

Como construir uma narrativa de si?

José CASELAS*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: A comunicação parte de uma genealogia da subjectividade segundo Michel Foucault que remonta à Antiguidade. O confronto estabelecido entre uma soberania de si cínica e o ascetismo cristão permite a passagem para a vida política. O cuidado de si cínico, essa atitude de teatralização do princípio de não-dissimulação, é erigido como princípio de uma vida soberana, o que acarreta implicações éticas e políticas que importa problematizar.

Por último, aludimos à possibilidade de uma narrativa de si articulada com uma escrita de si e uma *parrêsia* (o dizer-verdadeiro), cujo sentido político é evidenciado nos seus meandros filosóficos.

PALAVRAS-CHAVE: Cinismo – Narrativa de si – *Parrêsia* política – Ética da verdade

RESUME: La communication part d'une généalogie de la subjectivité selon Michel Foucault qui remonte à l'Antiquité. La confrontation établie entre une souveraineté de soi cynique et l'ascétisme chrétien permet le passage vers la vie politique. Le souci de soi cynique, cette attitude de théâtralisation du principe de non-dissimulation, est érigé en tant que principe d'une vie souveraine, ce qui entraîne des implications éthiques et politiques qu'il faut problématiser.

Finalmente, on fera allusion à la possibilité d'un récit de soi articulée avec une écriture de soi et une *parrêsia* (le dire-vrai), dont le sens politique est mis en évidence dans ses méandres philosophiques.

MOTS-CLES: Cynisme – Récit de soi – *Parrêsia* politique – Éthique de la vérité

* Doutorando em Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora (Portugal).
E-mail: josecaselas@netcabo.pt

É preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la.

Michel FOUCAULT

Introdução

Foucault ocupou-se largamente das tecnologias do poder e paralelamente pensou uma autoconstituição, não totalmente livre do poder, cujo alvo seria uma nova singularidade a que chamou *práticas de liberdade*. A narrativa de si, a escrita de si ou a prática de um certo tipo de exercícios poderá ter valor político? De alguma forma, Não quer dizer que pretendamos estilizar a nossa existência; contudo a reflexão crítica busca uma nova identidade que recusa uma forma de governo que nos é imposto. Podemos recusar ser governados desta maneira? O que Foucault intenta é libertar as práticas de si da intrusão do poder, de modo a permitir o uso público da razão à boa maneira kantiana, ou seja, o uso livre. O seu compromisso, mais do que com a História, com a Sociologia e com a Economia, era com o que chamava uma política da verdade.

A resistência elimina para sempre o despotismo? Certamente que não; mas isso nada diz contra a sua necessidade.

Para retomar os termos de Foucault, é possível hoje ainda uma política como *epimeleia*, como cuidado de si e dos outros? Ou estará o espaço público esgotado para a política? O que pretendem alguns autores quando falam na reinvenção do político?

Michel Foucault sonhou com uma possível articulação entre a *politeia* (a instituição política onde se tramam as relações de poder) e o *êthos*, isto é, a diferenciação ética que essas estruturas permitem, de modo a assegurar que o indivíduo se constitua como sujeito e construtor da sua conduta. Mas tudo isto deveria referir-se, como instância necessária, à verdade, a *alêtheia*. Portanto a questão da verdade iria presidir e relançar, nos termos foucaultianos, a questão da *politeia* e do *êthos*. É a questão da verdade que introduz o dizer-verdadeiro, a *parrêsia*. E é na configuração histórica da *parrêsia* que se desvendam as oposições entre a *verdade* e o *poder* em sucessivos confrontos e lugares distintos, de tal modo que, aquele que diz a verdade ao Príncipe coloca em risco a sua própria vida. Uma política verdadeira exigiria, desse modo, como ideal o princípio da não-dissimulação – talvez o inverso do que, na prática, se ocupam realmente os

políticos com as suas artes de ocultação e manipulação. Nesse caso, diz Foucault, o filósofo poderá funcionar como um antidéspota, mas não como conselheiro do príncipe. O filósofo é um antidéspota na medida em que denuncia os abusos de poder, rindo-se do poder à maneira cínica; a filosofia seria um contrapoder que analisa as suas táticas, os focos de resistência, em suma, interessando-se pelos jogos de poder.

É assim que a democracia parece estar deslocada face a uma verdade do poder. O poder gosta de se ocultar, disse ele noutra lugar; mas então não poderá a democracia submeter-se, também ela, a um jogo de verdade? Ou estaremos destinados às lutas das pequenas supremacias ao passo que nas ditaduras são as grandes dominações que emergem? Como situar hoje o dizer-verdadeiro da democracia ocidental? E qual a sua relação com o *êthos* individual? A margem parece ser a capacidade que o indivíduo goza de se subtrair ao jugo do poder, para se lançar num processo agonístico consigo mesmo sem a interferência do Estado. O afastamento entre o poder delegado, as instituições, a *potestas*, e o poder constituinte, a *potentia* parece manter-se na democracia. Dussel afirma que a *potestas* já nada tem a ver com a vontade da comunidade que a determinou. Porém, toda a reflexão política seja ela utópica ou não releva de uma possibilidade de recolocação da *potentia* no seio das instituições, reavivando a política como vontade geral e não apenas a fetichização dos políticos individuais numa lógica de carreira. A *parrêsia* na sua origem opunha-se justamente a esse efeito retórico de um discurso onde as coisas que são ditas não possuem qualquer relação com aquele que as profere. Nesse caso, o retor não diz o que pensa; a sua arte retórica serve apenas para induzir condutas e convicções sem qualquer relação com uma verdade do pensamento, precisamente aquela que a linguagem filosófica reivindica para si.

Os filósofos atormentam-se com a política mas não gostam de ser políticos, principalmente os que não pretendem moldar a história mas alertar para os falsos ícones nessa tarefa infundável de conciliar o indivíduo com a cidade. Mas a Filosofia é essencialmente política quando refere a política como *epimeleia* (que recobre o campo das práticas e significa originalmente o ocupar-se, de um rebanho, da família, no caso dos médicos ocupar-se de um doente e em sentido político – o cuidado de si e dos outros, ocupar-se dos governados.)

Da mesma forma, indagar sobre a possibilidade de uma política onde o dizer-verdadeiro impera para além dos fetichismos. A filosofia política não se pode ficar pelos formalismos bem intencionados e consensuais, pelas fórmulas bem formadas. Como diria Deleuze, há uma margem de acontecimento possível, nem que seja o estarmos juntos.

E se até mesmo o pacato Kant se deixou tocar pelo entusiasmo da Revolução, podemos nós fazer destas Jornadas um momento entusiástico de filosofia. Poderá a Filosofia revitalizar a esfera pública através do exercício da

crítica, do pensamento demolidor dos dogmatismos? Se assim não for estaremos irremediavelmente entregues aos discursos dos poderes que se chocam, com uma teleologia bem intencionada. Partir, mais uma vez, da arqueologia dos discursos e dos saberes, para desvelar que forma de dominação se oculta, que poder se ficciona nessas esquinas da linguagem com que tenta legitimar-se.

A genealogia da subjectividade e a hipótese crítica

Numa conferência de 1981, “Sexualidade e solidão”, Foucault analisa retrospectivamente o seu percurso filosófico, declarando que a questão do sujeito significante dominava a filosofia europeia, sobretudo a francesa. Note-se que Foucault é um filósofo que está constantemente a desatar e a reatar o nó da sua argumentação, num propósito quase justificacionista. A questão do sujeito, diz ele, foi influenciada por Descartes e pela conjuntura da guerra, impondo ao indivíduo um sentido a dar à sua existência. Assim sendo, retoma Foucault, bifurcaram-se duas vias a partir dessa filosofia do sujeito: o positivismo lógico e o estruturalismo com a psicanálise e a antropologia. «Que me permitam declarar [afirma ele] que não sou estruturalista nem um filósofo analítico. Ninguém é perfeito.» (1994: 170) Nessa conferência, Foucault volta ao velho exemplo do paciente do alienista Leuret que confessa a sua loucura (exemplo indicado um ano antes numa conferência em Berkeley consagrada à verdade e à subjectividade.) Nesse exemplo, o louco é instado a confessar a sua insanidade. Por que motivo temos que proclamar a nossa verdade?

O que Foucault designa por *analítica das formas da reflexividade* não é uma teoria geral e universal do sujeito, mas uma história das práticas que retomam o velho princípio do «conhece-te a ti mesmo» e que possam transformar o sujeito e o acesso à verdade.

Foucault quebra todas as categorias filosófico-políticas tradicionais que opõem o sujeito e o soberano. Seguindo uma linha de fuga da filosofia do sujeito, deparamos com uma história das práticas institucionais, ou seja, o modo como o sujeito foi construído, moldado, modificado com o objectivo de atingir um grau de perfeição, uma felicidade, empenhando nisso o seu corpo. É o que chamou técnicas de si. Ora, são essas técnicas de si configuradoras de uma estilística da existência na sua relação com a subjectividade e a ética, que são analisadas no interior de uma genealogia da subjectividade ocidental.

É um pouco desta genealogia do sujeito que nos vamos ocupar de modo sucinto, apresentando algumas correntes que moldaram a forma como o sujeito assumiu a sua existência ético-política, desde a Antiguidade greco-romana até ao cristianismo, salientando o vestígio dos cínicos, esses filósofos malditos,

postergados e relegados para o silêncio dos arquivos poeirentos pelos historiadores da filosofia, filósofos de algum modo incómodos e desnecessários para as correntes dominantes.

Referindo-se ao texto de Platão, *Alcibiades*, Foucault defende que estão já aí as grandes linhas do cuidado de si: a relação entre o cuidado de si e a política, a pedagogia, o conhecimento de si, e o amor filosófico. É sobre a segunda relação (entre o cuidado de si e a política) que pretendo ocupar-me.

A *História da sexualidade* trata de uma genealogia da subjectividade e também da atitude crítica: indagar o motivo por que o indivíduo é levado a reconhecer-se como sujeito desejante. Esse voltar a atenção para si mesmo é um acto de veridicção, mas também um acto de reconhecimento do poder sobre si. Daí que a enigmática frase de Foucault que exorta o indivíduo a desprender-se de si, deva ser interpretada como a negação desse auto-reconhecimento instigado pelo poder e uma reapropriação de si mesmo, simultaneamente uma problematização e uma auto-constituição. Se a estilística de si obrigava a uma relação com a verdade dependente dos poderes instituídos, impõe-se agora uma nova estilização fora dos cânones dos modos de sujeição postos em prática. Eis a frase enigmática: «O que pode ser a ética de um intelectual senão isto: tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)?» (1994: 675)

O projecto de uma *ontologia de nós mesmos* da fase final de Foucault deve cruzar-se com a possibilidade de uma hermenêutica de si que edifique uma política. Que modo deve assumir este *ethos* filosófico e político? No primeiro vol. da *História da sexualidade*, Foucault aborda o papel que o poder/saber desempenha na sexualidade sustentando no fundo o que chama a substância ética ou prática de si, ou seja, as formas de problematização que o sujeito edifica em torno de si e que se adequam ou não a finalidades políticas.

A estrutura de virilidade não é alheia a esta problematização da substância ética no sentido em que o domínio de si, em Platão, é condição necessária para exercer o poder político, ou seja, refrear os seus prazeres de forma agonística; é isto a virtude da temperança:

Aquilo para que é necessário tender na justa agonística consigo próprio e na luta para dominar os desejos, é o ponto em que a relação consigo se tornou isomorfa à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que, na condição de homem e de homem livre, se pretende estabelecer com os inferiores; e é nesta condição de “virilidade ética” que se poderá, de acordo com um modelo de “virilidade social”, mostrar o valor que convém ao exercício da “virilidade sexual”. (1984: 96)

Qual o problema central da prática de si cristã segundo Foucault? O cristianismo articula lei e desejo, codifica e sobre-codifica as condutas individuais em nome de um princípio de obediência. O cristianismo intensificou a forma da lei face ao ascetismo antigo – codificou em pormenor

todas as condutas sexuais numa ética da carne onde a Antiguidade buscava uma vontade da regra e da austeridade – mas a moral capitalista não se funda unicamente na proibição. O que Foucault recusa é uma teleologia do sujeito moral; ele propõe uma conduta individual que rejeite um código demasiado estrito e universalizável. Talvez Foucault procure uma moral de si que contorne a autofabricação de uma renúncia – é inegável que ele procurava uma moral de auto-reinvenção, mas nunca um modo de dissolução do poder. O que ele pretendia com a designação de uma *moral orientada para uma ética* em contraposição a uma *moral orientada para o código* seria, antes de mais, escapar ao modelo de renúncia e de obediência, propor um modelo de rebeldia. Mas quais os limites de tal modelo? Preocupava-o a proliferação dos códigos, as injunções e obrigações de verdade, daí que procurasse na Antiguidade pagã uma inspiração diferente, uma aposta diversa em relação ao cristianismo, provavelmente o retorno a um modo de auto-soberania como no caso dos cínicos.

A relação de si a si entronca na problemática da governamentalidade e na possibilidade de modificar o seu próprio pensamento. A atitude política pessoal do filósofo é o seu *ethos*, a sua vida filosófica. (1994: 586)

Procura-se um *sujeito-forma* e não um *sujeito-substância*, soberano ou fundador sujeito constituído ou construído nas práticas de sujeição ou também práticas de liberdade como na Antiguidade, Foucault aponta claramente para a exemplaridade da Antiguidade. O que lhe desagrada é a circunstância de se ter passado de uma ética pessoal para uma obediência a regras.

A construção do homem de desejo, desde os gregos e romanos passando por Freud: o desejo sexual como revelador da verdade profunda sobre nós próprios é um legado da experiência cristã. Nas técnicas de si, o que está em causa é a verdade do sujeito ao passo que nas técnicas de dominação, que Foucault estudou em pormenor (os asilos, as prisões, o hospital) é o confronto do sujeito com o poder que se destaca com vista à formação de um saber. Por que motivo é o sexo e o desejo a melhor forma de revelar a verdade sobre nós próprios? O que se pretende é desfazer o nó deste entrelaçamento: verdade-sexualidade-subjectividade.

No pastorado cristão é implementada uma categoria espiritual que será secularizada na emergência das disciplinas – a figura da obediência. Foucault designa por obediência pura que sempre lhe pareceu estranha á prática grega. Esta instância de obediência pura contém um princípio de submissão (vida cenobítica) «A vida toda inteira deve ser codificada pelo facto de em cada um dos episódios, cada um dos momentos deve ser comandado, ordenado por alguém.» (2004: 179) Obediência ilimitada, sem fim, que se diferencia da *apatheia* grega (ausência de paixões), visto que aquela tem como finalidade a

mortificação da vontade; obediência ainda ligada à questão da verdade (o pastor ensina com o seu exemplo).

Se Pierre Hadot defende uma continuidade entre a *apatheia* estoica, neoplatónica e cristã, Foucault, contrariamente, argumenta que o *pathos* que os cristãos pretendiam conjurar através da obediência era, não as paixões, mas a vontade que renuncia a si mesma. (2004: 182) Trata-se de uma *individualização por meio da sujeição* (2004: 187)

O cuidado de si cínico

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (2009, 282) Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos:

1. vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha.
2. indiferente às necessidades.
3. capaz de se bater contra os inimigos.
4. vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

No curso de 1984, *A Coragem da Verdade. O Governo de si e dos outros*, vol II, quando se refere à *vida filosófica* do ponto de vista dos cínicos, levanta-se a questão: *como seria uma forma de vida que praticasse o dizer-verdadeiro, a parrêsia?* O que está em causa é uma relação entre o *logos* e o *bios* definidora de uma política da vida. Colocar hoje a questão ao nível político levantaria novas dificuldades.

Recordemos rapidamente que existem quatro modalidades de *parrêsia*: a do profeta, a do sábio, a do técnico ou professor e a do *parresiasta*. É esta última que importa a Foucault visto que implica o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros.

Os cínicos praticaram a vida filosófica como escândalo da verdade, numa tradição que a filosofia moderna inverteu. Tudo isto pode ser comprovado, apesar da tradição algo difusa e da raridade das fontes que atestem o modo como se configurou esta temática. Portanto, para eles, a filosofia implicava em primeiro lugar uma preparação para a vida, em segundo lugar essa preparação exigia um cuidado de si, da sua vida e não apenas uma preocupação com a ordem cósmica ou com as coisas do mundo, os outros saberes.

Impõe-se um breve esclarecimento sobre a interpretação corrente da vida cínica como vida de cão (*bios kunikos*) sedimentada no primeiro século d. C. Nesta acepção, a vida verdadeira pode ser entendida como uma vida sem pudor, sem vergonha, impudica, indiferentes às circunstâncias exteriores que a desviem dela própria, da atenção prestada para consigo; uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*) que distingue entre os bons e os maus, capaz de se bater contra as convenções. É igualmente uma vida de cão de guarda, que se dedica aos outros a fim de os proteger. O grande tema da vida filosófica cínica é o princípio da não-dissimulação e a indiferença (*adiaphoros*) a tudo o que se pode intrometer nela misturando-a. É ainda o princípio de não-mistura platónico visto que a mistura contém uma impureza original. É isto a vida verdadeira cínica, ou seja, uma vida de ruptura com a que levamos normalmente, a constituição de uma vida outra que não esta, uma vida paradoxal mas diferente.

Diz a tradição que Diógenes de Sinope, o Cão, havia consultado um oráculo (Delfos ou o de Apolo em Sinope) e recebera a ordem de falsificar a moeda (*parakharattein to nomisma*). O que significa isto? Justamente desfigurar a moeda das convenções políticas e sociais. Juliano afirmou que tanto Platão como Diógenes não seguiam as opiniões (*doxai*) vãs mas procuravam a verdade. A postura insolente de Diógenes, a utilização das funções corporais como refutação da ordem existente (a emissão de flatos) constituíam um protesto e uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*).

Falsificar a moeda é igualmente alterar o *cuidado de si* na arte da existência, rumo a uma vida não dissimulada, não-oculta, recta, soberana e senhora de si. Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida recta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (2009: 245)

É com a teatralização do princípio de não-dissimulação que a vida cínica se torna radicalmente outra e irreduzível a todas as outras. (2009: 234) É esse o princípio que conduz a uma vida na *anaideia*, despudorada, em torno de uma estilística da independência (auto-suficiência e autarcia), vida indiferente (*adiaphoros bios*), que evoca a distinção estoíca entre as coisas que dependem de nós e que não dependem da nossa vontade.

Este modelo da vida verdadeira evoca precisamente o sentido platónico. Para Foucault, a instituição religiosa confiscou este tipo de vida filosófica e a prática científica simplesmente a anulou.

As conferências que Foucault proferiu na Universidade da Califórnia em 1983 sob o título “Discourse and Truth», às quais não chegou a dar o imprimatur mas que foram publicadas sob o título *Fearless Speech*, destacam a relação com a verdade e o ideal de liberdade e auto-suficiência (*autarkeia*).

Contudo, destaca-se a intenção cínica da inversão das regras e o diálogo provocatório, cujo intento político é evidente no *jogo parresiástico* de Diógenes no conhecido confronto com Alexandre. Há uma crítica das instituições políticas subjacente no seu dizer-verdadeiro. Diógenes chama bastardo a Alexandre e diz-lhe que alguém que pretende ser rei é como uma criança que, após ter ganho um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei. (2001: 126) Neste confronto, ocorre uma luta entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. (2001: 133) A *parrêsia* cínica é como um combate, uma luta despidorada e, mais do que um papel epistémico trata-se de uma prática política que pretende harmonizar o *logos* com o *bíos*: não se pretende alterar a opinião alheia mas o estilo de vida e a relação de si a si.

Por tudo isto, verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diatribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebelava-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

A política como uma ética é uma forma de resistência ao modo como o poder nos molda e também contra a imagem antropológica que nos legou a modernidade. Nesse caso, construir uma narrativa de si equivale a uma recusa dos modelos políticos actuais, rumo a uma auto-elaboração da conduta. Estranhamente Foucault não refere o papel do humor corrosivo de Diógenes e a função pública do corpo na constituição de uma retórica da insolência. Estaremos já distantes da anatomia política do corpo de *Vigiar e Punir*? Porém, há autores que o revelam claramente. Um deles que estudou o efeito retórico do discurso de Diógenes declara o seguinte:

Mas o tropo mais importante, tanto ideológica como retoricamente, é possivelmente o do corpo de Diógenes, que o põe continuamente em conflito com a sociedade, como a sua defesa da masturbação, ou com o seu próprio professado ascetismo, como nas histórias sobre comer bolos e beber numa taverna. [...] Assim, o corpo é não só uma ferramenta para atacar inimigos ou chocar o público – embora sirva a esses dois propósitos eminentemente retóricos – mas também uma fonte da autoridade do cínico, sua justificativa para exercitar a parrêsia. Ele o usa como a expressão visível de sua isenção ao controle social, de sua imunidade à doxa ou opinião pública: ele confere à sua conduta a sanção da natureza.¹

¹ Branham, R. Bracht “Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo” (Goulet-Cazé, Marie-Odile et al 2007: 115).

O tema da *vida soberana* é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (2009: 248)

Se a vida se torna um objecto do poder desde o séc. XVIII, argumenta Foucault, a partir do momento em que o poder investe a vida, em que esta entra no seu domínio, o significado das lutas políticas encaminha-se para esta recuperação de uma vitalidade regulada pela norma, mais do que encerrada em códigos jurídicos. É o que se pode depreender da formulação foucaultiana de que é necessário criar novas formas de vida, de relações e de amizades. (1994: 736)

Para fazer um jogo de palavras, o que os cínicos colocam é a possibilidade de uma vida outra e não de uma outra vida como pretendiam os cristãos.

Vida nua, vida de mendicidade, vida bestial ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade, é tudo isto que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga. [...] O cinismo surge, em suma, como o ponto de convergência de um certo número de temas completamente correntes e, ao mesmo tempo, esta figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, o pensamento antigo, a ética e a toda a cultura antiga, é o mais difícil de aceitar. (2009: 248)

Os latinos traduziam a *parrêsia* por *libertas*, isto é, «a abertura que faz com se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro.» (2001b: 348) E essa *parrêsia* levava a uma ascese (*askesis*) que estabelecia um vínculo entre o sujeito e a verdade do seu discurso, de alguma forma, um pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta. É esta identidade que constitui a expressão mais completa da *parrêsia* e da narrativa de si. Eis a definição de *libertas* em Séneca: «dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras» (*quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus*) (Carta 75, Séneca, 1991) A *parrêsia* cínica é uma prática de liberdade, exactamente aquela que Foucault pretendia com a sua ética do cuidado de si.

Uma das formas mais curiosas de manifestação do modo de vida cínico que Foucault assinala é a do militantismo, o estilo de vida militante dos movimentos revolucionários da Europa a partir do séc. XIX. Esta actividade revolucionária recupera e dá um sentido político ao cinismo de três modos: 1) a vida revolucionária como forma de socialidade secreta, 2) a organização instituída e 3) o testemunho vivencial. Este último denota um estilo de vida que anuncia «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma

outra vida que é a verdadeira vida», revelando uma ruptura com as convenções, com os valores admitidos pela sociedade. (2009: 170) De Dostoiévsky ao niilismo russo e aos movimentos anarquistas, todas essas artes da existência assumem a manifestação escandalosa de uma verdade. Mas o Partido Comunista francês acabou por inverter, por regressar a condutas mais tradicionais, tendo como base uma afirmação de valores recebidos.

Na conferência de 1982 na Universidade de Vermont, «Técnicas de si», onde se sintetizam as práticas de si pagãs e cristãs, defende-se um afastamento do cuidado de si em direcção a um conhecimento de si. Se o cuidado de si é apresentado no *Alcíbiades* de Platão como momento fundador.

Sugiro que em Foucault, a articulação entre ética e política se faz enquanto negatividade, obliteração de um investimento institucional, porque a instituição é sempre um incremento de poder.

A transição da ascética greco-romana para a cristã implica a introdução de uma regra, a da obediência – contudo, para os gregos e para os romanos a obediência não era a obra bela. O cristianismo enquanto religião da salvação impõe a prática da confissão, o acto de fazer a verdade em si, uma «obrigação com a verdade», pela ostentação de si e pela prática da penitência, sobretudo através de duas modalidades a *exomologêsis* (*publicatio sui*) e a *exagoresis*. O que está em causa é a renúncia do sujeito a si mesmo.

No *exomologêsis*, o pecador deve perpetrar o “assassínio” de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na *exagoresis*, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante dos seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, revela que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até ao século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da *exagoresis*.(1994: 812-813)

A determinação da substância ética no cristianismo primitivo seguiu o cânone de uma renúncia ao corpo, à sexualidade; tratava-se de uma autoconstituição segundo uma fisiologia moral da carne (aula de 19 Fev 1975, *Os Anormais*) O guia espiritual e mais tarde a confissão encarregar-se-ão de vigiar e dominar um corpo indomado. A genealogia do ascetismo cristão que Foucault deixou inacabada, nomeadamente no volume não publicado da *História da Sexualidade, As Confissões da Carne*, foi realizada quatro anos após a sua morte por Peter Brown com a sua monumental obra *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*². Contudo, o seu artigo

² Referindo-se ao significado da renúncia (virgindade celibato e continência) no Cristianismo primitivo Peter Brown afirma que «a renúncia à relação sexual acaba por estar associada, num nível de grande profundidade simbólica, com o restabelecimento de uma liberdade humana

«O Combate da Castidade» de 1982 trata precisamente dos meandros dessa ascética, onde a relação a si se elabora num estado de perpétua vigilância dos movimentos do corpo e das representações da alma, a fim de afastar o fantasma da concupiscência. Na instituição monástica a subjectivação faz-se de acordo com uma ascese da castidade tornando-se num poder pastoral.

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estóico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estóicas realçam não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto-construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objectivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo com uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo. (2001a: 143-144) A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estóicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada *jogo parresiástico*. Mas não é uma verdade teórica – esta estética de si é ética e política. É o que se entende quando os cínicos dizem que a filosofia é uma preparação para a vida. A questão do desejo e da carne introduzem um novo *telos* no Si cristão que não existiria no paganismo, onde o móbil não era institucional ou jurisdicional, as pessoas decidiam pelo seu próprio cuidado de si sem uma submissão a preceitos religiosos ou leis. Mais uma vez se nota a hostilidade do autor face às instituições disciplinares. «Este trabalho sobre si e sua consequente austeridade não é imposto ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa, trata-se, pelo contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo. As pessoas decidem por si mesmas se devem ou não cuidar de si.» «Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em curso» (1994: 402) Ocorreu, assim, uma mudança no modo de sujeição: de uma escolha político-estética no domínio dos prazeres (*aphrodisia*) gregos a uma preocupação com a imortalidade e com a pureza características da ascese cristã, onde o desejo deve ser erradicado.

Tanto o modelo de uma exegese cristã como o da reminiscência platónica caracterizam uma postura padronizada face à verdade. No entanto, para o nosso autor, a busca situa-se muito mais num tipo de narrativa de si fora dos

perdida, com a recuperação do Espírito de Deus e, desse modo, com a capacidade, própria do homem, de derrubar o poder da morte.» (1988: 86)

cânones da normalização; por isso ele se preocupava em distinguir a ascética estóica da cristã.

O que é fazer da vida uma obra de arte? A arte de viver (*tékhnē tou bíou*), ao contrário da espiritualidade cristã que se define sobretudo por uma vida regrada (*regula vitae*) segundo um modelo do exército, deve assumir a ideia do belo segundo uma forma, uma forma bela. Não a obediência à regra mas um certo estilo, uma certa forma de vida. É isto a vida filosófica. (2001b: 514)

E podemos dizer também que existe aqui uma tradicionalidade da existência com o modelo de um herói filosófico transmitido pela tradição cínica – não já o sábio da tradição arcaica nem o santo ou asceta do cristianismo. Poder-se-ia conceber uma história da filosofia com base nos modelos e estilos de vida e não uma compilação das doutrinas filosóficas. Noutra ocasião, no Curso de 10 Fevereiro de 1982 em *A Hermenêutica do Sujeito*, alude-se à conversão a si na perspectiva de Séneca (*conversio ad se*), comparando-a com a subjectividade revolucionária, o evento fundador da Revolução francesa num sentido histórico-mítico com uma conversão à revolução. Aderir à revolução releva igualmente de uma forma de conversão que no século XIX retoma o tema de uma tecnologia de si que remonta à Antiguidade e a Platão, à sua conversão (*epistrophê*) enquanto modificação radical e exercício dramático histórico-metahistórico do sujeito. Noutra passagem diz ainda: «Poderemos também encarar a Revolução, não apenas como um projecto político, mas como um estilo, um modo de existência com a sua estética, com formas particulares de relação a si e aos outros.» (1994: 629)

O pano de fundo da crítica da subjectividade cristã é o da teoria do poder inaugurada no período genealógico, esse poder que adestrou o corpo nas instituições disciplinares. Não esqueçamos que as disciplinas derivam do poder pastoral entretanto secularizado. Foucault tenta sempre libertar o corpo dos constrangimentos de um controlo social para fazê-lo retornar a uma corporeidade subjectiva autónoma e auto-constitutiva. Mas onde vai o si buscar a imagem que lhe convém? Onde se poderá inspirar nesta auto-construção? Em todo o caso é esta possibilidade de uma auto-organização da vida que o ocupa como atesta no final das conferências em Berkeley em 1980, *Howison Lectures*, onde questiona a necessidade de salvar uma hermenêutica do eu tendo em conta a tecnologia do eu que foi sendo construída nos dois últimos séculos:

Talvez o problema consista hoje em mudar essas tecnologias, ou talvez em livrarmo-nos delas, e então, em vermo-nos livres do sacrifício que está ligado a elas. Neste caso, um dos principais problemas seria, no mais estrito sentido da palavra, a política – a política de nós mesmos. (1997: 230-231)

O que tem isto a ver com a possibilidade actual de uma narrativa de si, de uma relação entre a verdade, o *ethos* e a política? A reflexividade que um sujeito

moderno convoca distancia-se da concepção de sujeito reflexivo na Modernidade. O que está em causa é a sua relação com a verdade: o sujeito moderno, no que ele designa como *momento cartesiano*, busca o conhecimento e não a auto-transformação. No *momento cartesiano*, o conhecimento prevalece sobre o cuidado de si, o sujeito não pretende ser alterado.³

Pierre Hadot, por seu turno, interpreta a atitude moderna como um abandono do exercício espiritual por via da escolástica medieval; a filosofia moderna converteu-se num conhecimento teórico e abstracto – uma mera construção teórica e não um modo de viver e auto-transformação. (Hadot 2002: 71)

No curso, *Segurança, Território, População*, Foucault alude às *contra-condutas* ou revoltas de conduta no interior do poder pastoral que produz modos de individualização baseados na salvação, lei e verdade. Para a salvação contabilizam-se os méritos e deméritos numa individualização analítica, a lei tem em conta a hierarquização num rede de servidão – individualização por meio da sujeição e a verdade implica a produção de uma verdade interior, secreta e oculta. São estes os procedimentos de individualização que fazem a história do sujeito ocidental, diz Foucault. Com a crise do pastorado as resistências ou insubmissões tornam-se políticas, definidas como a «luta contra os procedimentos utilizados para conduzir os outros.» Nesse caso, a revolta pode dizer-se: «ne pas se conduire comme il faut», ou como diz Foucault num outro texto, recusar ser conduzido dessa forma. Nesse curso, são recenseadas 5 formas de contra-conduta desenvolvidas na Idade Média para desqualificar o poder pastoral: 1) o ascetismo incompatível com a obediência monástica; 2) o sofrimento do asceta; 3) os anacoretas orientais e o seu jejum; 4) a *apatheia* do asceta como verdadeira renúncia e não como simples obediência; 5) a dieta – recusar-se a comer, mortificar o corpo.

Foucault pretende destacar uma espécie de ascetismo contra a obediência, embora nos pareça estranho esta identificação entre o ascetismo e a contra-conduta que se ancora numa afirmação igualmente estranha «o cristianismo não é uma religião ascética» (2004: 211) realçando que o pastorado é anti-ascético. Apenas se pode compreender isto numa aceção de criação de comunidades como recusa da autoridade do pastor.

Como demonstrou Peter Brown na sua obra de 1988, *The Body and Society* e antes disso, Aline Rousselle em 1983, na sua obra *Porneia*, o ascetismo, a

³ Para Pierre Hadot a filosofia moderna, ao contrário da filosofia antiga, já não propõe uma arte de viver mas a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas. (*Exercices spirituels et philosophie antique* (2002: 300) A Filosofia como discurso filosófico a partir da exegese de textos começou a tomar forma na escolástica da Idade Média onde o seu ensino universitário fez cessar o seu uso espiritual como modo de vida. (2002: 297 – 298) e acentuou-se na Idade Moderna.

virgindade e a continência constituíram uma forma de imposição e generalização do cristianismo primitivo na cidade.

O plano da governamentalidade tem sentido alargado a um campo estratégico de relações do poder e não meramente político. A governamentalidade não pode deixar de passar pela problemática do sujeito no âmbito de uma relação a si. Como escreve no curso *Hermenêutica do Sujeito*:

Devemos considerar que as relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si a si compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (2001: 242)

A questão da articulação entre verdade e sujeito não é estranha ao modo com a relação ao político se posiciona. A verdade da política, ou melhor, uma política da verdade deve ser então vista em torno de uma prática de subjectivação, o modo como o estilo de vida se envolve na relação de si a si e na relação com os outros. Mas que verdade é essa? No fundo não se trata de um modo de verificação exógeno mas verificável no interior o que apela inegavelmente a uma espiritualização da verdade com todos os riscos que essa afirmação comporta.

Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o género de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (2001: 20)

O termo reflexividade é utilizado igualmente por Foucault no curso *Hermenêutica do Sujeito*, onde distingue três formas: 1) a reflexividade através da memória; 2) a meditação e 3) o método (que remete para Descartes):

O método é uma forma de reflexividade que permite fixar qual a certeza capaz de servir de critério a toda a verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objectivo. (2001: 442)

O *conhecimento de si* e o *cuidado de si* interferiram ao longo da história da Filosofia – embora a história do *cuidado de si* não resulte apenas num problema do conhecimento.

Na cultura de si contemporânea, as políticas do corpo encontram-se provavelmente mais do lado de uma estética da divergência do que de uma

ética da resistência tal como foi projectada por Foucault. É o que Vítor Ferreira designa no seu estudo *Marcas que Demarcam* como «políticas da existência.»⁴

O que pretende Foucault com a exemplaridade da moral pagã estóico-cínica? Certamente que não visa retomar os termos literais dessas práticas de si. Parece-me que a solicitude desta ética é uma possibilidade de escapatória de uma excessiva codificação da conduta rumo a uma possibilidade autónoma e não normalizada, embora isso não baste para constituir uma preparação para a vida política. Pretende-se o que no texto «O que São as Luzes?» ele nomeia como a «criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia».

A questão que perdura e ainda ficará algum tempo entre nós é então esta: *como construir uma narrativa de si alternativa ao controle biopolítico? Ou em alternativa, como edificar uma biopolítica positiva?*

A possibilidade de uma política da vida (e não uma política sobre a vida), de um *ethos* que des-totalize as relações de dominação a partir de uma afirmação vital individualizada.

A escrita de si: uma contribuição decisiva para a política?

No artigo «A escrita de si», Foucault aponta para a possibilidade de uma escrita de si como autoconstituição, simultaneamente ética e política. A escrita de si, antes do cristianismo, elemento da arte de viver, desdobra-se em dois elementos: os *hypomnemata* e a correspondência. O primeiro consiste na recolha de coisas lidas e ouvidas e o segundo, numa narrativa epistolar de si próprio. Em que moldes estas duas tecnologias de si concorrem para a constituição de uma narrativa de si? A prática ancestral dos *hypomnemata* não constitui ainda uma narrativa de si, como o era a correspondência. Se toda a arte de viver se baseia num exercício (*askesis*) a escrita é um dos seus elementos de referência crucial - escrita etopoiética - que por um lado recolhe citações importantes no processo de subjectivação e por outro exercem mesmo uma função inter-subjectivadora como na literatura estóica e epicurista. Escrever é mostrar-se ao olhar do outro e permitir que ele se coloque no lugar do deus interior.

⁴ Referindo-se à corporeidade marcada (*body piercing* e tatuagem) nos jovens, Vítor Ferreira defende: «mais do que expressão de uma *política de resistência* fundamentada no tradicional lugar de classe, própria da experiência subcultural das culturas juvenis do pós-guerra, a corporeidade extensivamente marcada pode ser entendida mais como manifestação de uma *política de existência*, uma possibilidade de expressão e de construção subjectiva, onde o corpo se apresenta como um espaço «liso», disponível à projecção, à celebração e à luta pelo reconhecimento de uma identidade imaginada como singular («ser diferente») e autêntica («ser eu próprio»), estendida e celebrada num estilo de vida que se pretende escapatório às fórmulas estilísticas e itinerários sociais normativizados. (2008: 299)

Em Séneca ou Marco Aurélio, por vezes em Plínio também, narrativa de si é a narrativa da relação a si; e aí começam a destacar-se claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que com o correr do tempo vão tornar-se os objectos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação a si: as interferências da alma e do corpo (mais as impressões do que as acções) e as actividades de lazer (mais do que os acontecimentos exteriores); o corpo e os dias. (1994: 426 - 427)

Os *hypomnemata* revelam um aparato técnico de recolha de citações e servem para exercitar o pensamento, mas não são diários íntimos ou relatos de si, como encontramos na literatura monástica cristã; portanto não têm valor de confissão e ainda menos de renúncia a si. Eles captam o já dito da tradição e nessa colecção, sem dúvida que desempenham um papel no cuidado de si, uma vez que a prática de si implica a leitura. Eles sedimentam um passado a que convém regressar com sentido de preparação do futuro. A carta actua num outro sentido: é um exercício pessoal destinado a outrem e, nessa medida, tem uma dupla função. Ela é manifestação ao outro, mas veicula um discurso verdadeiro. A carta é um exercício presente da *parrêsia*, lugar de encontro entre a subjectividade ou o sujeito e a verdade.

O sentido político da *parrêsia* é exposto no Curso A Hermenêutica do Sujeito

James Bernauer evoca o traço genealógico que remonta às práticas do pastorado e que se reencontram na cultura de si do fascismo e do nazismo através dessa máquina diabólica da confissão. A hermenêutica de si fascista retoma uma santificação do biológico, transformado em adoração da vida nacional (Bernauer, 1987: 562). A vida política é sacralizada e a linguagem do sagrado é politizada. De facto, a oratória de Hitler continha elementos teológicos que demonstram um modernismo reaccionário, uma renúncia individual em prol da comunidade. Da mesma forma, defende Bernauer, a hermenêutica de si soviética apelava para uma confissão pública procurando a penalização dos actos contra o Partido. O projecto comunista de criação do homem novo implicava a renúncia às superstições religiosas mas, ao mesmo tempo, ocorria uma conversão, existindo, assim, uma sobreposição entre a expressão penitencial e a confissão política, numa tecnologia de si que dava primazia à cultura colectiva.

No sentido foucaultiano, a prática da *parrêsia* seria uma forma de resistência levando, não a uma apatia mas a um activismo pessimista, uma auto-negação das formas de governamentalidade, uma auto-negação das identidades, quer no domínio da sexualidade, quer no da comunidade, formando uma atitude crítica como introdução a uma vida não fascista.

REFERÊNCIAS:

- BERNAUER, James, "Confessions of the soul: Foucault and theological culture" in *Philosophy Social Criticism*, 2005 31: 557.
- BERNAUER, James; Rasmussen, David (ed.) (1987) *The Final Foucault*, London, The Mit Press, 1987.
- BROWN, Peter, (1989) «Antiguidade tardia» in Ariès, Phillippe, Duby, Georges, (org.) *História da Vida Privada, vol 1, Afrontamento*.
- _____ (1988) *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press.
- DUDLEY, Donald, R., (1937) *A History of Cynicism – From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London Methuen & Co. LTD.
- FERREIRA, Vítor Sérgio (2008) *Marcas que demarcam. Tatuagem, body piercing e culturas juvenis*. Ed 70.
- FOUCAULT, Michel, (1994) *Dits et écrits (1980-1988)*, vol IV, Gallimard.
- _____ (2001a) *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001.
- _____ (1984) *Historie de la sexualité, vol 2, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- _____ (1999) *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Gallimard.
- _____ (2001b) *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard/Seuil.
- _____ (2009) *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard/Seuil.
- _____ (2004) *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil.
- _____ (1997) *The Politics of Truth, USA*, Semiotext(e).
- GOULET-CAZE, Marie-Odile (2001) *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 2^o ed.
- GOULET-CAZE, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht (orgs.) (2007) *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, S. Paulo, Ed. Loyola.
- HADOT, Pierre (2002) *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- LAËRCE, Diogène (1965) *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome II, Paris, GF-Flammarion.
- SÉNECA, Lúcio Aneu (1991) *Cartas a Lucílio*, Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROUSSELLE, Aline (1988) *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford, Basil Blackwell.