatamente antecessor ao Impressionismo, mas sim como precursor de toda a arte do século XX na pintura, mesmo após o impressionismo até a arte contemporânea, por isso é importante perguntar pela arte hoje.¹⁷⁰

Em sua conferência na Tunísia em 1971 Foucault analisou um conjunto de obras de Manet a partir das seguintes perspectivas: 1. a questão da maneira pela qual Manet representou o espaço da tela, fazendo agir as propriedades da tela como a superfície, a altura e a largura; 2. A questão da iluminação utilizada por Manet, uma iluminação que vinha de fora da tela e a iluminava, e não do interior do próprio quadro; 3. e por último, Foucault observou a questão do lugar do espectador, a partir de sua análise da pintura *Un bar aux Folies-Bergère* (1881-1882)¹⁷¹.

¹⁶⁹ Em sua conferência, Foucault afirma que: “Cette invention du tableau-objet, cette réinsertion de la matérialité de la toile dans ce qui est représenté, c’est cela je crois qui est au coeur de la grande modification apportée par Manet à la peinture et c’est en ce sens qu’on peut dire que Manet a bien bouleversé, au-delà de tout ce qui pouvait préparer l’impressionisme, tout ce qui était fondamental dans la peinture occidentale” (FOUCAULT, 2004, p. 22).

¹⁷⁰ Foucault diz o seguinte: “il me semble en effet que Manet a fait autre chose, qu’il a fait peut-être même bien plus, que de rendre possible l’impressionisme, Il me semble que, par-delà même l’impressionisme, ce que Manet a rendu possible, c’est toute la peinture d’après l’impressionisme, c’est toute la peinture du XX siècle, c’est la peinture à l’intérieur de laquelle encore, actuellement, se développe l’art contemporain” (FOUCAULT, 2004, p. 22).

¹⁷¹ Em 1968, também na Tunísia, Foucault havia proferido um curso público sobre a pintura italiana do *quattrocento*. Cf. MARYVONNE, S. Introduction. In. MARYVONNE, S. (direction). Michel Foucault: La peinture de Manet Suive de Michel Foucault un Regard. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 11-20.

Sobre os dois primeiros pontos, Foucault analisou pinturas das décadas de 1860 e 1870. 1. Sobre a questão do espaço da tela, nove pinturas compuseram o primeiro conjunto de obras de Manet, observadas por M. Foucault, são elas: *La Musique aux Tuileries* (1861-1862); *Le Bal masqué à l'Opéra* (1873-1874); *L'Exécution de Maximilien* (1868); *Le Port de Bordeaux* (1871); *Argenteuil* (1874); *Dans la serre* (1879); *La Serveuse de bocks* (1879); *Le chemin de fer* (1872-1873). 2. Sobre a questão da iluminação, Foucault analisou as seguintes obras da década de 1860: *Le fifre* (1866); *Le Déjeuner sur l'herbe* (1863); *Olympia* (1863); *Le balcon* (1868-1869)¹⁷². A seguir nos valeremos de cada um desses conjuntos buscando apresentar por meio de uma seleção das obras analisadas por Foucault de que modo eles apresentam-se significativos para compreender a atitude cínica da arte com Manet. Compreende-se que a partir da presente perspectiva é possível conceber uma relação entre filosofia e arte em Foucault.

No que se refere a questão do espaço, as três primeiras telas de Manet, de acordo com Foucault, fariam agir as propriedades materiais da tela, em especial o fato de a tela possuir uma forma retangular e sem profundidade. Esses aspectos seriam ressaltados pelos elementos que produzem um fechamento no espaço da pintura. Nem sempre a profundidade é simplesmente obliterada por uma parede ou muro, ocorre de ela ser praticamente ausente, como é o caso da primeira tela analisada por Foucault.

A tela de Manet intitulada *La Musique aux Tuileries* (Figura 3) foi a primeira das telas analisadas por Foucault na conferência. Tratar-se-ia de uma das primeiras pinturas de Manet, sendo fortemente marcada pelo estilo de pintura da tradição pictórica, na qual o pintor realizou os seus estudos. Nela, Manet expressaria uma profundidade praticamente ausente. A tela se organizaria em torno de dois eixos: o primeiro, horizontal, expresso pela última linha marcada pelas cabeças das personagens; e um eixo vertical, indicado pelas árvores.

¹⁷² As referências às pinturas de Manet citadas por Foucault estão em FOUCAULT, M. *La peinture de Manet*. In: MARYVONNE, S. (Org). Michel Foucault: *La peinture de Manet*. Paris. Éditions du Seuil, 2004, p. 24-27.



Figura 3 - MANET, Édouard. *La Musique aux Tuileries*, 1862, óleo sobre tela, 76 x 118 cm.
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MANET>

Esses dois eixos formariam um pequeno triângulo na parte superior da cena, de onde a luz indicaria alguma abertura de onde entraria a iluminação na cena, fazendo com que o espaço não fosse completamente fechado. Os personagens da frente formariam uma espécie de “curva plana”, que impediria de ver o que se passa atrás. É possível ver um pouco do que se passa atrás da cena, porém, com pouca profundidade. Essa perspectiva limitaria a pintura ao espaço próprio da tela. Fazendo agir a verticalidade e horizontalidade da tela com uma profundidade praticamente ausente no espaço¹⁷³.

No que se refere a falta de profundidade das telas, as de título *Le bal masqué à l'opéra* e *L'exécution de Maximilien* (Figura 4) expressam um fechamento mais radical do espaço, não havendo indicação de profundidade. São elementos semelhantes à primeira tela analisada que compõem a pintura de título *Le bal masqué à L'Opéra*. Para Foucault tratar-se-ia de uma versão de *La Musique aux Tuileries*, realizada dez anos após. Onde se vê um equilíbrio espacial, no entanto, muito diferente. Embora hajam personagens semelhantes, vestidos com trajes de festa, em tons claros e escuros, a segunda tela é fortemente marcada pela ausência de profundidade, pelo fechamento da cena, que é apresentada por uma parede. A parede no fundo da cena, impede de ver o que há por trás, ao fundo. Há, então, um fechamento total do espaço, e além disso as linhas verticais das colunas, com a horizontalidade das personagens projetadas na superfície da tela, e o fechamento pela parede, re-duplicam as propriedades materiais da tela na pintura.

¹⁷³ Para Foucault “Les personnages forment une sorte de frise plate ici, et la verticalité prolonge cet effet de frise avec une profondeur relativement raccourcie” (FOUCAULT, 2004, p. 26).

O fundo da cena é fechado pela parede e pelo mezanino, e a parte da frente é fechada pelas personagens, que impedem qualquer possibilidade de abertura na cena, praticamente uma parede de chapéus e ternos pretos, com pouquíssimas peças em tons diversos, vermelhos ou brancos, fazem um fechamento completo.

Na tela anterior, um pequeno triângulo na parte superior da cena, abria um pequeno espaço para a luz, que na tela segunda é assinalado pelos pés, e calças dos personagens que estão no mezanino, ao fundo da cena. Esses elementos dariam a ideia de uma repetição da cena, ou de uma continuidade. Dois pequenos pés suspensos seriam a ironia, diz Foucault, que marcaria a ideia segundo a qual não se trata de um espaço real de percepção, nem de uma abertura real, mas do jogo entre a superfície e as cores que se repetiriam. Assim, diferente da tela anterior, Manet teria fechado completamente o espaço, utilizando-se das propriedades materiais da própria tela.

Em *L'exécution de Maximilien* estariam presentes elementos semelhantes, embora seja uma tela anterior a última analisada. Ela apresenta um fechamento do espaço pela presença de um muro, sendo a representação da própria tela, duplicada. Atrás do muro, há uma cena, que dá ideia de uma continuidade, assim como na obra anterior.

Além disso as personagens estão sobre um mesmo retângulo no qual posicionam os pés, todas as personagens encontram-se sobre o mesmo espaço e estão todas tão próximas aos canos dos fuzis que eles quase tocam-lhe o peito. As vítimas são ainda menores que o pelotão de fuzilamento, apesar de estarem no mesmo plano devendo apresentar o mesmo tamanho. Segundo Foucault, isso ocorre porque Manet utiliza uma técnica da pintura anterior ao *quattrocento*, que consiste em reduzir as personagens sem, no entanto, distribuí-las no espaço.

Segundo Foucault, a percepção pictórica deveria ser a reprodução da percepção cotidiana: um espaço quase real, onde a distância poderia ser percebida, como ao olhar uma paisagem. Na pintura de Manet, há um espaço pictórico em que não se percebe a distância, nem a profundidade. A posição espacial e o distanciamento dos personagens seriam dados por signos que só teriam sentido no interior da própria pintura.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Foucault afirma que, "La perception picturale devait être comme la répétition, le redoublement, la reproduction de tous les jours. Ce qui devait être représenté, c'était un espace quasi réel où la distance pouvait être lue, appréciée, déchiffrée comme lorsque

Manet em tais pinturas utilizava-se do fato de que a tela possui uma dimensão retangular e sem profundidade e explorava a própria ideia da realidade na composição de sua arte.

As próximas três telas analisadas pelo autor foram *Le Port de Bordeaux*, *Argenteuil* e *Dans la Serre*. E elas fariam agir outras propriedades da tela no que se refere a investigação sobre o espaço. Manet faria agir a geometria do tecido da tela, pela indicação das linhas horizontais e verticais, indicadas tanto pelo emaranhado de barcos no porto como pelas listras das roupas dos personagens, em *Argenteuil*.



Figura 4 – MANET, Édouard. *L'Exécution de Maximilien*, 1868, óleo sobre tela, 252 x 305.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet_022.jpg

Em *Le Port de Bordeaux*, 1871, (Figura 5) seria a repetição dentro da tela, dos eixos horizontais e verticais, que constituiria a tela no que ela tem de

nous regardons nous-mêmes un paysage (...) nous entrons dans un espace pictural où la distance ne se donne plus à voir, où la profondeur n'est plus objet de perception et où la position spaciale et l'éloignement des personnages sont simplement donnés par des signes qui n'ont de sens et de fonction qu'à l'intérieur de la peinture" (FOUCAULT, 2004, p. 29).

materialidade. A representação da tela em seus aspectos materiais como elementos da própria pintura representa um novo direcionamento para a pintura. Trata-se de um modo novo de representar o espaço no qual a pintura se insere, sem tentar mascará-lo ou torná-lo invisível. Do emaranhado dos barcos e da atividade no porto, Manet consegue extrair o jogo das linhas verticais e horizontais, que consiste na própria representação da geometria presente no que tem de material na tela, como o tecido¹⁷⁵.



Figura 5 – MANET, Édouard. *Le Port de Bardeau*, 1871, óleo sobre tela, 66 x 100 cm..
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet_026.jpg

O mesmo jogo do tecido estaria presente na tela *Argenteuil*, que apresentaria uma situação semelhante, de maneira divertida, porém escandalosa para a época. Nesta tela estariam representados sobretudo tecidos, com linhas horizontais e verticais.

¹⁷⁵ Mais tarde, o pintor Mondrian (1872-1944) no nascimento da pintura abstrata, quando de sua série de variações de árvore (1910-1914) teria tratado a tela um pouco no mesmo sentido que *Le Port de Bardeau*, de Manet. A tela *Argenteuil* (1874) teria sido absolutamente escandalosa para a época por esse mesmo motivo. Além de remeter a materialidade da tela, pelas linhas horizontais e verticais das roupas, o mastro dos barcos também manifesta a re-duplicação da tela.

A tela *Dans la serre* combinaria fortemente esses elementos, fazendo agir tanto a ausência de profundidade da tela como a duplicação das linhas verticais e horizontais como propriedades materiais da tela. Além de reproduzir as mesmas linhas horizontais e verticais que indicam uma duplicação da tela no interior da pintura.

A profundidade seria ausente pela presença de uma tapeçaria de plantas ao fundo da cena, os personagens lançados para a frente dariam a ideia de ausência de espaço. Assim também, não há iluminação que atravesse a fachada de plantas ao fundo.

A linha do encosto do banco, seria repetida diversas vezes na tela, que é inteiramente arquitetada em torno das verticais e horizontais, que concerne ao jogo de profundidade da tela.

As últimas duas telas analisadas por Foucault no que se refere a questão do espaço, foi *La serveuse de bocks, 1879*, e *Le Chemin de fer, 1872 – 1873* (Figura 6). E para além das propriedades que fazem agir na pintura já mencionadas, essas duas telas em especial, jogam com o fato de a tela ser um superfície que possui frente e verso. Ambas as telas manifestam a própria invisibilidade, que faz com que o espectador busque novas direções para a pintura que não comporta o espaço material da tela.

Na primeira tela, a personagem central, tem o rosto voltado para frente, para o artista ou espectador, como se estivesse diante de um espetáculo. Ao servir uma bebida, ela não vê o que faz, mas seu olhar é atraído para algo que está diante dela. No entanto, não o vemos. As outras duas personagens que estão na tela, olham para direções opostas. Esse aspecto da obra de Manet contrastaria, segundo Foucault, com a pintura tradicional que, ao representar pessoas olhando algo o espectador ou artista também estão diante desse espetáculo e o veem¹⁷⁶. Na obra de Manet, Foucault assinala que o espectador está diante de olhares que se dirigem para frente da tela ou para atrás da tela, para o lugar onde não

¹⁷⁶ Na primeira versão de *La serveuse de bocks*, Manet teria representado o que estava sendo visto pelos personagens. Ele teria representado na tela uma cantora de cabaré, de café-concerto, cantando ou dançando, mas nessa segunda versão o pintor cortou o espetáculo, tendo restado apenas os olhares dos personagens dirigidos para o invisível, "de sorte que la toile ne dit au fond que l'invisible, ne montre que l'invisible et ne fait qu'indiquer par la direction des regards opposés quelque chose qui est forcément invisible" (FOUCAULT, 2004, p. 34).

podemos ver. Assim, a pintura indicaria a própria invisibilidade, do que é visto pelos personagens. E a tela seria o lugar que garante a invisibilidade do que é visto pelos personagens, pelas propriedades que lhe são próprias. Segundo Foucault, “La surface (...) n'est pas un lieu où se manifeste une visibilité; c'est le lieu qui assure, au contraire, l'invisibilité de ce qui est regardé par les personnages (FOUCAULT, 2004, p. 34).

Em *Le chamin de fer* as mesmas linhas verticais e horizontais definiriam certo plano do quadro. As personagens olham, uma em nossa direção e outra na mesma direção que nós (fica de costas para nós). A personagem que olha em nossa direção, que está em nossa frente, olha algo com intensidade, como se fosse um espetáculo, mas como ele está na frente da tela, não podemos vê-lo. O que a outra personagem vê, nós também não vemos uma vez que a fumaça do trem que passa cobre o que quer que seja. Para Foucault, essa é a forma pela qual Manet joga com a propriedade material do quadro, fazendo da tela um plano que possui frente e verso. Segundo Foucault, seria a primeira vez em que a pintura se apresentaria como aquilo que mostra algo invisível¹⁷⁷.



Figura 6 – MANET, Édouard. *Le Chemin de fer*, 1872-1873, óleo sobre tela, 93 x 114 cm.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet

¹⁷⁷ Segundo Foucault, ao jogar com essas propriedades, o pintor impulsionava o espectador a buscar outras posições para ver a obra, ele convidava o espectador a girar em torno da pintura. Segundo Foucault, Manet “il l'utilise non pas en ceci qu'il peint le devant et le derrière de la toile, mais qu'il force en quelque sorte et le spectateur à voir envie de tourner autour de la toile, de changer de position pour arriver enfin à voir ce qu'on sent qu'on devrait voir, mais qui n'est pourtant pas donné dans le tableau” (FOUCAULT, 2004, p. 35).

Assim, o primeiro conjunto de telas faria agir a superfície material da tela por meio da ausência de profundidade. Esse aspecto é fortemente marcado na pintura de Manet como um elemento que duplica a tela, como superfície retangular, composta de linhas horizontais e verticais. E resulta em um fechamento completo ou quase completo do espaço.

O segundo conjunto de telas faria agir a mesma duplicação retangular da tela por meio de suas propriedades geométricas, assinaladas pelo tecido, e pelo emaranhado de linhas horizontais e verticais que reforçariam a materialidade e a geometria da composição material da tela, na própria pintura.

E as últimas duas telas jogariam com o fato de a tela ser uma superfície de frente e verso. Esse aspecto manifestaria a própria invisibilidade do que é visto pelos personagens, uma vez que a natureza da tela, suas propriedades materiais não permitem que o espectador gire ao seu redor, a fim de encontrar o espetáculo que está diante dos olhares que vemos na tela. Quando ao contrário, na pintura anterior, o espetáculo era igualmente representado na pintura, visto pelo espectador e pintor. Manet causa assim, um estranhamento que faz repensar as dimensões e direções na pintura.

Sobre o aspecto da iluminação, a primeira obra analisada por Foucault foi a de título *Le fifre* (Figura 7). De maneira geral, o primeiro ponto indicado por Foucault foi a “repercussão escandalosa” da obra. Ela expressa uma completa supressão da profundidade. Não há espaço atrás do personagem, e tampouco ele está sobre algum lugar. O que diferencia a parede do fundo e o espaço no qual ele apoia os pés, é apenas uma pequena sombra, é quase sobre o vazio que o personagem está. Em especial, no que se refere a iluminação, Foucault assinala que é uma luz real, que vem do exterior e atinge em cheio a tela, provocando uma sombra natural.



Figura 7 – MANET, Édouard. *Le fifre*, 1866, óleo sobre tela, 160 x 98.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_fifre_detail.png

A pintura anterior apresentaria sistematicidade em relação à iluminação, ou seja, a iluminação estaria em algum lugar determinado da tela. No interior ou no exterior da tela, a iluminação era representada por raios luminosos que poderiam vir de uma janela aberta, por exemplo, do lado de baixo ou de cima. O importante era o fato dela indicar de onde entra a luz¹⁷⁸.

Por sua vez, em Manet a luz vem da exterioridade, mas atinge a tela na perpendicular. Manet substituiria a iluminação interior da tela, tradicional até então na pintura, por uma iluminação real, exterior e frontal, que iluminaria de frente a tela, como se ela estivesse exposta a uma janela aberta¹⁷⁹. É mais uma vez, a própria materialidade da tela que está em questão na estética da pintura de Manet.

A iluminação atinge a tela pela perpendicular e vem do exterior, é uma iluminação real, como se a tela estivesse em frente a uma janela aberta, recebendo essa iluminação direta.

Antes de analisar a tela *Le balcon*, que expressaria o conjunto dessas propriedades em uma tela, Foucault analisou, quanto ao aspecto da iluminação, duas outras pinturas. São as de título *Le déjeuner sur l'herbe* e *Olympia*. Na primeira delas, Manet faria agir duas espécies de iluminação diferentes que se veriam interligadas por uma pequena mão no centro da cena, que com os dedos indicaria uma ligação entre as formas de representação, que causaria certo desconcerto no espectador, por tratarem-se de formas diferentes. A segunda tela, manifesta uma dessas formas de representar a iluminação, sendo a mesma luz que iluminava as personagens da frente de *Le déjeuner sur l'herbe*, que atinge em cheio a tela de Manet, uma iluminação simplesmente do exterior da tela, exatamente do lugar do espectador, não havendo vestígio da iluminação tradicional, de uma luz interior ao quadro.

A obra *Le balcon* (Figura 8) combinou muitos dos aspectos ressaltados por Foucault. Ele representa portas-balcão de um verde estridente e persianas, com linhas horizontais muito numerosas que dão bordas ao quadro. *Le balcon*, na

¹⁷⁸ Ele diz que, "D'ordinaire dans la peinture traditionnelle, vous savez bien que l'éclairage é toujours situé quelque part. Il y a, soit à l'intérieur même de la toile, soit à l'extérieur une source lumineuse qui est ou représentée directement ou simplement indiqué par des rayons lumineux" (FOUCAULT, 2004, p. 36).

¹⁷⁹ Segundo Foucault: "éclairage donc entièrement perpendiculaire, éclairage qui est l'éclairage réel de la toile, si la toile dans sa matérialité était exposée à une fenêtre ouverte, devant une fenêtre ouverte" (FOUCAULT, 2004, p. 36-37).

interpretação de Foucault, duplicaria a ideia das linhas pela reprodução da janela que emoldura o quadro, “A janela duplica a tela e reproduz suas verticais e horizontais” e da varanda em frente à janela que reproduz as verticais e horizontais. O quadro inteiro estaria enquadrado pela disposição das linhas. Manet, assim, reproduziria o retângulo sobre o qual pintava, duplicando, multiplicando no próprio interior do seu quadro. Fora o preto e o branco a única cor predominante seria o verde.



Figura 8 – MANET, Édouard. *Le balcon*, 1868-1869, óleo sobre tela, 169 x 125.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Edouard_Manet

Segundo Foucault esse fato representa a inversão da receita do quattrocento, onde os elementos de arquitetura deviam estar mergulhados na sombra, ou representados na sombra, e os personagens é quem portavam cores, os elementos arquiteturais eram limitados, sendo claro ou escuro.

Em *Le balcon* ocorre o contrário, pois os personagens estão em preto e branco e os elementos arquiteturais, não estão imersos na penumbra, mas são exaltados e destacados pelo verde gritante da tela.

Com relação à profundidade, ela é praticamente encoberta. A profundidade está invisível porque a luz está no exterior do quadro. A tela representa em seu interior uma janela que se abre para uma profundidade que é, no entanto, completamente encoberta por uma sombra. É possível visualizar o reflexo de um personagem segurando um objeto ao fundo, mas ele é encoberto por uma sombra que predomina. A profundidade é tornada invisível, porque a luz vem de fora e não penetra na profundidade do quadro, ela conserva-se na varanda e atinge em cheio os personagens da frente.

Não há sombra na varanda, apenas luz. A sombra concentra-se atrás, dividindo o quadro¹⁸⁰.

No limite da sombra e da luz há três personagens que estão suspensos entre a escuridão e a luz, entre o interior e o exterior, entre o cômodo e a plena luz. Essas três personagens estão suspensas na tela, no limite da vida e da morte, da luz e da escuridão.

René Magritte (1898-1967), em sua variação da tela de Manet, teria representado os mesmos três elementos, porém em formas de caixões¹⁸¹. Para

¹⁸⁰ Segundo Foucault, "Au lieu de pénétrer dans le tableau, la lumière est dehors, et elle est dehors puisque, précisément, on est sur un balcon; il faut supposer le soleil de midi qui vient frapper le balcon de plein fouet, frappe les personnages ici, au point de ronger les ombres et vous voyez ces grandes nappes blanches des robes dans lesquelles ne se dessine absolument aucune, à peine simplement quelques reflets plus éclatants (...) et au lieu d'avoir un tableau clair-obscur, au lieu d'avoir un tableau où l'ombre et la lumière se mélangent, vous avez un curieux tableau dans lequel toute la lumière est un avant du tableau et toute l'ombre est de l'autre côté du tableau, comme si la verticalité même de la toile séparait un monde d'ombre, qui est derrière, et un monde de lumière, qui est devant" (FOUCAULT, 2004, p. 42).

¹⁸¹ Trata-se da obra de René Magritte. Perspective II. O Balcon de Manet, 1950, óleo sobre tela, 84 x 65 cm. Localização: Museum of Fine Arts, Ghent, Belgium. Disponível em: <<https://www.mskgent.be/en/featured-item/perspective-ii-manets-balcony>>. Acesso em: dezembro de 2019. Por esse viés há de se considerar a corrente do surrealismo, a partir de Magritte, como forma na qual a pintura apresentou-se como ruptura com a arte tradicional, no século XX. Um desdobramento da atitude de Manet um século antes, ao jogar com a materialidade da tela na pintura. Considera-se necessário um exame mais aprofundado sobre a relação de Foucault com Magritte, e as obras do surrealismo. Foucault não apenas teria escritos sobre a obra de Magritte como também teria se correspondido

Foucault "C'est bien cette limite de la vie et de la mort, de la lumière et de l'obscurité, qui est là, manifestée par ces trois personnages" (FOUCAULT, 2004, p. 43). Na obra de Manet, os personagens olham com intensidade para algo que está, no entanto, invisível.

Os personagens olham em direções distintas, cada um é absorvido por um espetáculo que não podemos ver na medida em que estão para além da tela. O que vemos é então um gesto, um olhar e não um lugar ou espetáculo.

Esses gestos de mãos seriam mais uma vez o que unifica os elementos contraditórios. As mãos formam um movimento giratório, as mãos que se dobram, as mãos dobradas, completamente dobradas, as mãos com luvas, as luvas sendo colocadas e a mão sem luvas¹⁸². Para Foucault, essa é a representação de um gesto giratório que é no fundo o gesto das três personagens e fazem da tela a manifestação da própria invisibilidade.

O terceiro ponto analisado por Foucault sobre a obra de Manet, se refere ao lugar do espectador. A obra analisada foi *Un bar aux folies-bergère* (Figura 2). Seguiremos a exposição sobre os elementos assinalados por Foucault. O primeiro ponto indicado é a tela trazer elementos já conhecidos pela tradição, como o retrato de uma personagem central e a presença de um espelho que envolveria a imagem da personagem.

Segundo Foucault, tal disposição está presente em obras notáveis da história da arte como o *Portrait de la comtesse d'Haussonville*, de Ingres. A tela de Manet, no entanto, apresenta diferenças marcantes em relação à pintura de Ingres. A primeira delas, é que o espelho ocupa praticamente todo o fundo da tela; a borda do espelho é uma faixa dourada que fecha o espaço com um tipo de superfície plana, tal como uma parede, sendo a mesma técnica utilizada em *L'Exécution de Maximilien* e *Le bal à L'Opéra*.

Na tela em questão, a parede é substituída por um espelho que representa o que está diante da tela, de forma a não se ver profundidade. Foucault assinala assim para o que seria "a dupla negação" da profundidade: o espectador

com o pintor. De acordo com: FOUCAULT, M. Isto não é um cachimbo. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

¹⁸² Segundo Foucault, "le geste des mains, les mains repliées, les mains qui se dépliant, les mains tout à fait dépliées; les gants qui sont mis, les gants qu'on est en train de mettre et les mains sans gants" (FOUCAULT, 2004, p. 43).

não apenas não vê o que está atrás da personagem, pois ela está em frente ao espelho, como atrás dela, não vê mais do que o que está em sua frente¹⁸³.

Outro ponto assinalado por Foucault, se refere a iluminação. A claridade é inteiramente frontal e atinge a personagem em cheio. Manet teria re-duplicado a iluminação frontal no interior do quadro pela reprodução dos lampadários no interior da pintura. No espelho o pintor representa as fontes luminosas da pintura que, não provém, no entanto, de seu interior, mas da frente do quadro, do exterior do quadro, e o iluminam.

Outra questão, mais importante para Foucault, é a maneira pela qual as personagens e os elementos são representados no espelho. O fundo da tela é um espelho, ele deveria refletir o que está em sua frente, sendo necessário encontrar os mesmos elementos. Há, todavia, uma distorção entre o que está representado no espelho e o que deveria estar refletido.

A principal distorção seria o reflexo da personagem central. Segundo Foucault, para ver seu reflexo tal como aparece na tela, o pintor e o espectador deveriam estar localizados na lateral do quadro e posicionados à extrema direita – porém, o pintor vê a jovem de frente e não de perfil. O pintor, assim, ocuparia dois lugares, e convidaria o espectador a fazer o mesmo após ele, “Le peintre occupe donc - et le spectateur est donc invité après lui à occuper - successivement ou plutôt simultanément deux places incompatibles: une ici et l'autre là” (FOUCAULT, 2004, p. 45). A seguinte situação permitiria compreender os elementos tal como aparecem na pintura: se o espelho fosse oblíquo, e fosse do fundo à esquerda e logo adiante se perdesse. No entanto, a borda do espelho, paralela ao plano de mármore e à borda do quadro não permitiriam essa consideração. Assim, é preciso considerar os dois lugares ao pintor/espectador.

O espelho reflete uma segunda personagem que fala com a primeira, o que suporia que no lugar ocupado pelo pintor há alguém cujo reflexo aparece na pintura. No entanto, se houvesse alguém falando com a mulher, bem em sua frente, haveria sobre o rosto dela e sobre seu pescoço, uma sombra. Mas não há sombra, a iluminação atinge em cheio, sem obstáculos, todo o corpo da personagem. Para que haja tal reflexo seria preciso considerar alguém e para que

¹⁸³ A dupla negação da profundidade é assim, o primeiro ponto assinalado sobre essa tela; “nom seulement on ne voit pas ce qu'il y a derrière la femme, puisqu'elle est immédiatement devant le miroir, mais on ne voit pas derrière la femme que ce qu'il y a devant” (FOUCAULT, 2004, p. 44).

haja a iluminação tal como aparece seria preciso que não houvesse ninguém. O rosto do personagem cujo reflexo aparece na tela é um rosto que olha de cima para a personagem central, ele representa uma visão de cima sobre ela e sobre o bar; se fosse o olhar do pintor, diz Foucault, seria necessário que ele a visse de cima e nós veríamos o bar em outra perspectiva.

Manet jogaria com essas incompatibilidades técnicas do espaço e da iluminação do quadro, que marcaria o espaço físico e arquitetural da tela como uma superfície material para a pintura, e convidaria, ou mesmo, forçaria o espectador a buscar outros lugares, lugares menos fixos como antes via-se na pintura anterior. Manet deslocaria o lugar antes fixo do espectador e o convidaria a girar em torno da obra, desconcertando, de certa maneira, uma visão já acomodada sobre a pintura.

Tais impossibilidades para sabermos onde nos colocaríamos para vermos o espetáculo tal como vemos, a exclusão de um lugar estável e definido onde posicionar o espectador são segundo Foucault, propriedades fundamentais do quadro e explica tanto o encantamento como o mal-estar que se experimenta ao olhá-lo.

Diferentemente, na pintura clássica, por seu sistema de linhas, perspectiva e pontos de fuga, assinalava ao espectador e ao pintor um lugar fixo, imóvel de onde o espetáculo era visto. Ao olhar um quadro era possível saber de onde ele era visto, se era de cima ou de baixo, enviesado ou de frente.

Numa tela como a de Manet, embora pareça que está tudo em nossa frente e muito próximo, não é possível saber onde estava o pintor para pintar o quadro e onde nós deveríamos estar posicionados para ver o espetáculo tal como vemos. Manet sugere assim uma mobilidade para o espectador, da qual o mesmo não estava acostumado, jogava com uma iluminação real, e com as propriedades materiais da tela¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Segundo Foucault, “ Manet fait jouer la propriété du tableau d'être non pas du tout un espace en quelque sorte normatif dont la représentation nous fixe ou fixe au spectateur un point et un point unique d'où regarder, le tableau apparaît comme un espace devant lequel et par rapport auquel on peut se déplacer: spectateur mobile devant le tableau, lumière réel le frappant de plein fouet, verticales et horizontales perpétuellement redoublées, suppression de la profondeur, voilà que la toile dans ce qu'elle a de réel, de matériel, en quelque sorte de physique, est en train d'apparaître et de jouer avec toutes ses propriétés, dans la représentation” (FOUCAULT, 2004, p. 47).

A obra de Manet é representativa, no entanto, o pintor fez jogar na representação, os elementos materiais fundamentais da tela, inventando o que Foucault chama de "quadro-objeto" ou "pintura-objeto".

Poderíamos investigar como esses elementos aparecem no interior do Impressionismo e em seguida nas vanguardas do século XX que seguem esses movimentos para compreender de que maneira haveria um desdobramento de tal atitude na arte contemporânea.

A presente investigação, no entanto, encontra nesta exposição, alguns elementos significativos para pensar a relação de Foucault com a arte, a partir da coragem da verdade cínica, que embora um pouco limitada pela própria busca de Foucault nesse período da conferência, apresenta-se como ponto de partida para outras análises.

Acreditamos que a leitura de Benjamin sobre Baudelaire e a arte no século XIX, conforme exposto no capítulo anterior, pode contribuir para refletir sobre a atitude cínica de uma forma mais ampla, levando em consideração para além de uma ruptura com as técnicas tradicionais da arte, e da pintura, as temáticas que eram representadas. Mas nessa perspectiva seria necessária uma abertura para questões mais atuais, no âmbito da ética e da política, a fim de empreender uma visão mais alargada e crítica sobre Foucault, sobre a arte moderna e a própria filosofia do século XX, não sendo esse o presente objetivo.

Salientamos que a conferência de Foucault sobre Édouard Manet, apresenta uma análise técnica das telas e mostra por esse viés que a pintura rompeu com muitos parâmetros da arte daquele período. Por isso pode-se compreender essa atitude da arte no sentido da atitude cínica no século XIX. Entretanto, é necessário um exame mais aprofundado acerca do pensamento de Foucault sobre as obras de arte e de sua relação com Manet, que não caberá ao presente trabalho. Ainda assim, podemos perceber na filosofia do século XX, que Foucault lança um olhar especial para a arte.

No entanto, o filósofo não aborda em sua conferência o que se refere aos temas que Manet pintou em suas telas. Foucault não faz uma análise crítica da obra, tampouco aborda a questão temática das telas, que muitas vezes contém elementos da crítica de Manet a sociedade burguesa do século XIX.

A arte que manifesta uma atitude cínica, atuaria num processo de "rematerialização" da própria realidade, uma vez que manifesta o oposto do platonismo. Enquanto antiplatônica, a verdade cínica encarna a existência e

realidade dos seres humanos e sua forma de viver. Ela está no corpo em que se faz testemunha, como está na relação que a própria vida pode estabelecer consigo mesma, com os outros e com o mundo¹⁸⁵.

Ao revisitar as artes do século XIX, e especialmente a referência a Manet, podemos ver que, do ponto de vista dos procedimentos de subjetivação, elas apresentam caracteres de uma atitude cínica que não se limita a uma ruptura com as técnicas da pintura.

A primeira tela que Foucault analisou, *La Musique aux Tuileries* apresenta características particulares da pintura que a diferenciam da arte anterior. No entanto, Manet retrata personagens relevantes para sua época, intelectuais, artistas, escritores, a própria sociedade frequentada pelo pintor, seus amigos e familiares. Na mesma década de 1860, Manet realizou obras com personagens da vida moderna como o que pudemos ver na tela de título *O trapeiro*.

Foucault em sua conferência analisou as obras de Manet atentando para a questão do espaço, da iluminação e do lugar do espectador. Assim, as obras escolhidas se referem a técnicas precisas utilizadas pelo pintor que marcam seu estilo, e para além dele, indicariam um novo direcionamento para a pintura no século XIX.

Para o século XX a mesma questão permite revisitar as vanguardas pós-impressionistas como o dadaísmo e o surrealismo, onde seria possível ver de que modo a arte ainda apresentou uma atitude cínica.

A conferência de Foucault indica a reverberação da tela de Manet, *Le balcon*, na pintura de René Magritte *Perspectiva II Le balcon de Manet*. No entanto,

¹⁸⁵ Michel Onfray em *A potência do existir*, defende que uma “estética cínica”, produz certa “rematerialização” do real que, colocaria para a arte no século XX e após ele, a preocupação com o corpo. Este corpo não se referiria ao dualismo platônico, mas aquele da ciência pós-moderna. O que levaria os artistas contemporâneos a investirem em produções artísticas com clonagens, transgenia, genética, cirurgias, etc. Se a arte que servia ao sagrado extrapolava o sentido da razão, o mesmo se passaria agora em relação ao corpo. O corpo, apesar de ser marcado por uma formatação cristã desde muitos séculos, ele possui potências fabulosas em si mesmo. O corpo, que tanto Foucault como Deleuze teriam colocado no centro de suas preocupações filosóficas é o que resta, defende o autor, após a morte de Deus, de Marx, e de “ídolos menores”. Ao corpo, indaga-se “Como defini-lo, captar suas modalidades, compreende-lo, adestrá-lo, domesticá-lo, doma-lo? De que maneira o esculpir? O que podemos, o que devemos esperar dele? Até onde podemos contar com esse irreduzível ontológico?” (ONFRAY, 2010, p. 97).

quais temas eram retratados pelos artistas, qual sociedade? E como a arte hoje, ressignifica sua tradição? São questões que ainda merecem ser analisadas.

A arte no mundo contemporâneo extravasa as considerações de Foucault sobre a obra de Manet, para além dos limites da arte formalista, no entanto, ela expressa do ponto de vista de Foucault alguns aspectos próprios do que foi a atitude cínica da arte moderna¹⁸⁶. E atualiza assim, para a filosofia, a própria questão da arte como veículo da atitude cínica. Sendo necessário indagar pelos temas, conteúdos e formas que a arte adquire em nosso mundo, hoje, e como ela retorna o olhar para a sua história, ressignificando a e criticando a.

A partir da presente exposição podemos entender que o recurso de Michel Foucault aos cínicos assinala uma alternativa a subjetividade ocidental, que permite pensarmos diferentemente as relações entre sujeito e verdade, abrindo à filosofia uma preocupação ético-estética, ancorada no cuidado de si e na estética da existência, que permite compreender a noção de vida a partir da relação entre verdadeira vida e vida outra. Entendemos que essa abertura é uma maneira de buscar novas possibilidades para o sujeito e para a constituição de si, na relação que se estabelece consigo mesmo, com os outros e a natureza, com a ética e com a política.

A atitude cínica é um gesto, o conjunto da prática cínica, e se manifesta como atitude, provocando um rompimento, uma abertura para o outro e para a diferença que transforma, ou que busca a transformação. Essa atitude esteve presente desde a Antiguidade, não apenas na filosofia. Ao longo dos séculos ela esteve no meio religioso, político e artístico. Se essa atitude se insere, de forma mais geral, na história da coragem da verdade, que compreende tanto um viés ético como político, é porque ela compreende certa manifestação da verdade que põe em risco de vida o próprio manifestante. Por isso essa atitude é parresíasta, ela assume um risco, mas busca como fim, exercer influência na constituição de si do outro, como sujeito da verdade, de si mesmo.

Vimos anteriormente que diferente da parresía política e ética, a parresía cínica é a própria manifestação da verdade, que está presente em seu modo de vida, em seu *ethos*, sua vida na verdade. A vida outra do cínico é uma forma de parresía que compreende tanto um âmbito ético, socrático, ancorado no cuidado

¹⁸⁶ Cf. A arte depois da filosofia (1969), Joseph Kosuth, in: Escritos de artistas: anos 60 e 70 (FERREIRA, G.; COTRIM, C. Orgs).

de si, como político, aquele que Sócrates não quis exercer, porque o impediria de seguir a sua missão.

A coragem da verdade cínica, colocaria para a história uma nova relação com a verdade que, na arte do século XIX, em especial Manet, pode ser observada pelo viés da ética e dos modos de viver, como pela política, no sentido de uma crítica à sociedade francesa naquele período. Por outro lado, o pintor francês operou grandes transformações técnicas na pintura, que joga com a materialidade da tela, com uma iluminação mais natural, que não busca esconder o fato de a pintura estar sobre uma tela retangular.

Ela assim, retira do belo as características universais e imutáveis recolocando-o na própria obra de arte, salientando as propriedades materiais do próprio espaço no qual é realizada a pintura. Assim, a obra se refere a sua realidade sensível, não ultrapassando-a. O que provoca um estranhamento e abre para a arte a possibilidade de pensá-la diferentemente. Esse seria o ponto de partida para uma gama de novas formas, que surgem com as vanguardas artísticas do século XX.

Em *A arte cínica*, Michel Onfray defende que o cinismo seria uma “saída estética” para o niilismo. Ante a negatividade niilista de certa forma de arte no século XX, o cinismo se oporia à “refeição da imanência”. Segundo Onfray, o cinismo sofreu na classificação tradicional da história da filosofia na medida em que ela desconsiderou Diógenes de Sinope, que sempre “estrangeiro”, foi acusado de não ser filósofo¹⁸⁷.

Por praticar uma filosofia antiplatônica, Diógenes de Sinope teria inaugurado a corrente anti-idealista, antiespiritualista e materialista na filosofia. Diógenes, para além de sua obra escrita, que incluiria um grande número de diálogos, tragédias e tratados¹⁸⁸ possui, segundo Onfray, uma cenografia alegre que duplicaria sua forma de fazer filosofia. No entanto, no panteão da filosofia

¹⁸⁷ Segundo o autor, desde Hegel em *Lições da história da filosofia*, os estudantes de filosofia conheceriam e repetiriam a história segundo a qual Diógenes não é filósofo porque só teria “anedotas para contar”. Mas na verdade, o desamor em relação ao cinismo se deveria ao fato de que o “filósofo da lanterna”, como ficou conhecido Diógenes, não apresentaria nenhuma contribuição para a Ciência da Lógica de Hegel, e de nenhuma forma prepararia a vitória do “Espírito Absoluto”.

¹⁸⁸ Segundo ele, uma dúzia de diálogos, um Tratado de ética, um sobre o Amor, outro sobre a República, além de cartas e sete tragédias.

dominante teriam assento os “obscuros”, “sinistros”, “incompreensíveis” e “laboriosos”¹⁸⁹.

As anedotas cínicas contribuiriam para afirmar uma alternativa ao platonismo. Se a luz do dia, Diógenes caminha pelas ruas de Atenas procurando pela ideia de ser humano, ele nunca o encontra, pois não haveria um conceito ou imaterialidade. Se o ser humano para Platão é um “bípede sem penas”, pois bem, Diógenes joga uma galinha depenada sobre as pernas de Platão.

Segundo o autor é por meio de sua encenação que o cínico espera ser compreendido. Onde um elemento se faz importante: o outro, espectador, o que assiste a cena, a partir do qual, o trabalho de fabricação de sentido se efetua. A constituição de si, do outro, como sujeito.

A cena filosófica serviria como Escola, como um lugar fechado sobre si, no entanto, público. Seria uma forma de praticar filosofia “fora”, uma filosofia praticada de forma “exotérica”.

De forma semelhante ocorreria na arte contemporânea, onde o artefato não seria em um fim em si mesmo, pois diz algo para além dele, que é maior que ele. Na arte contemporânea a forma não seria um fim, ela apenas revelaria ou sustentaria o fundo se ele existe, do contrário, a forma seria informe.

Segundo Onfray, o belo não consistiria em mais do que uma “lembrança” para os posteriores do artista Marcel Duchamp (1887-1968)¹⁹⁰. O “pré-feito”, que se refere ao *ready-made* do artista, marcaria o advento da arte contemporânea no Ocidente. Essa revolução em artes seria a proposta de uma lição: a de que não há verdade intrínseca da obra de arte ou do Belo. O que pode haver é apenas uma verdade relativa e conjuntural. A arte não se refere a um mundo inteligível, mas a uma configuração sensível, tratar-se-ia de um dispositivo sociológico.

¹⁸⁹ Não haveria em Diógenes nenhuma ideia filosófica que sustentasse seu modo de concebê-la, sua forma de viver, marcada por formas muito precisas. Para a filosofia, o “arenque e a lanterna, as rãs e o camundongo, o cachorro e o polvo, o tonel e o alforje” típico do modo de viver cínico serviriam apenas para “esquetes engraçados” (ONFRAY, 2010, p. 92). Segundo o autor, Diógenes poderia ser considerado um bufão, um palhaço, um piadista, menos um filósofo.

¹⁹⁰ Marcel Duchamp é considerado um dos precursores do movimento artístico intitulado Dadaísta. De maneira geral, para artistas desse movimento o “ato estético” ocuparia o lugar do que era considerado, anteriormente, a obra de arte.

Com Duchamp ter-se-ia um ato fundador em contraste com as ideias de um “Belo” que corresponde ao mundo ideal, as ideias de “Verdadeiro”, “Bem” e “Justo”. Ele contrasta a correspondência entre objeto e ideia, em que a beleza é atestada quando de sua proximidade com um modelo ideal. Para ele, o “juízo de gosto mundano” não se refere ao ideal de Belo como substituto de Deus ou da religião. Isso na medida em que ele procede de uma rede sociológica, política, histórica e geográfica.

O registro da arte é imanente, diz Onfray, por isso não corresponde a um substituto da religião ou de uma aliada. O ato fundador de Duchamp “desteologiza” a arte a fim de uma rematerialização de seu objetivo.

Segundo o autor, “Duchamp arremata o crime nietzscheano: depois da morte de Deus, que também significa a do Bem, logo do mal, mas também do Belo (...) temos acesso a um mundo imanente, a um real aqui e agora” (ONFRAY, 2010, p. 82). Esse ato fundador da arte de Duchamp geraria uma súbita e imediata vitalidade na história da arte.

Seria característico desse período em artes a velocidade com que os movimentos e estilos artísticos perduram no histórico: “Os longos períodos da arte pré-histórica cedem a vez a uma eflorescência de períodos breves” (ONFRAY, 2010, p. 82)¹⁹¹.

Segundo o autor, a arte, a partir de Duchamp, passa a ser elaborada em um tempo lento que resistiria à aceleração do século. Nessa proliferação que resiste à aceleração, surgiriam novas possibilidades estéticas, mas também éticas e ontológicas, que seria necessário investigar.

As vanguardas do século XX romperiam com os padrões da arte formal ao destituírem-se do objeto em artes, e ao mesmo tempo ao elevar ao limite a reversão cínica da verdade na forma de uma prática artística¹⁹².

¹⁹¹ Inclusive alguns movimentos duraram apenas uma exposição. Em relação aos séculos anteriores, lentos, o século XX é o século da rapidez, da aceleração, na qual o encurtamento desses períodos gera muitas vezes, angústia e agitação. O tempo da natureza, diz o autor, cede lugar aos tempos contemporâneos, virtuais e digitais, que conhecem tão bem e tão somente o presente.

¹⁹² Entendemos que o século XX levanta uma série de questionamentos à arte, à política e à ética, que se faz necessário um estudo mais aprofundado na história do século XX e das artes em especial, a fim de compreender os diferentes movimentos que se seguiram ao

No entanto, é profícuo salientar que embora a filosofia de Foucault, especialmente, aquela desenvolvida nos últimos anos de vida do autor, seja proveniente da ética, o que abriria à filosofia do século XX a possibilidade de pensar diferentemente a história da subjetividade pelo viés da verdadeira vida e da vida outra, ainda é limitada a abordagem de Foucault no que se refere a uma perspectiva social, que leve em consideração as diversas perspectivas sociais no tocante às formas de viver. Ainda que pelo viés da arte moderna, a atitude cínica encontrasse um âmbito mais propício, visto que não possuía a intenção de se instituir, ou padronizar, Foucault não adentra em uma discussão no âmbito social, ou de como foram representadas certas temáticas pela própria pintura.

Faz-se necessário uma visão mais atual da filosofia, que leve em consideração as demandas sociais do mundo contemporâneo para que, a fundo, investiguemos de maneira crítica, como a vida outra, enquanto elemento da sociedade, foi considerada pela história tradicional da subjetividade ocidental. Foucault, a partir do cinismo, abre à filosofia a via da ética e da estética da existência que, como vimos reverberou da Antiguidade aos nossos dias.

Compreendemos que certa arte no século XIX tenha sido um importante veículo para criticar alguns valores da sociedade francesa daquele período. Por meio dela, Manet, por exemplo, pôs em xeque a própria concepção de arte que vigorava, muito idealizada e inserida em uma visão dualista sobre o belo. Para além disso, a pintura de Manet deu espaço na arte para representar temas e personagens que foram, muitas vezes, pouco apreciados pela cultura ¹⁹³.

Em 1984, o curso de Foucault apresentou uma preocupação mais acentuada com a ética e os modos de viver e em especial, abordou a questão da verdadeira vida e da vida outra, na qual a arte no século XIX, teria sido o principal veículo de transmissão, por meio de uma atitude que desconcerta, trazendo a luz o

Impressionismo e que não puderam desconsiderar as questões e reivindicações de seu próprio tempo, que não caberia no presente trabalho.

¹⁹³ Para debruçarmo-nos hoje sobre tais questões seria significativo levar em consideração que, da última metade do século XX, pelo menos a partir da década de 1960, com os movimentos sociais pelos direitos e reconhecimento, como o movimento das mulheres, das mulheres negras, os movimentos LGBT's (atualmente LGBTQI+), estudantis e das trabalhadoras e dos trabalhadores, uma gama muito variada de questões são colocadas à filosofia e sobretudo, a história da subjetividade, na qual, a arte, faz parte.

que é da ordem da realidade e transformando ao mesmo tempo a própria realidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos buscamos desenvolver a questão da constituição da subjetividade como estética da existência em Foucault. Buscamos desenvolver de que forma esse tema contribui na história da filosofia para uma reflexão que versa sobre a crítica da subjetividade. Ao apontar possíveis direcionamentos na filosofia de Michel Foucault que se refere tanto a perspectiva de um pensamento ético-estético, no sentido de uma formulação de filosofia como modo de viver, quanto de uma atitude cínica que insere outra proposta na ordem da subjetividade ocidental. A atitude cínica foi o elemento norteador de uma nova possibilidade para pensar as relações entre o sujeito e a verdade, mediante o cuidado de si. E na arte do século XIX, em especial na pintura de Édouard Manet, ela expressou um novo olhar crítico de Foucault, que se apresenta bastante significativo do ponto de vista da história da subjetividade, tal como buscamos desenvolver.

No primeiro capítulo foi importante abordar as principais temáticas desenvolvidas por Foucault a partir de 1982, no que se refere aos termos *parresia* e *cuidado de si*. Ambos os termos tiveram uma trajetória no pensamento ocidental, como mostrou Foucault, e são cruciais para desenvolver o tema da constituição do sujeito no sentido da estética da existência.

Com o intuito de apresentar o modo pelo qual as questões que versam sobre o sujeito e a verdade foram “amarradas” ao princípio do *cuidado de si*, destacamos que a *parresia* como coragem da verdade foi central para esses estudos. Para além de sua abordagem na história, enquanto história do dizer verdadeiro sobre si mesmo, ela expressou uma atenção sobre os limites que pode alcançar uma verdadeira vida como vida outra. Acreditamos que o tema da estética da existência mostra-se significativo para a filosofia contemporânea ao propor outro viés na história da subjetividade na perspectiva da atitude cínica e do *cuidado de si*.

Concluimos o primeiro capítulo com uma abordagem sobre a *parresia* cínica e o modo de viver no cinismo. Vimos de que forma Diógenes de Sinope foi um herdeiro de Sócrates e como ele manifestou um antiplatonismo ao reverter a verdadeira vida a uma vida outra.

Ao propor uma alternativa a história da subjetividade pelo princípio do cuidado de si na filosofia, Foucault mostrou que estética da existência e metafísica da alma são concepções diferentes embora tenham estado presentes desde a Antiguidade. Considerada menos importante que a metafísica da alma e com a rígida teoria filosófica, a estética da existência teria sido praticamente esquecida. A questão da filosofia como modo de viver teria sido abafada por uma forma de pensar que cada vez mais se voltou para preocupações da ordem de uma analítica da verdade.

No capítulo 2, buscamos reconstruir o tema da estética da existência a partir de uma apresentação das práticas de si dos séculos I e II, tal como foram formuladas por Michel Foucault, principalmente no curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982). Da mesma forma tivemos o objetivo de expor a passagem da arte de viver no período clássico para o período romano, quando o cuidado de si se torna um princípio ético estético. Salientamos assim as diferenças e semelhanças nessa transição entre arte de viver e cuidado de si.

No período greco-romano, o cuidado de si operou na criação de uma série de exercícios voltados para uma relação consigo como forma de constituição de si mesmo e de uma arte de viver. Essa maneira de constituir a si mesmo pressupunha uma relação com os outros e com o mundo ao seu redor. Designou, sobretudo, uma atenção redobrada sobre os movimentos do ser e da alma, de forma a manter uma vida que estivesse sob controle.

As práticas antigas permitiam não só controlar as atividades e tarefas do dia, mas também se equipar com discursos que pudessem salvar o ser humano de situações diversas. Estabelecendo para o filósofo, uma atitude consigo mesmo, de um olhar de fora e do alto sobre si, mas também de dentro, como uma conversão.

A partir dos estudos foucaultianos pudemos perceber que a estética da existência no mundo antigo pressupunha um conjunto de práticas, muitas vezes austeras, cujo objetivo era enfrentar a finitude da vida, seus desvios e incertezas, equipando o ser humano de um modo de ser, de um *ethos*, que o auxiliava a enfrentar os infortúnios.

No capítulo 3 a história do século XIX se cruzou com a Antiguidade, pelo viés da constituição da subjetividade como estética da existência. Nesse capítulo foram importantes, sobretudo, duas figuras além de Foucault: Nietzsche e Baudelaire.

Com Nietzsche, a arte adquire uma forma no interior das artes de viver e da estética da existência, como meio a partir do qual é possível dar um sentido para a existência. Ao partir da escultura de si mesmo, isto é, da criação de si como obra de arte, Nietzsche parece ter contribuído significativamente para o pensamento de Foucault.

Vimos que o pensador alemão, em sua filosofia do espírito livre, atualizou a filosofia epicurista. O modo de viver simples e tranquilo de Epicuro, como aquele que busca um refúgio da massa e da civilização, despertou o interesse de Nietzsche – com a ressalva de que o espírito livre de Nietzsche não seria sedentário, mas andarilho. O filósofo para ele, buscaria na solidão e no contato com a natureza, a construção de valores nobres para a existência, valores que o modo de vida simples do epicurista promoveria a partir dos ínfimos prazeres.

Baudelaire expressaria o interesse de Foucault pela coragem da verdade cínica e pelas artes do século XIX, no curso do Romantismo ao Impressionismo. E foi, nesse sentido, o meio pelo qual Foucault, em 1984, colocaria para a filosofia uma questão que versa sobre o mundo das artes.

Se Nietzsche contribui para a constituição do sujeito em Foucault, pelo viés das práticas de si, Baudelaire reflete sobre uma atitude cínica e busca uma nova forma de refletir sobre os modos de vida moderna. Se esta, no que podemos observar do pintor C. Guys, é uma forma singular de relação com o presente e consigo mesmo, a pintura de Manet, consiste, além disso, do lugar outro para a verdade cínica porque aposta em temas e técnicas que desvelam a vida em sua verdade, revelando uma vida outra.

Pudemos ver a partir de Manet, que o veículo do modo de viver cínico aparece pela arte moderna apresentando-se como uma atitude cínica, um gesto que rompe com tudo aquilo que se esperava da arte de sua época. Manet não pinta apenas a vida bela da modernidade parisiense, com suas falsas verdades, seus mitos e ilusões. Ele mostra cenários desagradáveis, muitas vezes, a partir de uma técnica de pintura escandalosa e estranha à pintura da época.

O capítulo 4 foi dedicado a apresentar alguns aspectos da conferência que Foucault pronunciou na Tunísia em 1971, sobre a pintura de Édouard Manet. Para além dessa conferência, Foucault havia citado Manet no curso *A coragem da verdade (1983-1984)*, como veículo do modo de ser cínico como escândalo da verdade, abordagem segundo a qual a arte foi considerada o lugar-outro da verdade.

A estética da existência, do ponto de partida do cinismo e do cuidado de si socrático, formulou uma história da subjetividade que permitiu desvelar a vida pela verdade cínica. Por outro lado, ela também provocou na própria história uma ruptura no que se refere aos padrões da própria arte.

A verdade cínica permitiu assim, reforçar uma história dos modos de viver, propondo para a filosofia uma preocupação ética, que é um cuidado e uma prática de si mesmo, uma ética como estética da existência. Externa ao seu sentido clássico, a verdade aqui é destituída de seu sentido tradicional e passa a ser inscrita na vida e em seu erro, ela já não é uma verdade, mas um *ethos* e um modo de viver, em constante risco, em constante manifestação de si mesmo. Frequentemente lançando-se como afronta e crítica da própria sociedade, tratando-se de uma invisibilidade completamente visível e manifesta.

A arte contemporânea, nesse sentido, transbordaria a questão colocada por Foucault à obra de Manet. Foucault, por meio da estética da existência, do retorno às práticas de si e da atitude cínica, reforça uma nova investigação sobre as relações entre o sujeito e a verdade, contribuindo para refletir sobre novo horizonte para a história da subjetividade.

A partir da ética do cuidado de si socrático ele sustentou que ao mesmo tempo em que o cuidado de si fundou a metafísica no pensamento filosófico, ele também definiu uma estética da existência como possibilidade.

Por esse viés, compreendemos que recuar a essa experiência do sujeito consigo mesmo, é uma forma de contribuir para reformular a própria concepção ética e política na atualidade. Indicando a possibilidade de pensar de outra maneira a própria história da subjetividade, assim como nossas relações com os outros, o mundo e a natureza.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN. Giorgio. Imanência absoluta. In: ALLIEZ, E. Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. p. 169-192.
- ANSELL-PEARSON, K.. True to the Earth: Nietzsche's Epicurean Care of Self and World, in: HUTTER, H; FRIEDLAND. Nietzsche's Therapeutic Teaching: For individuals and Culture. Bloomsbury, 2013. p. 81-116.
- ARALDI, Clademir. *Do romantismo a Nietzsche: Rupturas e transformações na filosofia do século XIX*. Pelotas: NEPFIL Online, 2017.
- ARALDI, Clademir. *Nietzsche, Foucault e a arte de viver*. 2017. No prelo.
- ARGAN, G. C. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- BALZAC, H; BAUDELAIRE, C; D'AUREVILLY, B. *Manual do dândi: a vida com estilo*. In: TOMAZ, Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- BEISER, F.C. Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1940 a 1900. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.
- CANDIOTTO, Cesar. *Parresia cinica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault*. Dissertatio, Pelotas, v. 40, p. 215-236, 2014.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CHAVES, Ernani. *Foucault e a verdade cinica*. Campinas/SP: Editora PHI, 2013.
- CLARK, T. J. A pintura da vida moderna: Paris na arte de Manet e de seus seguidores. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- CURADO, Ana Lúcia. Introdução. In: APOLODORO. *Contra Neera*. [Demóstenes] 59. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 9-71.
- DESCARTES, R. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DIAS, Rosa Maria. *Vida e obra no pensamento de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v.36, n. 1, p. 227-244, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cniet/v36n1/2316-8242-cniet-36-01-00227.pdf>>. Acesso em: agosto de 2019.
- DODDS. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EPICURO. Carta sobre a Felicidade (A Meneceu). Trad.: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Roberto Machado (Org.). 26 ed. São Paulo: Graal, 2013.
- ESPINOSA, Baruch. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: curso do Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. *O que são as luzes?*. In: FOUCAULT, M. Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de Pensamento, v. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 351-368.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. V. 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade V. 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010a.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade V. 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011c.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. v. 4. (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos. v. 5. Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos. v. 10. Filosofia, diagnóstico do presente e da verdade*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Outros espaços*. In *Ditos e escritos, literatura, pintura, música e cinema*. Manoel B. da Motta (org.). São Paulo: Forense, 2001. v. III, app. 335-351.
- FOUCAULT, Michel. *Os intelectuais e o poder*. In: *Ditos e escritos, estratégia, poder-saber*. Manoel B. da Motta (org.). Rio de Janeiro: Forense, 2003. v. IV, pp. 37-47.
- FOUCAULT, Michel. *A vida: a Experiência e a Ciência*. In MOTTA. Manoel B.(Org). *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 369-384.
- GOULET-CAZÉ, M.; BRACHT, B. (Orgs.) *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GOURINAT, J.B; BARNES, J. (Org.). *Ler os estóicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- GROS, Frédéric. *La parrhêsia chez Foucault*. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. p. 155-166.
- GROS, Frédéric. *Foucault: A coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2004.
- GROS, Frédéric. *Caminhar, uma filosofia*. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- Heidegger, Martin. *A questão da técnica*. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- HOBSBAWM, E. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- HOBSBAWM, E. *A era do capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- MARYVONNE, S. (direction). Michel Foucault: La peinture de Manet Suive de Michel Foucault un Regard. Paris: Éditions du seuil, 2004, p. 11-17.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2011.
- MURICY, Katia. O heroísmo do presente. *Tempo Social. Rev. Sociol. USP*. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 31-44, 1995.
- NICOMÉDIE. Arrien. *Le Manuel D'Épictète*. Versions Électroniques. Les Échos du Maquis, Canada, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Trad. Paulo C. de Souza. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- NOTO, Carolina de Souza. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- ONFRAY, Michel. *A potência de existir*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: Platão. Diálogos III: Socráticos: Fedro (ou Do belo); Eutífron (ou Da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do dever); Fédon (ou Da alma). Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008. p. 137-168.
- PLATÃO. Críton (ou Do dever). In: Platão. Diálogos III: Socráticos: Fedro (ou Do belo); Eutífron (ou Da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do dever); Fédon (ou Da alma). Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008. p. 169-186.
- PLATÃO. Fédon (ou Da alma). In: Platão. Diálogos III: Socráticos: Fedro (ou Do belo); Eutífron (ou Da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do dever); Fédon (ou Da alma). Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008. p.187-27
- PLATÃO. Laques (ou Da coragem). In: Platão. Diálogos VI: Crátilo (ou Da correção dos nomes); Cármides (ou Da moderação); Laques (ou Da coragem); Ion (ou Da iliada); Menexeno (ou oração fúnebre). Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010. p. 181-221.

- PLATÃO, Diálogos, vol. v: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades. Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATON. LACHÈS. Édition Électronique. Les Échos du Maquis, Canada, v, 1,0. 2011
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2011.
- ROSEFIELD, A; GUINSBURG, J. Romantismo e Classicismo. In: GUINSBURG, J. *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 261-274.
- SÊNECA. *Edificar-se para a morte: Das cartas morais a Lucílio*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- SCHAPIRO, M. Impressionismo: Reflexões e percepções. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*. In: SCHOPENHAUER, A. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- VEYNE. Paul. *História da vida privada: do império romano ao ano mil. O império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- VEYNE, Paul. Foucault, o pensamento, a pessoa. Lisboa: Edições texto e grafia, 2009.
- XENOFONTE. Econômico. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 221-227.



DISSERTATIO
FILOSOFIA