



Andrea Maria Mello

**Arte política, cosmopolitismo e militância filosófica:
uma inquietante articulação entre Sócrates, Diógenes e
Foucault**

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Luisa Severo Buarque de
Holanda

Rio de Janeiro,
Maio de 2021



Andrea Maria Mello

**Arte política, cosmopolitismo e militância filosófica:
uma inquietante articulação entre Sócrates, Diógenes e
Foucault**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Luisa Severo Buarque de Holanda

Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Marcelo Norberto

Coorientador
CCE– PUC-Rio

Prof. Diego dos Santos Reis

Universidade Federal da Paraíba - UFPB

Prof. Tito Marques Palmeiro

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPGF/UERJ

Prof. Gustavo Gadelha da Costa Chataignier

Departamento de Comunicação Social – PUC-RIO

Prof.^a Julia Naidin

Pesquisadora Autônoma

Rio de Janeiro, 20 de maio de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Andrea Maria Mello

Graduou-se em Filosofia (licenciatura e bacharelado) pela UFRJ, tendo obtido o mestrado pela mesma instituição. Foi Investigadora estagiária em formação avançada na Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares e a Globalização da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL). Membro convidado do Círculo de Cipião (Academia de Investigadores - CLEPUL/ULisboa).

Ficha Catalográfica

Mello, Andrea Maria

Arte política, cosmopolitismo e militância filosófica: uma inquietante articulação entre Sócrates, Diógenes e Foucault /Andrea Maria Mello; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2021.

234 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Arte política. 3. Ética. 4. Modo de vida. 5. Resistência. 6. Transgressão. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

*Dedico este trabalho a
Maria Ana Rosa e Waldecir Martins Mello (in memoriam)
meus amados genitores.*

Agradecimentos

Agradeço especialmente a mim mesma por tamanha insurgência frente aos inúmeros obstáculos impostos ao meu caminhar acadêmico, frutos do golpe de estado e dos abusos de poder exercidos em Pindorama, minha terra querida que ainda segue vilipendiada. Ao Luiz Carlos Persy por seu apoio incondicional. Agradeço pela generosidade da minha orientadora Prof.^a Dr.^a Luisa Buarque, ao Prof. Dr. Marcelo Norberto, meu estimado Coorientador; aos professores Gustavo Chataignier e Tito Marques Palmeiro. Aos meus caros companheiros e amigos, em especial: Diego Reis, Julia Naidin, Carlos Eduardo Vaz Fernandes (Cadu), Geisa Freitas, Rachele Pia Lotti, Uriel Massalves de Souza do Nascimento, Felipe Gall, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. A Edna Mesquita Sampaio pelas orientações atenciosas e generosa paciência. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001 – e da PUC-Rio.

Resumo

Mello, Andrea Maria; Buarque de Holanda, Luisa Severo. **Arte política, cosmopolitismo e militância filosófica**: uma inquietante articulação entre Sócrates, Diógenes e Foucault. Rio de Janeiro, 2021, 208p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem como objeto de estudo a atividade filosófica exercida como uma atividade inerentemente política. Ela busca mostrar que a partir da proposta da arte política socrática (tal como é descrita por Platão) nos diálogos *Górgias* e *Apologia de Sócrates*, a ética assume uma relação intrínseca com a política e demanda um modo de vida no qual os exercícios de poder no âmbito privado e no âmbito público sejam indissociáveis. Nessa proposta há uma rejeição veemente à *pleonexia* política. A partir dessa compreensão, depreende-se que o movimento filosófico cínico que surgiu na Grécia entre os séc. V e IV a.C., que foi amplamente reconhecido como herdeiro da tradição socrática, também herdou a sua arte política. O regime da resistência, da frugalidade e dos poucos haveres são alguns dos pontos que o conectam a essa herança. Contudo, o cínico criou uma nova rotina radical, uma prática de resistência e transgressão que difere da proposta socrático-platônica. Destarte, a partir dessa inflexão, considera-se que houve uma radicalização da politização socrática que é materializada no cosmopolitismo de Diógenes (principal filósofo cínico analisado neste trabalho). A proposta cosmopolita cínica, essa que julgo herdeira da verdadeira arte política socrática, e da qual acredito ter encontrado as principais características nos dois diálogos platônicos aludidos, foi indispensável à problematização do filósofo francês Michel Foucault acerca da relação do sujeito com a verdade, os modos de sujeição identitária e os modos dominantes de subjetivação. Ademais, foi fundamental para o debate contemporâneo movido pelo filósofo francês a respeito da “militância filosófica”, que por Foucault foi qualificada como a mais nobre e mais elevada das políticas, como um chamamento à crítica e à transformação do mundo, principalmente quando interpela as verdades das leis positivas e seus vínculos, como: a família e o Estado, as diferenças de gênero, as diferenças entre livres e escravos e entre fronteiras territoriais.

Palavras-chave

Filosofia; Arte política; Ética; Modo de vida; Resistência; Transgressão.

Résumé

Mello, Andrea Maria; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Conseiller). **Art politique, cosmopolitisme et militantisme philosophique**: une articulation troublante entre Socrate, Diogène et Foucault. Rio de Janeiro, 2021, 208p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette thèse a pour objet d'étude l'activité philosophique exercée comme activité intrinsèquement politique. Elle cherche à montrer que sur la base de la proposition de l'art politique socratique (tel que décrit par Platon) dans les dialogues Gorgias Apologie et Socrate, l'éthique suppose une relation intrinsèque avec la politique et exige un mode de vie dans lequel les exercices du pouvoir en privé et en public sont inextricablement liés. Dans cette proposition, il y a un rejet véhément de la pléonexie politique. De cette compréhension, il apparaît que le mouvement philosophique cynique qui a émergé en Grèce entre les siècles V et IV a.C., qui était largement reconnu comme héritier de la tradition socratique, a également hérité de son art politique. Le régime de résistance, la frugalité et le peu de possessions sont quelques-uns des points qui le relient à cet héritage. Cependant, le cynique a créé une nouvelle routine radicale, une pratique de résistance et de transgression qui diffère de la proposition socratique-platonicienne. Ainsi, à partir de cette inflexion, on considère qu'il y a eu une radicalisation de la politisation socratique qui se matérialise dans le cosmopolitisme de Diogène (principal philosophe cynique analysé dans cet ouvrage). La proposition cosmopolite cynique, que je crois héritière du véritable art politique socratique, et dont je crois avoir trouvé les principales caractéristiques dans les deux dialogues platoniciens auxquels on a fait allusion, était indispensable à la problématisation du philosophe français Michel Foucault sur le rapport du sujet à la vérité, les modes de sujétion identitaire et les modes dominants de subjectivation. De plus, il était fondamental dans le débat contemporain animé par le philosophe français sur le "militantisme philosophique", que Foucault a qualifié de politique la plus noble et la plus élevée, comme un appel à la critique et à la transformation du monde, surtout quand il conteste les vérités des lois positives et leurs liens, telles que: la famille et l'État, les différences de genre, les différences entre libres et esclaves et entre les frontières territoriales.

Mots clés:

Philosophie; Art politique; Éthique; Mode de vie; Résistance; Transgression.

Sumário

Introdução	14
CAP I - Sócrates e a arte política.....	19
1.1 Introdução ao diálogo <i>Górgias</i>	19
1.2 Um Sócrates apolítico	24
1.3 O paradoxo de Hannah Arendt.....	28
1.4 A arte política socrática	40
1.5 Leituras políticas do Sócrates platônico	43
1.6 Uma nova <i>Apologia</i>	47
1.7 <i>A República</i> : Outra controvérsia, política, apolítica ou antipolítica?	57
1.8 Antilogias	60
1.9 Cronos e Prometeu	63
1.10 A natureza do estado de guerra e violência	69
1.11 Breve conclusão.....	75
CAP. II – O cosmopolitismo do cínico	77
2.1 O prelúdio	77
2.2 O problema das fontes disponíveis	90
2.3 Principais características do cinismo antigo	92
2.4 Os primevos	95
2.4.1 Antístenes.....	95
2.4.2 Diógenes de Sínope	101
2.4.3 O Exílio.....	103
2.4.4 Crates	105
2.4.5 Hiparquia	108
2.5 <i>Portrait</i> das principais noções cínicas	109
2.5.1 <i>Tikhé</i> (Fortuna)	109

2.5.2 <i>Pónos</i> (trabalho) e <i>Áskesis</i> (Treinamento)	112
2.5.3 <i>Autárkeia</i> (Autossuficiência)	122
2.6 <i>Parresia</i>	123
2.6.1 <i>Parresia</i> do Sócrates platônico	124
2.6.2 <i>Parresia</i> Cínica	128
2.7 O Dizer-a-verdade e a Atitude filosófica	130
2.8 Desfigurar/Alterar/Mudar a Moeda	135
2.8.1 Aspecto filosófico	138
2.8.2 Aspecto pedagógico	139
2.8.3 Aspecto político	145
2.8.4 Aspecto econômico	154
2.9 A cidade cosmopolita	157
2.10 Exercício de cidadania	160
2.11 Diógenes e Sócrates: proximidades e afastamentos	167
CAP. III – Foucault e a militância filosófica	175
3.1 Prólogo.....	175
3.2 Foucault e a modernidade.....	175
3.3 Crítica e Governamentalidade	183
3.4 A Dissidência	187
3.5 Coragem da Verdade	197
3.6 Coragem da verdade “cínica”	205
3.7 Foucault e Nietzsche: os intempestivos.....	207
3.8 “Alterar a moeda” e a transvaloração dos valores	210
3.9 Cuidados de si, dos outros, da política, da verdade, do mundo = militância filosófica	215
Conclusão: diagnosticar o presente	219
Epílogo	223

Referências	224
-------------------	-----

“A alguém que lhe declarou: ‘Não tenho inclinação para a filosofia’. Diógenes disse: ‘Porque vives, se não cuidas de viver bem?’” (D.L. VI [65])

Introdução

Sócrates, sem dúvida, está entre os filósofos mais importantes da história da filosofia europeia. Mesmo que não tenha deixado um legado escrito de sua autoria, ele tem grande destaque na literatura filosófica através das obras de pelo menos três relevantes autores da Antiguidade: Platão¹, Xenofonte² e Aristófanes³. Além destes, temos uma espécie de outra legião de herdeiros denominados “socráticos menores⁴”, dentre os quais fulgura o cínico Diógenes de Sínope, o “Sócrates louco⁵” de Platão. Destaca-se ainda o livro II do corpus laerciano, composto no início do século III d.c.⁶, no qual se encontram diversos comentários feitos por vários autores acerca de Sócrates. É marcante, tanto nos herdeiros quanto nos testemunhos, a unanimidade em descrever a forma como Sócrates viveu. Uma vida sempre pautada em poucos haveres, no domínio corporal acompanhado por um domínio das paixões⁷. O soldado corajoso de caráter inabalável⁸ que pratica a virtude⁹, o homem das indagações irônicas¹⁰ sempre a perscrutar a ignorância alheia, também são características balizadas por aqueles que se referem à personalidade socrática. Outra particularidade a ressaltar é a rejeição socrática à política institucional ateniense. Trata-se, neste caso, do Sócrates platônico dos

¹ As duas obras platônicas que utilizaremos como fios condutores desta tese são: PLATÃO, *Apologia*, introdução, tradução do grego e notas: André Malta. L&PM pocket: Porto Alegre, 2008 e PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

² XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: ECH, 2009. XENOFONTE *Banquete e Apologia de Sócrates* Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: ECH, 2008.

³ ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

⁴ “As três escolas originárias de Sócrates, ao se transformarem, dariam nascimento às três grandes escolas pós-aristotélicas: os cínicos são os precursores dos estoicos; os cirenaicos, dos epicuristas; os megáricos, dos cétricos.” BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 42.

⁵ “Alguém perguntou: que espécie de homem pensas que Diógenes é? A resposta de Platão foi: ‘um Sócrates demente’.” D.L. VI (54).

⁶ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008, p. 5.

⁷ GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L’Ascese Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 2001, p. 116-130. Cf.: PLATÃO, *O Banquete*, Tradução notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009, 219c-d. Veja também: ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, (verso 362) e Xenofonte, 2009, 1, 2-7.

⁸ D.L. II (22).

⁹ GOULET-CAZÉ, 2001, p. 111, nota 66.

¹⁰ D.L. II (21).

diálogos *Apologia de Sócrates*¹¹ e *Górgias*¹², que nos serviram de fonte para investigar essa rejeição, visto que essa peculiaridade da personagem de Platão, que afasta a filosofia da política, foi o impulso inicial para a pesquisa empreendida ao longo desta tese.

Na *Apologia*, como se sabe, está retratado o julgamento de Sócrates pelo tribunal de Atenas. O filósofo é acusado de renegar os deuses da cidade e de desvirtuar os jovens atenienses com suas indagações em relação ao modo ou gênero de vida que estão adotando. Sócrates é descrito como aquele que vive na praça interpelando as pessoas e as insuflando a cuidarem de si mesmas no sentido de se ocuparem da reflexão, da verdade e da alma ao invés de se inclinarem ao acúmulo de dinheiro, honra e fama, e de se preocuparem em possuir sempre mais (*Apologia* 29d7-29e1). Nesse mesmo diálogo, Sócrates atribui seu afastamento da “política oficial pública” ao seu *daimónion*, uma espécie de voz que o acautela, que sempre o aconselhou a não entrar nas disputas políticas (*Apologia* 31c-d), por correr sério risco de aniquilamento.

No *Górgias*, Sócrates reitera sua negativa em assuntos políticos (*Górg.* 473e7-474a5). Entretanto, nesse mesmo diálogo algo de inesperado acontece. Apesar de negar a participação política, Sócrates afirma ser um dos poucos, ou o único, a empreender a verdadeira arte política (*Górg.* 521d6-521e2). Como poderia alguém que peremptoriamente nega a vida política ser um dos poucos ou o único a empreender a arte política? Certamente é espantoso esse paradoxo criado pelo Sócrates platônico. Na tentativa de entendê-lo, e da mesma forma entender a discussão que gira em torno dessa afirmação polêmica, dedico o primeiro capítulo a investigar a “arte política socrática” que encontramos no *Górgias* (e talvez em menor medida, na *Apologia*, mas certamente esta é uma obra de suma importância para esta pesquisa). Procurarei expor as diversas posições contrastantes em torno de sua polêmica declaração, no intuito de fortalecer a nossa leitura, que vislumbra a recusa de Sócrates ao cargo “na política oficial ateniense” como afirmação da dimensão altamente política de sua atividade filosófica. A política que denominamos “oficial” da qual Sócrates se nega a participar era praticada nos tribunais, assembleias e entre os muitos (*hoi polloi*), reconhecidamente conduzida

¹¹ PLATÃO, *Apologia, Êutifron, Críton*. Introdução, tradução do grego e notas: André Malta. L&PM pocket: Porto Alegre, 2008.

¹² PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

pela adulação e o agrado e pouco preocupada com a verdade. O que percebemos de inusitado na proposta socrática é a transformação da atividade filosófica em uma atividade intrinsecamente política, que defende a vida filosófica como um modo de viver e de agir pelo bem comum, um modelo ético-crítico-político que se insurge contra todo e qualquer abuso de poder.

Posto isto, procuro dar relevância nessa investigação à proposta política socrática (circunscrita nos dois diálogos citados) como exigência de uma relação intrínseca entre a ética e a política nos exercícios de poder. Que a política seja a arte de tornar as pessoas melhores no intuito de combater a *pleonexia*¹³ que afeta ambas as esferas da vida, a pública e a privada. O cuidado de si que aparece na *Apologia* torna-se o “moscardo” filosófico que coloca em xeque o próprio modo de vida daqueles que se propõem a ocupar um lugar na política; assim, o cuidado de si torna-se condição primordial para o bem governar e requisita uma homologia entre o pensar, o dizer e o falar em ambas as esferas da vida. Desse modo, postulamos que o cuidado de si desdobra um cuidado político que, por sua vez, desdobra um cuidado com a verdade.

O assunto do cuidado de si, como não poderia deixar de ser, remonta à leitura que Michel Foucault faz de certos aspectos da atividade filosófica na antiguidade grega. Por tal razão, o segundo capítulo desta tese relaciona-se a certas questões éticas propostas por Foucault, nas quais o filósofo francês delineou uma distinção entre duas noções advindas da Antiguidade: o *cuidado de si* e o *conhece-te a ti mesmo*¹⁴. O princípio do cuidado exige uma apropriação diferente do conhecimento. Só será útil aquele conhecimento que ajude na modificação de nossa maneira de ser. Acredito que, ao estudar o cinismo antigo no curso de 1984¹⁵, Foucault considera que o cínico (o principal filósofo cínico analisado neste trabalho

¹³ “Pleonexia significa, em termos muito esquemáticos, uma concepção da natureza originária, profunda e imutável do homem enquanto dominada pelo desejo de opressão recíproca, pelo impulso ilimitado a ‘ter mais’, em termos de poder, glória, riqueza e, portanto, de ‘senhorio’ – no lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens. A lei da pleonexia aplica-se tanto às relações entre grupos e indivíduo no interior de cada comunidade como àquelas entre as cidades (*póleis*)”. VEGETTI, M. *Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão*. Boletim CPA, Campinas, nº16, jul/dez, 2003. ISSN: 1677-8693.

¹⁴ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, 2004, p. 19.

¹⁵ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

é Diógenes de Sínope¹⁶) manifesta o *cuidado de si* na medida em que esta última noção diz respeito às relações entre política e ética. Com isso, desdobram-se problemas a respeito das relações entre política e verdade, sobretudo na medida em que se abre um espaço para repensar uma política da verdade. Considero que Foucault fez uma leitura do *cuidado de si* “cínico” como um tipo de politização filosófica que articula um modo de vida radical, tencionando ainda mais a homologia entre o pensar, o dizer e o falar em ambas as esferas da vida, e reivindicando assim uma modificação radical de nós mesmos e do mundo. Dessa maneira, segundo Foucault o cínico clama por um mundo outro, uma vida outra¹⁷. Num segundo momento do mesmo capítulo, a partir da leitura que Foucault fez da proposta cosmopolita cínica, mostro como essa proposta é desafiadora e radical às excrescências do poder, como a prática filosófica cínica é transgressora das fronteiras do público e do privado¹⁸, pois tem o intuito de desconstruir preconceitos e hipocrisias, e de erigir uma crítica feroz aos valores que representam um cortejo de alienações perigosas que se transformam numa *pleonexia*. À vista dessa leitura foucaultiana do cuidado de si e do cosmopolitismo cínico, e salvaguardadas as proximidades e afastamentos entre a filosofia platônica e o cinismo, identificamos a herança cínica alinhada à arte política socrática, tal como circunscrita no *Górgias* e na *Apologia*.

No terceiro capítulo, busco mostrar como os estudos contemporâneos de Foucault, quando tratam da atitude crítica, da governamentalidade e das contracondutas (e das possibilidades de insurgência frente aos abusos de poder) remontam à atividade socrática do cuidado de si, exercida na *Apologia*, e também à verdadeira arte política que aparece no diálogo *Górgias* e que age como dissidência a um dispositivo político *pleonético*, exigindo assim uma relação indissociável da ética com a política em prol do cuidado com a verdade e com a vida¹⁹. É essa proposta exigente que designamos ao final desse capítulo como “militância filosófica”.

¹⁶ Diógenes nasceu provavelmente entre 410/404 a.C. em Sínope, no Mar Negro, e faleceu na altura da 113ª Olimpíada - ou seja, entre 324/321 a.C. - quando ele deveria estar chegando aos noventa anos (D.L. VI (76).

¹⁷ FOUCAULT, M. 2011, p. 314.

¹⁸ KENNEDY, K. *The ethics and tactics of resistance*. Rhetoric Review, v. 18, n. 1, p. 26-45, outono 1999, p. 42.

¹⁹ “Essa relação entre cuidado da verdade e cuidado da vida – que Foucault identificava na filosofia socrática - e sua crítica da política ateniense não deixa de ser a apresentação vertical do próprio modo como Foucault pensava a política institucional, pelo menos a partir do final dos anos de 1970

Nesta pesquisa, trabalharei com recortes variados de referências, autores/comentadores, épocas; porém, procurarei mostrar que essas escolhas não são em nada aleatórias. Com este trabalho, busco dar relevo a uma trajetória inquietante da atividade filosófica que se quer envolvida de modo específico com a política.

e início dos anos 1980, ainda que o contexto e as formas de problematização sejam bem diferentes”. CANDIOTTO, C. *Ética e Política em Michel Foucault*. Trans/Form/Ação, Marília: v. 33, n. 2, 2010, p. 168.

CAP I - Sócrates e a arte política

1.1 Introdução ao diálogo *Górgias*

Certa tradição de comentadores²⁰ afirma que o *Górgias* estaria entre os diálogos da juventude e os diálogos intermediários de Platão; ele seria um diálogo de “transição²¹”, pois abarca, do ponto de vista estilístico, certas características pertencentes aos diálogos da juventude, e do ponto de vista conceitual características dos diálogos intermediários²².

Para além das questões de classificação temporal e estilística do diálogo, o *Górgias* apresenta uma característica peculiar. Num único diálogo Sócrates passa de um otimismo em relação ao caráter dos homens e uma crença na liberdade, para um pessimismo caracterizado pela perda da fé na transformação ética dos homens²³ e nas possibilidades da filosofia²⁴, devido ao fracasso do diálogo socrático, uma vez que ele não consegue persuadir seus interlocutores. Nesse sentido, a paixão expressa no *Górgias* é analisada por alguns comentadores como a manifestação de uma crise pessoal ou um “conflito psicológico” do próprio Platão. C. Kahn²⁵, M. Canto-Sperber²⁶ e Cornford²⁷, por exemplo, asseguram que o *Górgias* representa o conflito psicológico individual de uma decisão de vida particular de Platão, de uma escolha entre a carreira política e a adesão à filosofia²⁸. Segundo essa interpretação, Sócrates seria a personificação desse estado emocional platônico. Por isso, Henry

²⁰ Cf. a esse respeito o comentário de Dodds em PLATO. *Górgias. A revised text with introduction and commentary* by E. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1990, mas também LUTOSLAWSKI, 1897 e ainda KLOSKO, 1983.

²¹ A divisão mais difundida dos diálogos platônicos também corrobora com esta afirmação. Diálogos considerados da juventude de Platão: *Apologia, Ion, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lísias, Cármide, Eutifrón*. Diálogos de transição: *Górgias, Menón, Eutídemo, Hípias Menor e Maior, Crátilo, Menexeno*. Diálogos da maturidade: *Banquete, Fedon, República, Fedro*. Diálogos da velhice: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Crítias, Leis, Epínomis*. Cf. INIGO, 1985, especialmente pp. 51-52.

²² DODDS, 1990, p. 18-19.

²³ CORNFORD, 1974.

²⁴ DODDS, 1945, p.16-25. Veja também: BRADLEY-LEWIS, 1998, p.331-349; GOULD, 1955; VLASTOS, 1967, p.454-460; KLOSKO, 2007.

²⁵ KAHN, 1983, p. 75-121.

²⁶ Cf.o comentário de Sperber em: PLATON. *Górgias*. Introduction, traduction et notes par M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

²⁷ CORNFORD, 1974.

²⁸ DODDS, 1990.

Joly²⁹, afirma que o *Górgias* seria uma nova *Apologia de Sócrates*, uma afirmação que será retomada mais adiante. De fato, como veremos, os dois diálogos possuem diversos pontos de contato e podem complementar-se mutuamente.

Entretanto, há uma elaboração filosófica fundamental levada a cabo pelo *Górgias* que extrapola o âmbito da decisão pessoal. Platão trata ali de um embate que parece ter sido fundamental para a singularização dos *modos ou gêneros de vida*, e a defesa da vida filosófica como um modo de viver e de agir pelo bem comum. No *Górgias* está em jogo e posto à prova qual o melhor modo de vida³⁰ para a comunidade humana.

Sóc: Κάλικες, não julgues que devas brincar comigo, nem venhas com respostas contrárias a tuas opiniões, tampouco acolhas as minhas palavras como se fossem brincadeira! Pois vês que nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade: se é a vida a que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia, e em que medida se diferem uma e outra. Portanto, o melhor seja talvez distingui-las, como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se trata de duas formas de vida, investigar em que elas diferem e qual delas deve ser vivida. Talvez ainda não compreendas o que digo^{31 32}.

O subtítulo do diálogo “sobre a retórica” (*perì retorikês*) indica de fato um tema amplamente tratado naquele contexto. Porém, apesar de o diálogo ter como “tema central” a retórica, ele traz à tona, como se nota na passagem supracitada, uma investigação crucial: a distinção entre os gêneros de vida. Poderíamos dizer

²⁹“Que le *Górgias* soit une deuxième *Apologie*, la chose est certaine d’après les circonstances que motivèrent, dans l’actualité d’alors, la rédaction et la publication du dialogue”. JOLY, H. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin, 2001[1974] p. 303.

³⁰ Cf. JOLY, 1955, p. 69.

³¹ ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἶον δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχῃς παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου, μήτ' αὖ τὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος· ὁρᾷς γὰρ ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὅντινα χρῆ τρόπον ζῆν, πότερον ἐπὶ ὃν σὺ παρακαλεῖς ἐμέ, τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα πράττοντα, λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον ὃν ὑμεῖς νῦν πολιτεύεσθε, ἢ [ἐπὶ] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τί ποτ' ἐστὶν οὗτος ἐκείνου διαφέρων. ἴσως οὖν βέλτιστόν ἐστιν, ὡς ἄρτι ἐγὼ ἐπεχείρησα, διαίρεσθαι, διελομένους δὲ καὶ ὁμολογήσαντας ἀλλήλοις, εἰ ἔστιν τοῦτο διττὸ τῷ βίῳ, σκέψασθαι τί τε διαφέρειτον ἀλλήλοιν καὶ ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν. ἴσως οὖν οὐπω οἴσθα τί λέγω. (*Górgias*. 500b6 – 500d2)

³² PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. Essa será a tradução utilizada nesta tese.

que a discussão sobre os “gêneros ou modos de vida” seria a fio condutor do diálogo. Sócrates, ao refletir e discutir sobre as expectativas de satisfação individual, desloca a questão para uma discussão ética sobre a política e sobre a vida. Sócrates interliga o prazer, a temperança, a justiça, a felicidade e converge o diálogo para um ponto específico: o “como devemos viver”, que vai apresentar uma direta ressonância política. Sócrates afirma não ser um político (473e), o que não é surpreendente.

Sóc: Ó Polo, *não sou um político*, e no ano passado, quando minha tribo exercia a pritania e cabia a mim [presidir] a votação, prestei-me ao ridículo e não sabia como [proceder à] votação. Não me peças agora para contar os votos dos presentes, mas se não tens melhor argumento do que este, permita o que me cabe, e experimenta a refutação tal como eu acredito que ela deva ser.³³

A vida filosófica é regida pelo *dialégesthai* que examina uma a uma as opiniões em vista da verdade, e a vida política é regida pela *retoriké* que mor das vezes são discursos eloquentes alimentados pelos rétores adutores e pela demagogia dos políticos:

Soc: Pois percebo que, quando a cidade surpreende alguns desses políticos cometendo injustiça, eles se enfurecem e se queixam da sorte terrível que sofrem. Eis o seu contra-argumento: que eles depois de terem realizado inúmeros bens à cidade, são por ela arruinados. É uma completa mentira, pois jamais um líder da cidade seria arruinado injustamente pela própria cidade da qual é líder. É provável que tanto os políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos.³⁴

Através de Sócrates, Platão constrói uma crítica clara e direcionada à maneira de exercer a política em Atenas, que é caracterizada pela forma como Temístocles, Címon e Péricles conduziram a cidade sem justiça e temperança, empanturrando os cidadãos de “futilidades”. E quando não havia mais como

³³ {ΣΩ.} Ὡ Πῶλε, οὐκ εἰμὶ τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλευεῖν λαχὼν, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπιψηφίζειν τοὺς παρόντας, ἀλλ' εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασσαι τοῦ ἐλέγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι.. (Górg. 473e7-474a5)

³⁴ ὅταν ἡ πόλις τινὰ τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν μεταχειρίζεται ὥς ἀδικοῦντα, ἀγανακτοῦντων καὶ σχετλια-ζόντων ὥς δεινὰ πάσχουσι· πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τὴν πόλιν πεποιηκότες ἄρα ἀδίκως ὑπ' αὐτῆς ἀπόλλυνται, ὥς ὁ τούτων λόγος. τὸ δὲ ὅλον ψεῦδος ἐστίν· προστάτης γὰρ πόλεως οὐδ' ἂν εἷς ποτε ἀδίκως ἀπόλοιτο ὑπ' αὐτῆς τῆς πόλεως ἧς προστατεῖ. κινδυνεύει γὰρ ταῦτόν εἶναι, ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιοῦνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί. καὶ γὰρ οἱ σοφισταί (Górg. 519b4-519c3)

empanturrá-los, suscitaram a fúria daqueles que inicialmente os consideravam benfeitores. A questão latente que acarretou divergências entre os comentadores é que, apesar de negar ser um político, Sócrates também afirma ser um dos poucos, senão o único praticante da “verdadeira arte política” (*Górgias*521d6-521e2) – essa é uma passagem do diálogo a que iremos nos reportar, citar e repetir ao longo dessa tese:

“Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu -, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando o deleite, mas o supremo bem e não o que é mais aprazível, e visto que não desejo fazer ‘essas sutilezas’ aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal”.³⁵

Temos aí um paradoxo que motivou interpretações divergentes. Não podemos negar que Platão ressalta tanto nessa passagem supracitada do *Górgias* quanto na *Apologia*³⁶ (32b1-32c3) que Sócrates não é um político e que nunca houvera procurado disputar o poder institucional nem ocupar-se dos cargos e ofícios públicos, mesmo que se tenha envolvido ou tenha sido envolvido numa situação política complicada, como a ocorrida na batalha das Arginusas.

Sóc: Eu, Atenienses, não ocupei jamais nenhum outro posto na cidade – só fui conselheiro. E coincidiu de nossa tribo, a Antióquida, estar na presidência quando vocês decidiram julgar em bloco os dez generais que não fizeram o resgate na batalha naval, de maneira ilegal, como pareceu a todos vocês tempos depois. Só eu, então, entre os presidentes me opus a que vocês fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores já estivessem preparados para me indiciar e prender – e vocês incentivassem e gritassem – pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte.³⁷

³⁵ {ΣΩ.} Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐδὲ λέγων ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἔξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. *Górg.* 521d6-521e2

³⁶ PLATÃO, *Apologia, Éutifron, Crítion*. Introd., tradução do grego e notas: André Malta. L&PM pocket: Porto Alegre, 2008. Esta será a tradução utilizada na tese.

³⁷ ἐγὼ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἄλλην μὲν ἀρχὴν οὐδεμίαν ὥποτε ἦρξα ἐν τῇ πόλει, ἐβούλευσα δέ· καὶ ἔτυχεν ἡμῶν ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς πρυτανεύουσα ὅτε ὑμεῖς τοὺς δέκα στρατηγοὺς τοὺς οὐκ ἀνελομένους τοὺς ἐκ τῆς ναυμαχίας ἐβουλεύεσθε ἀθρόους κρίνειν, παρανόμως, ὥς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν. τότε ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην· καὶ ἐτοιμῶν ὄντων ἐνδεικνύναι με καὶ ἀπάγειν τῶν ρητόρων, καὶ

Nesta situação, um certo número de generais deixou de recolher os corpos após a batalha, e Sócrates foi o único a contrariar o julgamento coletivo dos comandantes, enfrentando assim o risco de morte, a fúria do povo e a vontade de alguns políticos; além dessa, outra de suas desobediências foi recusar-se a prender Leon de Salamina, rejeitando as ordens recebidas. (*Apologia* 32d).

Sóc: Mas depois veio a oligarquia, foi a vez de os Trinta mandarem chamar logo a mim, e a mais quatro, à Rotunda, determinando que trouxéssemos de Salamina o salamínio Leon, para que morresse. E coisas assim eles determinaram muitas vezes a muitos outros, no desejo de abarrotar de culpas o maior número possível de pessoas. Eu, no entanto, não por palavras, mas por atos, também dessa vez mostrei que com a morte me preocupo (se não fosse algo um pouco grosseiro de se dizer...) nem um pouco, enquanto que com não efetuar nada injusto e ímpio, com isso me preocupo totalmente. Pois a mim aquele governo, por mais violento que fosse, não atordoou o bastante a ponto de me fazer efetuar algo injusto: depois que saímos da Rotunda, os outros quatro partiram na direção de Salamina e trouxeram Leon, enquanto eu, me afastando, parti na direção de casa...E teria talvez morrido por causa disso, se o governo não tivesse sido rapidamente dissolvido. Também desses fatos vocês terão muitas testemunhas.³⁸

Temos tanto no *Górgias* quanto na *Apologia* uma série de passagens que deixam transparecer um cuidado especial que Sócrates consagra à *polis*, tais como:

Pois é isso – fiquem sabendo- que o deus me ordena, e eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que meu serviço ao deus! Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da alma, a fim de ser a melhor possível -, e vou dizendo

ὑμῶν κελεύοντων καὶ βοῶντων, μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ᾧ μιν μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον. *Apologia*³⁷ 32b1-32c3.

³⁸ἐπειδὴ δὲ ὀλιγαρχία ἐγένετο, οἱ τριάκοντα αὖ μεταπεμψάμενοί με πέμπτον αὐτὸν εἰς τὴν θόλον προσέταξαν ἀγαγεῖν ἐκ Σαλαμῖνος Λέοντα τὸν Σαλαμῖνιον ἵνα ἀποθάνῃ, οἷα δὴ καὶ ἄλλοις ἐκείνοι πολλοῖς πολλὰ προσέταττον, βουλόμενοι ὥς πλείστους ἀναπλῆσαι αἰτιῶν. τότε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὅτι οὖν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει. ἐμὲ γὰρ ἐκείνη ἡ ἀρχὴ οὐκ ἐξέπληξεν, οὕτως ἰσχυρὰ οὖσα, ὥστε ἄδικόν τι ἐργάσασθαι, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐκ τῆς θόλου ἐξήλθομεν, οἱ μὲν τέτταρες ὄχοντο εἰς Σαλαμῖνα καὶ ἤγαγον Λέοντα, ἐγὼ δὲ ὥχόμην ἀπιὼν οἴκαδε. καὶ ἴσως ἂν διὰ ταῦτα ἀπέθανον, εἰ μὴ ἡ ἀρχὴ διὰ ταχέων κατελύθη. καὶ τούτων ὑμῖν ἔσονται πολλοὶ μάρτυρες. *Apologia* 32c5-32d9

que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos ou privados.³⁹

No *Górgias*, Sócrates define qual o melhor modo de cuidar da cidade e dos cidadãos;

Soc: Não devemos, então, tentar cuidar da cidade e dos cidadãos de modo a tornar os próprios cidadãos melhores ao máximo? Pois, como descobrimos na discussão anterior, sem isso nenhuma vantagem há em oferecer-lhes qualquer benfeitoria, se não for belo e bom o pensamento de quem intenta adquirir grande soma de dinheiro, ou o domínio sobre os outros, ou qualquer outro poder. Afirmemos que é isso o que sucede? Cal: Absolutamente, se assim te for mais aprazível.⁴⁰

Por fim, no *Górgias* essa preocupação culmina com a referida afirmação socrática de que ele é o único a tentar a verdadeira política em toda a cidade ateniense. Vejamos rapidamente como se organizam alguns importantes comentários críticos sobre essa questão.

1.2 Um Sócrates apolítico

Este grupo de comentadores que iremos expor entende a confirmação de Sócrates sobre empreender a verdadeira arte política como um dos mais notórios exemplos da *ironia socrática*. G.Vlastos⁴¹, denominou de “ironia complexa”, a postura de Sócrates no *Górgias*. O que Vlastos concebe como “ironia complexa” é esse composto de termos que possuem sentidos discordantes, ou seja, por um lado é verdadeiro e por outro falso. Como prova dessa ironia, o comentador aponta justamente para a contradição que emerge da declaração negativa de Sócrates de

³⁹ ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὥς τῆς ψυχῆς ὅπως ὥς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι ‘Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία. *Apologia* 30a5-30b6.

⁴⁰ {ΣΩ.} Ἄρ’ οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὥς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου, ὥς ἐν τοῖς ἐμ-προσθεν ἠύρισκομεν, οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ κάγαθὴ ἡ διάνοια ἢ τῶν μελλόντων ἢ χρημάτων πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχὴν τινων ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν. φῶμεν οὕτως ἔχειν; {ΚΑΛ.} Πάνυ γε, εἴ σοι ἥδιον. *Górg.* 513e5-514a4.

⁴¹ VLASTOS, 1992.

participação política, e a afirmação socrática que sustenta ser ele um dos poucos, senão o único homem a praticar a verdadeira *tékhne* política.

A *ironia* é um dos principais e mais famosos *tópoi* dos estudos socráticos. A concepção de “ironia complexa” de Vlastos seria um exemplo da desvalorização do conteúdo político do *Górgias*. Segundo a interpretação de Vlastos, quando Sócrates diz ser um político essa é uma tomada de posição “irônica”, que pretende de maneira dissimulada somente expor a hipocrisia dos políticos oficiais, parece mais sensato assumir o caráter apolítico de toda a atividade refutativa de Sócrates, ainda que este último afirme o contrário no contexto de *Górgias* (521d). Vlastos acaba por destituir a declaração de Sócrates do valor que ela poderia assumir e qualifica Sócrates como um filósofo moral.⁴² Porém, a razão pela qual Vlastos anula a declaração de que Sócrates é um político talvez deva ser compreendida sob a perspectiva de um preconceito generalizado, de que a política deve ser exercida exclusivamente no domínio das instituições⁴³.

Autores como C. Araújo⁴⁴ e L. Strauss⁴⁵ concordam com Vlastos e endossam a ideia de que a declaração socrática é uma ironia. C. Araújo corrobora a concepção de ironia complexa de Vlastos e afirma que Sócrates é malfadado em seu intento e não persuade nenhum de seus interlocutores. A ironia socrática recusa o “jogo do poder instituído”, e a prática socrática seria um jogo auto-destrutivo, pois entra em conflito com o *modus operandi* cidadão sem conseguir sustentar suas afirmações; ele aniquila suas chances de “politização” no azáfama que se instala entre o filósofo, o povo de Atenas e os rétores; Sócrates embarca numa espécie de *hybris* heroica sem qualquer vestígio revolucionário. Leo Strauss sustenta que a verdadeira *tékhne* política socrática é a aptidão para a vida contemplativa. No escopo da interpretação de Strauss está a tese de que a filosofia política platônica julga como insolúvel e irreconciliável a relação entre a cidade e a filosofia; a verdadeira vocação do filósofo é a “pura contemplação do ser”. Magalhães-Vilhena⁴⁶ e M. Canto-Sperber⁴⁷ defendem que Platão não teria ambição prática tanto na proposta política defendida no *Górgias* quanto na real implementação da cidade

⁴² VLASTOS, 1991.

⁴³ POPPER, 1947.

⁴⁴ ARAÚJO, 2008.

⁴⁵ STRAUSS, 1988.

⁴⁶ MAGALHÃES-VILHENA, 1952.

⁴⁷ Cf. a introdução de Sperber em: PLATON. *Górgias*. Introduction traduction et notes par M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

ideal da *República*; Leo Strauss⁴⁸, J. Annas⁴⁹ e R. Oliveira⁵⁰, também seguem na mesma esteira da depreciação de uma política efetiva. R. Oliveira diz que nas obras socráticas de Platão há a presença de alguns “temas políticos”, contudo não são políticos *stricto sensu*. Oliveira utiliza argumentos da *Apologia* (31c) e do *Górgias* (474b), e dá ênfase justamente às passagens nas quais Sócrates afirma a evasão da política institucional, e deixa sem demarcar que principalmente no *Górgias* (521d) Sócrates também declara ser um político. Entretanto, parece-nos reducionista a concepção de ironia, complexa ou não, que acaba por simplificar e atenuar a ponto de desacreditar a força singular que Sócrates expõe em seus pontos de vista através de uma ética e de um modo de vida extraordinários; através dos quais Sócrates instala sua questão da melhor *bíos*, a noção de vida, e a pergunta sobre a melhor vida no interior da discussão sobre a arte política⁵¹.

Há ainda um grupo de autores como C. Kahn⁵², de R. Mckin⁵³ e de J. Turner⁵⁴ que propõe uma interpretação um pouco deslocada dos autores citados anteriormente. Na opinião deles a atuação de Sócrates não é política, mas por outra razão, a saber, porque interpretaram o *Górgias* como se Platão houvesse criado dois planos de atuação, um lógico e outro dramático, e que a imbricação desses dois planos nos levaria a entender toda a complexidade das teses defendidas no *Górgias*. Então seria possível justificar como no *Górgias* essas teses tão fortes (plano dramático) não se sustentam porque o plano lógico é frágil (o que justificaria a dissidência no diálogo). De maneiras diferentes Kahn, Mckim e Turner (este último apesar de contestar os outros dois autores nas respectivas interpretações) tentam explicar o caráter paradoxal e extravagante da lógica e da ética do diálogo através dessa divisão dos planos dramático e lógico. Os três autores acima mencionados afirmam que a lógica do diálogo seria expressamente falha, e, além disso, que Platão teria plena consciência da fraqueza das proposições socráticas em vista das fortes implicações filosóficas que elas possuem, principalmente as éticas. Segundo estes

⁴⁸ STRAUSS, 1974.

⁴⁹ ANNAS, 1999.

⁵⁰ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Demiurgia e Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em filosofia da UFMG, 2006. (Tese de doutorado em Filosofia).

⁵¹ Veja também: MATIAS, GEORGE. *O lugar político do filósofo: estudo sobre atopia no Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em filosofia da UFMG, 2012.

⁵² KAHN, 1983, p. 75-121.

⁵³ MCKIM, R., 1998, p. 33-48.

⁵⁴ TURNER, 1993, p. 69-77.

autores, deveríamos compreender o *Górgias* tendo em vista as interações entre uma lógica expressamente insuficiente e a compensação que o plano dramático oferece para ela; no plano dramático, poderíamos ver as reais intenções de Platão na escrita do *Górgias*. Platão teria um objetivo determinado ao elaborar argumentos falaciosos num contexto tão grave, de afirmações tão fortes e ao mesmo tempo tão controversas e mal-fundadas.

Segundo Turner, no *Górgias* Sócrates enuncia teses que configuram um apelo à necessidade de harmonia entre *lógos* e *érgon*, para um esquema da congruência entre discurso e ação, Sócrates conclama um auto-reconhecimento da lacuna entre o que um indivíduo diz e faz, e enquanto ele procura propor um enfrentamento dessa desarmonia, seus interlocutores procuram estratégias para se safarem das contradições entre seus discursos e ações. Polo, por exemplo, se defende apelando aos discursos e ações normalmente partilhados pelos seus pares, reduzindo as teses socráticas à extravagância e excentricidade; o que Polo mostra é a fragilidade da tese de Sócrates perante o pragmatismo político e em todos os setores da vida, a falência mostra-se através de um ostensivo dissenso. O diálogo não chega a qualquer acordo e menos ainda consegue provar com razões “de ferro e adamantes” (509a1-2) as proposições éticas de Sócrates. Ele é caracterizado pelo não entendimento de Górgias, pelo sarcasmo de Polo e pela hostilidade de Cálicles aos discursos e ao modo de vida proposto por Sócrates. Essa contradição entre o que o diálogo diz e o que o diálogo faz fica evidente. Segundo o autor, as contradições de Sócrates e do próprio *Górgias* como um todo seriam dispostas para que os leitores da obra possam reconhecer as desarmonias entre seus discursos e ações e ter ciência da importância da harmonia entre *lógos* e *érgon*.

“Nós estamos agora em posição para retornar à estranheza de ler o *Górgias* de Platão. Eu procedi por meio de uma hipótese: que Platão está tentando fazer com seu leitor algo semelhante ao que Sócrates tenta fazer com seus interlocutores. Então, da mesma maneira que Sócrates deseja descobrir a lacuna entre os *lógoi* e os *érge* daqueles com os quais ele está conversando, de modo a convidá-los a iniciar a superação dessa lacuna por meio de seu explícito reconhecimento, Platão escreve com vistas a que nós, leitores do seu texto, possamos reconhecer a lacuna entre nossas próprias palavras e atos [...]. O gênio de Platão no *Górgias* reside no fato de que os “atos” do diálogo muito conscienciosamente excedem suas “palavras”. O diálogo proclama sua própria falha trocando o acordo entre Sócrates e Cálicles pelos floreios retóricos do primeiro e pelo silêncio do segundo. Os leitores do

diálogo são, portanto, convidados a se defrontarem internamente com o argumento; mas desde que reconheçamos isto, simplesmente criticar aqueles argumentos não é suficiente. Ao invés disso, nós devemos continuar a enfrentar a estranheza fundamental de uma obra escrita que permanece um passo adiante do seu leitor, convidando e produzindo um lugar para suas críticas⁵⁵”.

1.3 O paradoxo de Hannah Arendt

Hannah Arendt (2002) é a comentadora que fecha o nosso panteão de comentadores que defendem que Sócrates é apolítico. Hannah Arendt é uma intérprete intrigante e paradoxal, dentre outras razões por ter integrado o comentário dos diálogos platônicos ao seu próprio pensamento filosófico e político. Além disso ela terá nesta tese um lugar especial. Segundo a autora, Platão ao se empenhar para demonstrar à democracia ateniense que “a vida sem exame não vale a pena ser vivida” (*Apologia* 38a), teceu uma espécie de elogio ao Sócrates que fez da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, esforçando-se por tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum e de relacionamento e convivência na *pólis*. Entretanto, a autora destaca a falência da persuasão socrática na *Apologia* (se compararmos com a interpretação de J. Turner, o mesmo ocorre no *Górgias*), o que torna evidente essa inabilidade de Sócrates. Sócrates não persuade Górgias, Polo, Cálicles, nem os juízes.

Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos disso; e é contra essa defesa que Platão escreve, no *Fédon*, uma ‘apologia revista’ – que, não sem ironia, ele afirma ser ‘mais persuasiva’ (*pithanoteron*, 63b), por terminar com um mito do além, que incluía castigos corporais e recompensas, um mito calculado para amedrontar o público em vez de persuadi-lo⁵⁶.

⁵⁵ TURNER, 1993, p. 75.

⁵⁶ ARENDT, 2002a, p. 92.

De acordo com Hannah Arendt, o cerne da acusação contra Sócrates era o fato de o filósofo “afastar os cidadãos da vida política, tornando-os desajustados⁵⁷”. A preocupação com a verdade filosófica tornaria todos aqueles que se guiassem pelo modo de vida filosófico socrático alheios à esfera dos assuntos humanos. A *pólis* entrou em conflito com Sócrates justamente porque ele “fizera novas reivindicações para a filosofia⁵⁸” e estaria pretendendo inserir a filosofia justamente no “lado público do mundo⁵⁹”. A periculosidade dessa atividade residiria no risco inerente à reflexão, pois “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações tácitas⁶⁰”. Convidar a todos os cidadãos para discutirem até o fim as suas opiniões (*doxai*), tendo em vista torná-los mais verdadeiros, mas sem nunca chegar a um resultado ou a uma conclusão tão definitiva que dispensasse a necessidade de reiniciar o diálogo, foi interpretada pela *pólis* como uma potencial destruição da realidade política específica dos cidadãos. Nesse sentido os atenienses julgaram Sócrates um subversivo, pois se tratava de “um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos⁶¹”. De acordo H. Arendt, o empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece sem se esconder atrás das palavras; tornando-as, por exemplo, um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas, debilitaria o caráter “comum” do mundo e dissolveria a convivência humana. Desse modo, parece-nos que a autora dá a entender que Sócrates não estava pretendendo inspirar um desprezo pelo mundo comum e seu âmbito público. Não se trata de abolir a vida política ou desinteressar os cidadãos das atividades em curso na *pólis*, ao invés disso, ele procurava aperfeiçoar a consideração pelo “espaço intermediário que chamamos mundo⁶²”.

⁵⁷ ARENDT, 2002a, p. 94.

⁵⁸ ARENDT, 2002a, p. 95.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁶⁰ ARENDT, 2002b, p. 133.

⁶¹ ARENDT, 2002b, p. 134.

⁶² ARENDT, 2008, p.8.

Esse aperfeiçoamento daria maior consistência para a responsabilidade dos homens para com o mundo. O maior perigo contido na separação entre ação e discurso é fazer do mundo uma mera “fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder⁶³”. Segundo H. Arendt o mais importante ensinamento de Sócrates foi:

“O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades⁶⁴”

Em contrapartida, Hannah Arendt afirmou que a *Apologia de Sócrates*⁶⁵ legou à posteridade o que simboliza um abismo intransponível entre a filosofia e a política: “O filósofo perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o “senso comum do mundo⁶⁶”.

Nessa perspectiva, a atividade filosófica torna-se um perigo no campo das ações políticas, tanto para quem a pratica quanto para a cidade, e assim, a vida regida pela filosofia deve tornar-se alheia à vida pública. Quando Sócrates leva a política para o domínio do que nós chamaríamos de ‘ético’, situando-a no plano do “exame” (*exétasis*) e da “investigação” (*episképsis*) sobre as próprias palavras e as próprias ações, ele acaba ampliando consideravelmente o campo da política, confundindo os traçados das fronteiras entre as esferas pública e privada; numa atitude de reflexão e auto-crítica, pautada pelas exigências de transparência, reciprocidade e responsabilidade mútua, pautado por um *éthos* no qual os homens procuram zelar uns pelos outros. Sócrates defende que a política significa tornar os homens melhores, através da refutação, do exame, da interrogação e do dissenso legítimo, práticas que poderiam ser comuns no contexto da vida na *pólis*.

Segundo a autora, na consolidação da cidade-estado (*pólis*) surgiram duas vidas para o homem, a privada e a política, e duas formas de governo antagônicas,

⁶³ Cf. ARENDT, 2003, p. 192. Veja também: RIBEIRO, 2009.

⁶⁴ ARENDT, 2003, p. 212.

⁶⁵ É um pouco nesse sentido que uma afirmação como a seguinte pode ser lida: “Pois, sabeis, atenienses, que, se eu tentasse fazer política, há muito teria sido destruído, sem benefício para nenhum de vós nem para mim.” PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 31d.

⁶⁶ ARENDT, 2002a, p. 109.

a familiar e o regime da cidade. Ao cidadão pertencia o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*), duas ordens da existência que ele experimentava de modos distintos; no lar o chefe da família tinha domínio absoluto e incontestado e poderia forçar alguém a fazer algo sem persuasão. Na *pólis*, o domínio absoluto era excluído da esfera pública. O despotismo pertencia à organização doméstica. Na esfera pública/política grega *tudo era decidido pela persuasão e palavras e não por força e violência*⁶⁷.

A esfera familiar é a esfera da necessidade. Os homens viveriam juntos por serem compelidos a isso, pelas carências inerentes à vida humana, para manutenção da vida individual e sobrevivência da espécie. O modelo da sobrevivência deveria ser composto pelo homem provedor e pela mulher fértil. A esfera pública/política é a esfera da liberdade, que para existir depende da vitória sobre as necessidades da vida, a vitória da esfera familiar sobre a condição de carência biológica propiciaria a liberdade na *pólis*: Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo⁶⁸.

Para dominar as próprias necessidades vitais (privado), ser livre para transcender a sua própria existência e ingressar num mundo comum a todos (público), gestos e atitudes violentas são aceitáveis para a conquista da vida pública livre. Para Hannah Arendt esta era a separação que os gregos faziam entre o privado e o público, e que constitui o modelo de liberdade. Arendt interpreta os preceitos antigos desse modo e afirma que ser livre é não estar sujeito à necessidade, não comandar nem ser comandado, não há domínio nem submissão. E o único lugar em que este estado de vida era possível, era na esfera pública, o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram⁶⁹. O homem que vivesse somente a esfera privada da sua vida, não era inteiramente humano, ele era privado de algo⁷⁰, e aquele que preferisse ampliar sua propriedade ao invés de utilizar seus investimentos para viver uma vida pública, sacrificava sua liberdade, “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do

⁶⁷ARENDT, 2003, p. 35.

⁶⁸ARENDT, 2003, p. 40.

⁶⁹ARENDT, 2003, p. 51.

⁷⁰ARENDT, 2003, p. 48.

indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política⁷¹”.

No *Górgias*, ao que parece, Sócrates, ao interrogar Cálicles expõe a vida política ateniense como um simulacro de liberdade e a vida privada como antro da violência, o que se faz necessário é um modo outro de vida, em que haja um acordo ético-político entre essas duas esferas. É incongruente que um despotismo violento, seja permitido e balizado na esfera privada sem que isso tenha consequências sobre a esfera pública. E de fato, apesar de toda liberdade prometida na esfera pública, a própria autora afirma que Platão, sob a influência dos ensinamentos de Sócrates, teceu críticas não à linha divisória entre a família e a *pólis*, mas ao comportamento violento, despótico e abusivo que poderia ser empregado na vida familiar. A vida pública e a política praticada publicamente em Atenas (nesse caso o tipo de política “oficial”), mesmo considerada o modo mais livre de vida, ainda assim, para o Platão influenciado por Sócrates, traziam encargos dos quais seria necessário libertar-se.

Esses aspectos dos ensinamentos da escola socrática, que logo se tornariam axiomáticos e banais, eram, na época, os mais novos e mais revolucionários; resultavam não da experiência real do indivíduo na vida política, mas do seu desejo de libertar-se do ônus da vida política⁷².

Vemos a partir desse grupo de comentadores, e por último com a interpretação de H. Arendt, como Sócrates pode ser descrito como um tipo filosófico avesso à atividade política. Ainda nos resta expor outra análise de Hannah Arendt, muito importante para entendermos porque a filósofa mostra-se novamente contrária à suspensão da “barreira” entre o público e o privado na vida das pessoas. O motivo principal é a experiência europeia com regimes totalitários, o stalinismo, o fascismo e o nazismo, e a devastação causada por esses governos quando invadiram a dimensão privada da sociedade com o Estado⁷³.

⁷¹ ARENDT, 2003, p. 46.

⁷² ARENDT, 2003, p. 47.

⁷³ Na obra *A Condição Humana* a autora faz essa mesma análise da queda da barreira entre o público e o privado detectando o início desse processo político na constituição da própria modernidade, a partir de um contraste entre as noções de ‘político’ e de ‘social’. Segundo ela, a socialização da esfera pública abole o propriamente político e, desta forma, destrói não apenas o público como também o privado, uma vez que os dois polos necessitam um do outro para permanecerem atuantes.

Na terceira parte da sua obra *Origens do Totalitarismo*, no item 4, intitulado *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*⁷⁴, Hannah Arendt descreve o totalitarismo enquanto opressão política que tem como objetivo anular as capacidades humanas de sentir, pensar e agir⁷⁵ dominando a conduta dos sujeitos através de dois mecanismos: o terror e a ideologia. Destruir tanto a dimensão pública quanto a dimensão privada da vida das pessoas para constituir uma nova humanidade composta pelos “soldados políticos”, seria o acabamento perfeito desse regime. Esses dois mecanismos têm a função de engendrar um tipo de humanidade feita de indivíduos isolados e solitários, desprovidos de força criativa e lançados no abismo de uma solidão sem realidade, sem discernimento e sem o “si mesmo”.

Para entendermos o teor dramático do parágrafo acima é necessário analisar o texto supracitado. De acordo com Hannah Arendt, o totalitarismo, apesar de apresentar traços semelhantes à tirania, não deve ser julgado como uma forma moderna da mesma. Nos estágios iniciais, o governo totalitário até se comporta como uma tirania, ou seja, põe abaixo todas as leis positivas (inclusive desafia até mesmo as leis que ele próprio estabelece e não se dá ao trabalho de abolir leis anteriores ao regime). Entretanto, diferente de uma tirania, o regime totalitário não funciona de forma ilegal e sob o poder arbitrário exercido no interesse do governante contra o interesse dos governados⁷⁶. De maneira específica, o totalitarismo afirma que ele é o veículo de obediência à mais importante de todas as leis, a lei da Natureza ou da História⁷⁷. O totalitarismo garante que existe uma “lei natural” que governa todos e tudo, portanto, as leis positivas criadas pelos homens são banalidades se comparadas à lei suprema. Através desse contato direto

⁷⁴ ARENDT, 1989, p. 512-531.

⁷⁵ ARENDT, 1989, p. 526.

⁷⁶ “Pois as formas de governo sobre as quais os homens vivem são muito poucas; foram descobertas cedo, classificadas pelos gregos, e demonstraram rara longevidade. Se aplicarmos esses dados, cuja ideia fundamental, a despeito de muitas variações, não mudou nos dois milênios e meio que vão de Platão a Kant, somos imediatamente tentados a interpretar o totalitarismo como uma forma moderna de tirania, ou seja, um governo sem leis no qual o poder é exercido por um só homem. De um lado o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante contra os interesses dos governados; e, de outro, o medo como o princípio da ação, ou seja, o medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo - eis as marcas registradas da tirania no decorrer de toda a nossa tradição”. ARENDT, 1989, p. 513.

⁷⁷ “O totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo. É verdade que desafia todas as leis positivas, mesmo ao ponto de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu (como no caso da Constituição Soviética de 1936, para citar apenas o exemplo mais notório) ou que não se deu ao trabalho de abolir (como no caso da Constituição de Weimar que o governo nazista nunca revogou). Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis”. ARENDT, 1989, p. 513.

com a fonte de todas as leis, a legalidade totalitária encontrou um meio de prometer o estabelecimento da Justiça na Terra, algo que a legalidade da lei positiva dos homens nunca poderia conseguir.

A "lei natural" que governa todo o universo, ou a lei Divina revelada na história humana, ou os costumes e tradições que representam a lei comum para os sentimentos de todos os homens - são necessariamente gerais e devem ser válidas para o número sem conta e imprevisível de casos⁷⁸.

Devidamente alicerçado pela lei Natural ou a lei da História, o totalitarismo inventa a esperança de engendrar “um tipo de humanidade” a partir de um governo global capaz de transformar a espécie humana em “portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam⁷⁹”. A promessa, sobretudo, só poderá ser efetivada se no cumprimento da lei houver a “asepsia” de todo ato ou desejo humano, assim a justiça se fará na Terra, ao tornar a humanidade a encarnação da lei da Natureza ou da História⁸⁰. O totalitarismo lança mão do terror⁸¹, que irá reger o projeto de uma nova humanidade, e para isso considera que a eliminação de indivíduos pode ocorrer pelo bem da espécie, e que o sacrifício das partes em benefício do todo é o preço a pagar para que esse imenso projeto se realize.

Como nos diz Hannah Arendt, o regime totalitário não visa o poder de um homem contra todos, nem a guerra de todos contra todos. Diferente de tudo que já ocorreu na história dos governos, de Platão a Kant, o totalitarismo constrói um cinturão de ferro que esmaga de tal forma a pluralidade dos indivíduos, até dissolvê-las em Um-Só-Homem⁸². Esse cinturão de ferro é a metáfora da pressão exercida

⁷⁸ ARENDT, 1989, p. 514.

⁷⁹ ARENDT, 1989, p. 514.

⁸⁰ “A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser ‘ilegal’, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza”. ARENDT, 1989, p. 513-14.

⁸¹ “O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História”. ARENDT, 1989, p. 517.

⁸² “Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de

pelo terror. “O principal objetivo do terror é tornar possível à força essa política totalitária baseada na lei da Natureza ou da História⁸³”. O terror paralisa, como uma aranha venenosa paralisa a sua presa para depois devorá-la. Pressionando os indivíduos e comprimindo-os dentro do cinturão de ferro, o regime totalitário consegue dominar o campo da ação dos homens.

Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles, comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade. O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco, pelo menos ao que saibamos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço⁸⁴.

Para que o terror funcione de acordo com a lei do movimento seja da Natureza ou da História, para sua máxima realização, a política totalitária usa a educação ideológica para destruir a capacidade humana de adquirir convicções⁸⁵. Se faltava ao totalitarismo dominar o pensamento dos indivíduos e “ganhar a conduta dos seus sujeitos⁸⁶”, o golpe final é orquestrado pela Ideologia.

Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei”

todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos de viver’, ou que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza” ARENDT, 1989, p. 518-19.

⁸³ ARENDT, 1989, p. 517.

⁸⁴ ARENDT, 1989, p. 518.

⁸⁵ ARENDT, 1989, p. 520.

⁸⁶ [...] Nenhum princípio de conduta que seja, ele próprio, extraído da esfera da ação humana, como a virtude, a honra ou o medo, é necessário ou pode servir para acionar um corpo político que já não emprega o terror como forma de intimidação, mas cuja a essência é o próprio terror. O totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais. [...] Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substituí o princípio de ação, é a ideologia”. ARENDT, 1989, p. 520.

adotada na exposição lógica da sua "ideia". As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico, os segredos do passado, as complexidades do presente, e as incertezas do futuro - em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. As ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir-a-ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma 'lei da natureza'. A palavra 'raça' no racismo não significa qualquer curiosidade genuína acerca das raças humanas no campo da exploração científica, mas é a 'ideia' através da qual o movimento da história é explicado como um único processo coerente. A 'ideia' de uma ideologia não é a essência eterna de Platão, vislumbrada pelos olhos da mente, nem o princípio regulador da razão, de Kant, mas passa a ser instrumento de explicação. Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia (o que significaria ver a história sob forma de alguma eternidade ideal que, por si, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela⁸⁷.

O terror e a ideologia produzem o tipo de sujeito desejado pelo totalitarismo, os "soldados políticos". Esse sujeito deve ser preparado para exercer dois papéis e se ajustar igualmente tanto ao papel de carrasco quanto ao papel de vítima⁸⁸. A doutrinação ideológica promovida nas instituições educacionais tem a responsabilidade de fabricar em massa esses soldados. O ensino ministrado por essas instituições desvaloriza toda experiência, pois "nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica⁸⁹". A dedução lógica é a diretriz mor do pensamento ideológico. Afirma Hannah Arendt que o pensamento ideológico "cria" uma realidade emancipada dos nossos cinco sentidos. De acordo com o regime totalitário, a realidade revelada pela ideologia é mais verdadeira e reclama um sexto sentido para percebê-la. As instituições educacionais são responsáveis pelo florescimento desse sexto sentido, que permite perceber essa magnífica realidade sem contradições⁹⁰, que somente a força coercitiva da lógica dá origem.

⁸⁷ ARENDT, 1989, p. 521.

⁸⁸ "Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da história para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados". ARENDT, 1989, p.520

⁸⁹ ARENDT, 1989, p. 522.

⁹⁰ ARENDT, 1989, p. 525.

O início se dá com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos. Através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob a forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo, que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. O governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte⁹¹.

Os efeitos do terror e da ideologia são sentidos, por um lado, na ruína das relações entre os homens e, por outro, na destruição da relação com a realidade⁹². Sem relações entre si e com o mundo, o isolamento e a impotência tomam a vida dos homens. Contudo, o sucesso da política totalitária só é alcançado quando os homens perdem a relação consigo mesmos. De acordo com Hannah Arendt, o isolamento e o terror são complementares, sendo o isolamento caracterizado como um estágio pré-totalitário que tem como finalidade causar impotência. O isolamento é terreno fértil para o crescimento do terror, onde os homens são impotentes. Afirma a autora que a força de ação humana surge “quando os homens trabalham em conjunto⁹³”, o que o isolamento trata de anular. Essa é uma estratégia também utilizada pelas tiranias e apropriada pelo totalitarismo. Entretanto, mesmo no governo tirânico, quando todos os contatos políticos entre os homens são cortados, a esfera da vida privada, “juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de

⁹¹ ARENDT, 1989, p. 525-526.

⁹² “O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que os rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar”. ARENDT, H. O.T., 1989, p. 526.

⁹³ ARENDT, 1989, p. 526.

pensar, permanece intacta⁹⁴”. Destruir a esfera da vida pública é um clássico tirânico, o ineditismo do totalitarismo é conseguir interferir na vida humana como um todo, principalmente quando vai além da esfera pública e destrói a vida privada, alinhando o isolamento e a solidão, experiência esta que é “a experiência de não pertencer ao mundo, uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter⁹⁵”. Para entendermos como age o totalitarismo para alcançar o domínio massivo sobre os indivíduos - nem mesmo a tirania alcançou tal êxito - é necessário observarmos atentamente a distinção efetuada por Hannah Arendt, entre “isolamento” e “solidão”, e como a política totalitária conseguiu comungar o isolamento e a solidão num ostensivo projeto dominador e usurpador das vontades.

O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída.[...] No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos os principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário "metabolismo com a natureza" não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna a solidão⁹⁶.

A solidão “é ao mesmo tempo, contrária as necessidades básicas da condição humana, e uma das experiências fundamentais de toda vida humana⁹⁷”. Para nos dar clareza de que a solidão multiplicada pelo totalitarismo é diferente de

⁹⁴ ARENDT, 1989, p. 526.

⁹⁵ ARENDT, 1989, p. 527.

⁹⁶ ARENDT, 1989, p. 527.

⁹⁷ ARENDT, 1989, p. 527.

quem está só ou desacompanhado, Hannah Arendt, expõe a distinção feita por Epiteto, considerado pela autora, “o primeiro a distinguir entre solidão e ausência de companhia em certa forma”:

Parece que foi Epicteto, o filósofo escravo-forro de origem grega, o primeiro a distinguir entre solidão e ausência de companhia em certa forma, sua descoberta foi acidental, uma vez que seu principal interesse não era uma coisa nem outra, mas o ser só (monos) no sentido de ser absolutamente independente. Na opinião de Epicteto (*Dissertationes*, livro 3, capítulo 12), o homem solitário (éremos) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, "pode estar em companhia de si mesmo", já que os homens têm a capacidade de "falar consigo mesmos". Em outras palavras, quando estou só, estou "comigo mesmo", em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento⁹⁸

O que torna a solidão insuportável é quando estamos a sós, e não conseguimos dialogar conosco mesmos. O domínio totalitário quer a morte do eu. Quando essa relação consigo mesmo é dilacerada, perde-se a confiança em si e nos próprios pensamentos⁹⁹. O isolamento aliado ao terror destrói as capacidades políticas dos homens; a ideologia aliada à solidão destrói as capacidades de sentir e pensar. O sujeito aterrorizado (que tem todas as suas atividades restringidas pelo trabalho), isolado e solitário¹⁰⁰ que é engendrado pelo totalitarismo, tem as

⁹⁸ ARENDT, 1989, p. 528.

⁹⁹ “O que torna a solidão insuportável é a perda do próprio eu que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. ARENDT, 1989, p. 529.

¹⁰⁰ “Os processos do pensamento, caracterizados pela lógica exata e evidente por si mesma, da qual aparentemente não há como escapar, têm algo a ver com a solidão; como observou certa vez Lutero (cuja experiência dos fenômenos da solidão e da vida a sós provavelmente não foram suplantadas pelas de ninguém, e que uma vez ousou dizer que: ‘deve existir um Deus porque o homem precisa de um ser em que possa confiar’), numa frase pouco conhecida acerca das palavras da Bíblia, ‘não é bom que os homens estejam a sós’. O homem solitário, diz Lutero, ‘sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo’. O famoso extremismo dos movimentos totalitários, longe de se relacionar com o verdadeiro radicalismo, consiste, na verdade, em ‘pensar o pior’, nesse processo dedutivo que sempre leva às piores conclusões possíveis. ARENDT, 1989, p. 530.

capacidades de agir, de pensar e de sentir aniquiladas. O regime totalitário pretende assim dominar todos os recônditos do espírito humano. Não sem motivos contundentes, Hannah Arendt mostra-se contrária à suspensão da fronteira entre o público e o privado quando se trata da vida humana. Esta leve digressão serve para que ao longo desta tese possamos mostrar que o reclame feito por Sócrates pela suspensão da barreira entre o público e o privado na vida das pessoas, e também mais à frente mostraremos que o cínico clamando por um “retorno à natureza” como uma forma de suspensão da mesma barreira, tem propósitos muito diferentes do regime totalitário.

1.4 A arte política socrática

Vimos que há fortes argumentos que mostram os perigos da suspensão da fronteira entre o público e privado na vida das pessoas, e também vimos algumas leituras apolíticas da personagem de Sócrates nos diálogos de Platão em geral, em particular no *Górgias* e na *Apologia de Sócrates*. Contudo, não é este o caminho que será tomado nessa tese. Procurarei elencar alguns elementos textuais retirados do *Górgias* para explicar em que sentido compreendo a arte política socrática, e em seguida apresentarei autores cujas interpretações estão alinhadas com o caminho que busco trilhar aqui.

Para construir um caminho que nos leve a esta dimensão política, será importante partimos do que estamos interpretando como arte (*tékhne*). Nesse caso a arte (*tékhne*) política socrática é tomada como um conhecimento que determina cada realização, cada produção, cada atuação, sempre pautadas pela busca do “melhor” (*tò béltiston*). Para que possamos entender o engajamento ético-político de Sócrates, vale ressaltar a contraposição entre arte e adulação (*kolakeía*). A adulação (*kolakeía*) é uma pseudoarte¹⁰¹, uma experiência destituída de razão, destinada a fomentar a gratificação e o prazer sem instruir ou mobilizar os homens para aquilo que é realmente o melhor para eles (*Gorg.* 464d – 465a). A política é a arte que está em direta relação com a alma (*Gorg.* 464b) e não poderia estar impregnada pela adulação. As instituições da cidade são meios para certos fins. Sócrates parece de fato ir direto ao *telos* da política que na compreensão do filósofo

¹⁰¹ Cf. o comentário do tradutor em: PLATÃO. 2014, p. 228, nota 53.

é definida como o ato de *tornar melhor* a si mesmo, aos outros homens e mulheres (Górgias, 502e-503b; 504e; 513d-514a; 515a-d; 517c; 521d); envolvendo aspectos integrais da vida humana, aspectos individuais e comunitários. O que significa tornar as almas dos homens e das mulheres mais virtuosas, justas, temperantes e coerentes.

Termos eminentemente ético-políticos tais como “igualdade” (*isonomía*), “comunidade” (*koinonía*), “amizade” (*philía*), os quais exprimem relações humanas, são utilizados para ilustrar as relações que todas as coisas originalmente mantêm entre si. Sócrates, segundo esta leitura, “ocupa” o campo político com a ética e dilata o espaço da política convencional até à noção de “ordem” (*kósmos*) reguladora do universo, que deve ser interiorizada na alma e, por extensão, na cidade. Como podemos ler na seguinte passagem:

Soc: Parece-me que os arranjos do corpo denominam-se saudáveis, os quais são a origem da saúde e de toda e qualquer virtude do corpo. É isso ou não é? Cal: É. Soc: E os arranjos e ordenamentos da alma se denominam “legítimos” e “lei” com o que as almas se tornam legítimas e ordenadas. Isso é a justiça e a temperança. Confirma ou não? Cal: Seja. Soc: Portanto, aquele rétor, o técnico e bom, terá isso em vista quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações, e lhes presenteará, caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado. Ele terá sua mente continuamente fixa nesse escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos e da injustiça se libertem, a fim de que a temperança surja e da intemperança se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta.¹⁰²

Ademais, as mulheres estão inseridas no “projeto político socrático” apresentado no *Górgias*, elas que eram uma parcela expressiva da população na *pólis* e tradicionalmente excluídas do exercício político.

Se empreendêssemos os afazeres públicos e consultássemos um ao outro como se fôssemos médicos qualificados, decerto nos examinariamos reciprocamente, eu a ti, e tu a mim, da seguinte forma: “vamos lá, pelos deuses, em que estado se encontra o

¹⁰²ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος. ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν; {ΚΑΛ.} Ἔστιν. {ΣΩ.} Ταῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμιοι ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῆς ἢ οὐ; {ΚΑΛ.} Ἔστω. {ΣΩ.} Οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἂν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἂν τι ἀφαιρῇται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἂν τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττεται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττεται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη. συγχωρεῖς ἢ οὐ; {ΚΑΛ.} Συγχωρῶ. *Górg.* 504c7- 504e4.

corpo de Sócrates relativamente à saúde? Há alguém que já se livrou de alguma doença pela intervenção de Sócrates, seja ele escravo ou homem livre?” E eu, creio, faria contigo um exame similar. E se não descobríssemos nenhum corpo que tenha melhorado por nossa intervenção, seja de um estrangeiro ou de um cidadão, de um homem ou de uma mulher, por Zeus, Cálicles, não seria verdadeiramente o cúmulo do ridículo que os homens chegassem a tamanho desvario, a ponto de, antes de cumprirem várias ações privadamente, vacilando em umas, acertando em outras, e de exercitarem suficientemente a arte, tentar aprender “a cerâmica no jarro grande”, como diz o ditado, e empreender os afazeres públicos e exortar a isso outros homens igualmente desqualificados? Não te parece que seria estulto agir assim? ¹⁰³.

A concepção socrática de arte política estende o aprimoramento humano aos “escravos” e aos “estrangeiros”, figuras excluídas do direito de exercer a cidadania. Parece-nos que Platão procura tornar razoáveis suposições contraditórias. Sem dúvida a atuação de Sócrates suscita as maiores resistências, confusões, negações e oposições, de todas as partes, porém, as ácidas críticas à cidade feitas pelo filósofo são feitas por quem age em interesse do bem comum, mesmo que fora da política institucional e inclusive do âmbito público, justamente na medida em que põe acima de qualquer coisa a justiça ou a saúde das almas. Sócrates rejeita a conduta daqueles cuja vida é dedicada ao exercício da retórica perante as massas, destinada ao prazer e à gratificação ao invés da instrução, e não se contenta em restringir sua atuação nem ao âmbito privado da vida humana nem ao âmbito público; sua atuação corresponde a uma autêntica política, verdadeiramente comprometida com o bem dos indivíduos e da cidade. Para Sócrates, a política, assim como a filosofia, conflui numa prática de vida. Seria correto situar essa prática de vida *dentro e fora das instituições*¹⁰⁴. Podemos ver até aqui, que a suspensão da barreira entre o público e

¹⁰³ {ΣΩ.} Οὐκοῦν οὕτω πάντα, τά τε ἄλλα κἄν εἰ ἐπιχειρήσαντες δημοσιεύειν παρεκαλοῦμεν ἀλλήλους ὥς ἱκανοὶ ἰατροὶ ὄντες, ἐπεσκεψάμεθα δήπου ἂν ἐγὼ τε σὲ καὶ σὺ ἐμέ, Φέρε πρὸς θεῶν, αὐτὸς δὲ ὁ Σωκράτης πῶς ἔχει τὸ σῶμα πρὸς ὑγίειαν; ἢ ἤδη τις ἄλλος διὰ Σωκράτην ἀπηλλάγη νόσου, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; κἄν ἐγὼ οἶμαι περὶ σοῦ ἕτερα τοιαῦτα ἐσκόπουν· καὶ εἰ μὴ ὑρίσκομεν δι' ἡμᾶς μηδένα βελτίω γεγονότα τὸ σῶμα, μήτε τῶν ξένων μήτε τῶν ἀστών, μήτε ἄνδρα μήτε γυναῖκα, πρὸς Διός, ὦ Καλλίκλεις, οὐ καταγέλαστον ἂν ἦν τῇ ἀληθείᾳ, εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐλθεῖν ἀνθρώπους, ὥστε, πρὶν ἰδιωτεύοντας πολλὰ μὲν ὅπως ἐτύχομεν ποιῆσαι, πολλὰ δὲ κατορθῶσαι καὶ γυμνάσασθαι ἱκανῶς τὴν τέχνην, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἐν τῷ πίθῳ τὴν κεραμείαν ἐπιχειρεῖν μανθάνειν, καὶ αὐτοὺς τε δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν καὶ ἄλλους τοιούτους παρακαλεῖν; οὐκ ἀνόητόν σοι δοκεῖ ἂν εἶναι οὕτω πράττειν; *Górgias* 514d3-514e9.

¹⁰⁴ “Sócrates, a princípio, trata como antagônicos o modo de vida filosófico e o político, mas como essa não é a resposta definitiva para o problema. Sócrates opõe aqui a vida regida pela filosofia à vida política tal qual vivida por Cálicles, e pelos demais políticos, naquele contexto da democracia ateniense do final do séc. V a.C. (data dramática do diálogo). Mas a construção da imagem de Sócrates no *Górgias* como o ‘verdadeiro homem político’ (521d-522a) funde o modo de vida político

privado pretendida por Sócrates de modo algum tem os mesmos interesses da estratégia totalitarista.

Vejamos agora como com esta leitura, exposta ainda de maneira meramente preliminar, poderemos encontrar apoio em trabalhos de importantes comentadores do diálogo de Platão.

1.5 Leituras políticas do Sócrates platônico

Em sua leitura do *Górgias*, G. Klosko¹⁰⁵ afirma que existe uma espécie de rejeição à grandeza política que há no diálogo, e que há uma proposta singular na prática política socrática. Essa proposta é a transformação ética dos indivíduos. Da mesma forma, a autora R. Kamtekar¹⁰⁶ reconhece a renovação na concepção de política operada por Sócrates e percebe que a proposta política socrática está menos preocupada com os jogos institucionais e as rotinas convencionais da cidade do que com uma transformação individual, sob a forma de atividade crítica e opositiva, nos termos de Sócrates no *Górgias*. Porém, é C. Long o comentador que acreditamos estar mais fortemente engajado na contracorrente de uma tradição que durante muito tempo preferiu rebaixar ou mesmo suprimir o valor político da atividade refutativa e examinadora de Sócrates no *Górgias*. Esse autor reconhece a atividade política de Sócrates, apesar da estranheza de suas demandas. C. Long quer reabilitar a relação entre a política e a filosofia na leitura dos diálogos platônicos, pois, segundo o autor, quando estão aliadas, a filosofia e a política reabilitam discussões atemporais:

Uma reabilitação da relação entre filosofia e política, por sua vez, restabeleceria sua capacidade de trabalhar em conjunto para um poderoso efeito transformador. Quando a política é praticada como filosofia, as questões sobre poder, autoridade e ação são ancoradas e responsabilizadas pelo diálogo filosófico contínuo sobre o que é justo, belo e bom. Quando a filosofia é praticada como política, por outro lado, as questões sobre o justo, o belo e

no filosófico, embora pressuponha uma forma de política distinta daquela democrática”. Cf a referida nota em: PLATÃO, 2014, p. 360, nota 187.

¹⁰⁵ KLOSKO, G. 1983, p. 589-595.

¹⁰⁶ “Abordar a política de Sócrates como política num sentido extraordinário, que consiste numa atividade crítica e opositiva focada na transformação intelectual individual, tem a vantagem de reconciliar a alegação de Sócrates de que ele não participa da política (*Apologia* 31d) com sua alegação de que apenas ele entre os atenienses empreende a verdadeira técnica política e se engaja nos assuntos políticos (*Górgias* 521d): há um sentido, um sentido especial socrático, no qual o engajamento de Sócrates com os indivíduos é político; mais uma vez, esta não é a política no sentido ordinário”. KAMTEKAR, R. 2006, p. 215.

o bom já não se apresentam como meras abstrações divorciadas do mundo da comunidade humana; em vez disso, as questões são vividas e assim se tornam capazes de animar e enriquecer o curso e a natureza de nossos relacionamentos uns com os outros.¹⁰⁷

A seguir, apresentamos parte da análise e interpretação de C. Long acerca do caráter *anatréptikos* que significa: ‘que joga para o alto ou que vira de ponta-cabeça’) do *Górgias* de Platão:

Em um estouro de energia timótica que marca um momento de verdade no centro do *Górgias* de Platão, Cálicles revela o poder transformador da prática da filosofia socrática. As palavras de Sócrates o levam a isso; pois, em suas respostas a Polo, Sócrates articulou uma compreensão radical da vida humana em que “uma ação injusta não deve ser ocultada, mas sim trazida à tona para que possa haver justiça e tornar-se saudável”. Isso provocou Cálicles a questionar Querofonte se Sócrates estava falando sério ou apenas brincando. E quando Querofonte convida Cálicles a questionar o próprio Sócrates, Cálicles pronuncia uma verdade inquietante: se você for sério, e se as coisas que você diz forem verdadeiras (*alethê*), não estaria nossa vida como seres humanos virada de ponta cabeça (*anatetrammenos*) e nós não estaríamos, como parece, fazendo todas as coisas opostas ao que é necessário fazer? (*Górgias*, 481c). Cálicles reconhece que as coisas que Sócrates diz, se verdadeiras, têm o poder de transformar nossa vida comum como seres humanos, exigindo que atuem de maneira diferente¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Obras fundamentais para a tese como as de Christopher Long (2014), Marie-Odile Goulet-Cazé (2001) e Pierre Hadot (HADOT, P. *Éloge de Socrate*, Paris: Allia, 2016) não possuem tradução em língua portuguesa. Todas as citações foram traduzidas pela autora da tese. Texto original: “A rehabilitation of the relationship between philosophy and politics would, in turn, re-establish their ability to work together to a powerful transformative effect. Politics is practiced as philosophy, questions of power, authority, and action are anchored by and held accountable to the ongoing philosophical dialogue concerning what is just and beautiful and good. When philosophy is practiced as politics, on the other hand, questions of the just, the beautiful, and the good no longer pose themselves as mere abstractions divorced from the world of human community; rather, the questions are lived and thus become capable of animating and enriching the course and nature of our relationships with one another.” Cf: LONG, 2014, p. 5.

¹⁰⁸ Texto original: “In a burst of thumotic energy that marks a moment of truth at the center of Plato’s *Górgias*, Callicles discloses the transformative power of the practice of Socratic philosophy. The words of Sócrates move him to it; for in his responses to Polus, Socrates had articulated a radical understanding of human life in which ‘an unjust deed must not be hidden, but rather brought out into the open in order that one might give justice and become healthy’. This provoked Callicles to ask Chaerephon if Socrates is serious or just playing around. And when Chaerephon invite Callicles to ask Socrates himself, Callicles puts words to an unsettling truth: ‘...if you are serious, and if the things you say happen to be true (*alethe*), would not our life as human-beings be turned upside down (*anatetrammenos*) and would we not, as it seems, be doing all things opposite to what it is necessary to do? (*Górgias*, 481c). Callicles here recognizes that the things Socrates says, if true, have the power to transform our common life as human beings by requiring us to act differently.” LONG, 2014, p. 40

A interpretação feita por Long do *Górgias* é fundamental para a renovação interpretativa da relação entre a filosofia e a política. O diálogo apresenta a imbricação da prática política de Sócrates, que Long denominou de “topologia socrática”, com a política da escrita platônica, denominada “topografia platônica”¹⁰⁹. De acordo com o autor, através do *Górgias* é possível obter uma compreensão mais profunda da prática da política socrática em relação à política da escrita platônica, e uma possível determinação da *tékhnē politiké* tentada por Sócrates e Platão.

Long afirma que todos os argumentos defendidos por cada interlocutor com os quais Sócrates se depara no *Górgias*, sejam eles a supremacia da retórica sobre o diálogo, do poder sobre a verdade, da política sobre a filosofia – são refutados no curso do diálogo, à medida que Sócrates articula uma lógica de *tekhné* como eroticamente orientada para o melhor. Long entende que os três grandes ideais platônicos, a saber, o justo, o belo e o bom são eróticos em um sentido específico: não seriam nem emoção nem apetite; mas antes são diretrizes que nos orientam para o que é melhor. O poder político transformador dos ideais eróticos residiria, portanto, em sua capacidade de nos propiciar possibilidades mais justas, belas e melhores para a comunidade humana.

Cada um dos ideais eróticos designa uma dimensão diferente da peculiar interconexão entre as práticas do discurso político socrático e da escrita política platônica. O justo seria o ideal que nos levaria a considerar a natureza de nossos relacionamentos e o impacto que nossas palavras têm no mundo que compartilhamos; o belo seria o ideal que acompanha e ilumina as palavras bem ditas e ações bem feitas; a beleza nos despertaria para o que é enriquecedor em nossas relações. De acordo com o autor, o bom é o ideal dos ideais, na medida em que associa o justo e o belo por um ideal ainda mais amplo, capaz de nos lembrar que cada tentativa de articular o justo e o belo em nossas relações é uma resposta à questão viva da ideia de bem. Justamente por conta dessa erótica, o bem é capaz de enriquecer o mundo dos “negócios” humanos. De maneira pungente no *Górgias* (especialmente 521d6-e2), Sócrates aparece comprometido em falar, e Platão em escrever, as palavras orientadas “para o melhor”¹¹⁰.

¹⁰⁹ LONG, 2014, p.18.

¹¹⁰ Cf. LONG, 2014, p.6.

Orientar nossas palavras e, portanto, também nossas ações em direção ao melhor é reconhecer o poder do bem no alarido da vida comunitária. Como erótico, o bem nos atrai para ele; como ideal, permanece em princípio além da nossa capacidade humana de compreender. De acordo com Long, se a política socrática é uma prática da justiça na qual as palavras orientadas para o melhor se tornam capazes de transformar a vida dos indivíduos, a política platônica é uma prática estética na qual a figura de Sócrates se torna capaz de transformar os hábitos dos leitores que o encontram. Ele vive uma vida filosófica inerentemente política. A própria representação de Sócrates no diálogo subverte qualquer tentativa de entender a atividade da filosofia como divorciada da vida prática do cidadão, mesmo que o Sócrates de Platão viva uma vida filosófica em grande parte baseada em diálogos com indivíduos.

De fato, o único diálogo que coloca Sócrates em um contexto tradicionalmente político é *Apologia* (31d5-32a3), um texto em que Sócrates parece distanciar sua própria atividade da tentativa de fazer coisas políticas. Assim, quando ele se dirige aos 'homens de Atenas' reunidos para ouvir sua defesa contra acusações que, no final das contas, lhe custarão a vida, Sócrates insiste que aqueles que realmente lutam pela justiça devem fazê-lo em particular¹¹¹.

De acordo com Long, o fato de Sócrates afirmar que a justiça é uma prática privada não deve minimizar a importância da tentativa de reformular a diferença entre a vida pública e a privada. Sócrates estaria provocando os envolvidos na “política oficial” a reconsiderar a própria natureza da política que praticam. Se o ponto imediato é chamar a atenção para os perigos endêmicos da tentativa de falar a verdade e lutar pela justiça em público, sua implicação mais profunda é insistir em que, mesmo em nossos encontros mais particulares, a questão da justiça estará em jogo. Porém, Sócrates não dissolve a diferença entre o espaço público e o privado; antes, ele subverte a fronteira tradicional entre o público e o privado e se coloca contra as práticas padrão da política ateniense. Mas é inegável, no entanto, que Sócrates dinamita a fronteira tradicional, ao exigir que as ações privadas de um cidadão não possam mais ser divorciadas das responsabilidades mais amplas da comunidade à qual ele ou ela pertence, e é politicamente subversiva precisamente

¹¹¹ LONG, 2014, p. 8.

porque recusa uma distinção tradicional entre público e privado, com base na qual a política é praticada por gerações; uma lógica que governa a fronteira entre público e privado que condicionou a história da filosofia política por milênios. Nota-se que nesse sentido Long se distancia de uma posição como a de Arendt.

Long chama o modo de vida que os gregos adotavam de anfíbio, pois era capaz de atravessar dois mundos diferentes: aquele mundo íntimo de assuntos particulares, no qual é permitido falar e agir como bem entender¹¹², e o mundo público de assuntos comuns em que se espera que se diga e faça coisas respeitando os costumes e as leis. Apenas os cidadãos adultos do sexo masculino eram capazes de uma “existência anfíbia”. Era um sinal de excelência como cidadão e significava a capacidade de saber falar e agir adequadamente em cada esfera¹¹³. Sócrates desafia a maneira tradicional pela qual a relação entre filosofia e política foi entendida. Ao afirmar que a verdadeira luta pela justiça ocorre na vida privada, antes mesmo de qualquer prática pública, Sócrates infunde preocupações políticas em cada relacionamento idiossincrático que ele estabelece.

É interessante constatar que para o autor esta provocação permanece ativa¹¹⁴. O diálogo em questão nos incita a considerar até que ponto a própria filosofia é uma atividade política que exige que todas as nossas realizações, sejam públicas ou privadas, sejam uma tentativa assídua de falar a verdade e almejar a justiça. Platão desenha uma personagem cuja própria vida personifica as palavras que fala. Praticando a filosofia com a política dessa maneira, Sócrates subverte as tais práticas padrões da política grega e os valores que essas práticas incorporavam e legitimavam. No contexto da conversa entre Sócrates e Cálicles, o que vem à tona é a natureza distintamente política da prática filosófica socrática (521d6-e2), pois a repulsa e o ataque de Cálicles estão enraizados no mesmo entendimento canônico da distinção apropriada entre público e privado. A esfera privada é irrelevante, enquanto a esfera pública abre espaço para grandes ações.

1.6 Uma nova *Apologia*

¹¹² “Sócrates passou a discutir questões morais na praça do mercado, e costumava dizer que o objeto de suas indagações era ‘o que se faz em casa de mal ou de bem’ em D.L II (21).

¹¹³ Sobre esse tema ver: ELSHTAIN, J.B. *Public man, private woman: woman in social and political thought*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1981.

¹¹⁴ LONG, 2014, p. 10

Até este momento, expus diversas posições contrastantes e apresentei por fim aquela na qual me fundamento, para expor aqui a minha leitura do problema político presente no diálogo *Górgias* e também, talvez em menor medida, na *Apologia* (como apoio textual para explicitar o que dizem os comentadores que julgam o *Górgias* uma nova *Apologia*, Cf.Introdução, H. Joly). Se em ambos os diálogos Sócrates se distancia dos afazeres políticos tradicionais - inclusive, como visto antes em trecho da *Apologia* citado acima, expressando relutância ou até recusa em ocupar cargos públicos -, isso não necessariamente significa que ele recuse a política como um todo. Ao contrário, recusar um cargo “na política oficial”, naquele contexto, serve para Sócrates afirmar a dimensão altamente política de sua atividade filosófica. Ao negar sua relação com as instituições da *pólis* e com a multidão, Sócrates constrói outra via para interagir com a cidade. Platão se vale da dimensão negativa das práticas socráticas como um elemento decisivo de sua concepção do modo de vida filosófico, atravessado por atitudes inerentemente políticas. Platão mostra como Sócrates age no campo da política e como se dá a relação de sua conduta excepcional para com a cidade. Ressalto que a política da qual Sócrates nega participar (a qual nomeei como “oficial”), é aquela que era praticada nos tribunais, assembleias e entre os muitos (*hoi polloi*), sendo conduzida pela adulação e agrado, conforme a crítica feita no *Górgias* aos “políticos de fachada” que são comparados aos sofistas (519c); um bom político buscaria, “todavia, redirecionar seus apetites e não lhes ceder” (517b). O discurso socrático é político num sentido “não oficial”. A proposta socrática (tal como é vista por Platão) exige a articulação entre ética e política tanto no *Górgias* quanto na *Apologia*:

Melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível) e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) não militar nem se preocupar?¹¹⁵

¹¹⁵Ω ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις ; *Apologia*, 29d7-29e1

Faz parte dessa estratégia ético-política (pelo menos é o que precisamente constatamos) afastar-se da “política oficial” para distinguir peremptoriamente o seu modo de agir daquele praticado nas instâncias de julgamento e deliberação para os *hoi polloi*.

Soc: Define-me, então, qual o modo de cuidar da cidade a que me exortas, o que luta com os atenienses para que se tornem o quanto melhores, tal como o médico o faz, ou aquele que lhes é servil e se lhes associa visando o deleite? Dize-me a verdade, Cálicles! Pois é justo que, assim como foste franco comigo desde o princípio, termines dizendo o que pensas. E agora, dize-me de forma correta e nobre! Cal: Pois bem, digo que o modo servil. Soc: Portanto, nobre homem, tu me exortas ao modo adulator.¹¹⁶

De maneira alguma, o filósofo aceita o papel do “inativo” somente por não agir na “política oficial”. É através de sua assídua discussão privada com os cidadãos que sua atividade se faz presente. Ele aconselha seus interlocutores individualmente a não se orientarem pelo “gosto imoderado”, seja pelo dinheiro, pela honra ou reputação, mas a perseguirem a excelência moral.

Entremeados os discursos e as atitudes, a proposta política socrática estrutura o cuidado consigo mesmo e com os outros no domínio privado, o cuidado (*epiméleia*) individualizado com a virtude de cada um como condição *sinequa non* ao cuidado com toda a cidade. Sócrates é hábil e ativo em aconselhar os indivíduos no plano privado especial. Sócrates testa a coerência entre as palavras e atos do interlocutor, propõe discussões e exigências no âmbito privado, que colocam em xeque o próprio modo de vida daqueles que se propõem a ocupar um lugar na política. Pode até parecer que Sócrates delimita seu engajamento no cuidado de si e dos outros ao universo privado, à *micropolítica* da vida, à dimensão do caráter (*éthos*) e do costume (*êthos*), sem atinar para a transformação da cidade como um todo, que é dada pela *macropolítica* das instituições. Entretanto, esse não é o caso, pois embora afaste-se da multidão, e recuse os procedimentos retóricos e políticos usuais, isso não quer dizer que a prática ético-política socrática tivesse um alcance

¹¹⁶ {ΣΩ.} Ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίους ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἱατρόν, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα; τῶν μοι εἰπέ, ὦ Καλλίκλει; δίκαιος γὰρ εἶ, ὥσπερ ἤρξω παρρησιάζεσθαι πρὸς ἐμέ, διατελεῖν ἃ νοεῖς λέγων. καὶ νῦν εὖ καὶ γενναίως εἰπέ. {ΚΑΛ.} Λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα. {ΣΩ.} Κολακεύσοντα ἄρα με, ὦ γενναϊότατε, παρακαλεῖς. *Górg.* 521a2-521b2

limitado apenas ao indivíduo, até porque a finalidade das teses socráticas envolvia a todos.

E se me parecer não ter adquirido a virtude – mas dizer que sim – vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o concidadão¹¹⁷.

É interessante notar como Sócrates, ao expor sua atividade, assume o envolvimento nos assuntos políticos. Ao elaborar uma distinção invulgar do espaço público e privado, Sócrates diferencia os dois espaços sem uma oposição irrevogável. Para manter-se ativo politicamente, Sócrates afasta-se da “política oficial pública¹¹⁸” (que segundo o filósofo, governava a cidade por um procedimento inaceitável: a adulação das massas por intermédio do prazer e da gratificação) e põe a filosofia em ação no cotidiano dos indivíduos. Definitivamente Sócrates não fala e não produz discursos para as massas¹¹⁹. No entanto isso não quer dizer que ele não se dirija à *polis*. Se a sua atuação é privada, é apenas por falar a cada um por vez. Ainda assim, ele o faz em qualquer lugar, a qualquer hora e sempre em prol de todos, como é possível verificar no trecho a seguir:

Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los e persuadi-los e reprová-los – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro, em qualquer lugar, por toda parte assediando-os¹²⁰.

Sócrates, por exemplo, não corrobora com a hierarquia do privado/doméstico definida por Aristóteles. Nesse caso diríamos que Sócrates implode a hierarquia doméstica de Aristóteles. Na seção 13 sobre “As virtudes dos membros do lar”, passagem 1260a20 da *Política*, Aristóteles critica diretamente

¹¹⁷καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ καὶ φῇ ἐπιμελεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ' ἄπειμι, ἀλλ' ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτηῖσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ, ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φανλότερα περὶ πλείονος. ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῶ, *Apologia* 29e4 – 30a4

¹¹⁸ Veja a famosa digressão do *Teeteto* (172c-177c), sobre a ideia da vida regrada pela filosofia como alheia à vida pública; e veja também em PLATÃO, 2014, p. 360, nota 187.

¹¹⁹ Sócrates pode estar em meio a muitos, pode ter um público a observar suas indagações, pode estabelecer o exame” (*exétasis*) e a “investigação” (*episképsis*) com três indivíduos diferentes, como acontece no diálogo *Górgias*, mas a cada um será dada uma atenção exclusiva, pessoal, intransferível.

¹²⁰ PLATÃO, *Apologia* 30d5-31a7.

Sócrates¹²¹ (I, 13, 1260a20) pois Sócrates afirmava que a virtude pertencia da mesma forma aos homens e as mulheres, afirmação da qual o estagirita discorda definitivamente:

Todavia, a moderação não pertence da mesma forma ao homem e à mulher, nem tão pouco a coragem ou a justiça, como pensava Sócrates. Uma coisa é a coragem própria de um governante, outra a de um servo, o mesmo acontecendo com as outras virtudes. Se analisarmos esta questão com mais minúcia tornar-se-á clara a razão de ser. Na verdade, enganam-se os que, de modo genérico, se referem à virtude como "boa disposição da alma", "conduta correta", ou algo parecido. Melhor fora que se limitassem, como Górgias, a enumerar as virtudes, do que avançar com tais definições. Apesar de tudo, estamos em crer que se aplica bem em todas as situações os versos do poeta sobre a mulher: "o silêncio dá encanto à mulher" mas não ao homem.¹²²

A grosso modo, se analisarmos pela ótica kantiana, pela divisão entre o uso da razão no âmbito privado e no público, aí teremos novamente Sócrates exercendo de forma peculiar os devidos papéis em cada âmbito. No ensaio: *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?*¹²³, publicado pela revista *Berlinische Monatsschrift* de 1784, Kant afirma que fazer uso público da razão é ter liberdade, enquanto erudito¹²⁴, ou seja, alguém que tem entendimento sobre o assunto que deseja tratar e/ou criticar faz uso da sua razão pública para demonstrar o que pensa sem estar subordinado a uma tutela superior, o que está em jogo aqui é a noção de autonomia. No uso privado da razão, esse mesmo erudito, ao ocupar alguma função ou cargo, deve subordinar-se às finalidades da instituição à qual está vinculado.

Seria muito nocivo, se um oficial, a quem seus superiores deram uma ordem, quisesse, em serviço, questionar em voz alta a conveniência ou a utilidade dessa ordem; ele precisa obedecer. No entanto, não se pode justificadamente impedi-lo, enquanto um erudito no assunto, de fazer comentário sobre os erros no serviço militar e de expor esses erros ao seu público para julgamento. O cidadão não pode se recusar a pagar as taxas impostas a ele. Mesmo uma censura impertinente de tais cobranças, quando elas devem ser pagas por ele, pode ser punida como um escândalo (que poderia ocasionar uma insubordinação geral). Não obstante, esse mesmo cidadão não age contrariamente ao dever, quando ele, enquanto erudito,

¹²¹ PLATÃO, *Ménon*, 72a-73b-c.

¹²² ARISTÓTELES, 1998.

¹²³ KANT, 2011.

¹²⁴ KANT, 2011, p. 27.

exterioriza publicamente seus pensamentos contra a impropriedade ou a injustiça de tais imposições.¹²⁵

Sabemos que Sócrates não deixou nenhuma obra escrita, contudo acreditamos que a maneira socrática de exercer a liberdade que o uso da razão pública proporciona, seria através dos encontros que Sócrates tinha pela cidade, quando eram tecidas as críticas ao modo de vida e ao modo de exercer a política dos políticos de Atenas e daqueles que aspiram a um cargo como Cálicles. É o que podemos inferir tanto no *Górgias* quanto na *Apologia*. O caso de Sócrates é bastante peculiar, ele não se filia às instituições públicas oficiais, e não exerce uma função particular na sociedade ateniense, porém ele tem um cargo e está a serviço de um deus (*Apologia*, 23b); assumiu o posto que é viver a filosofia (*Apologia*, 28e), e sua função é examinar aqueles que se dizem sábios (*Apologia*, 23b). Isso não o impede do comprometimento cívico¹²⁶ com a cidade de Atenas. Ele foi um soldado memorável em Potidéia, teve inúmeros de seus feitos relatados por Alcíbiades (*Banquete*, 219e). Entretanto, ao ser designado para capturar Leon de Salamina, o general condenado por conta do ocorrido na batalha das Arginusas, ele desobedeceu às ordens dos governantes. No âmbito privado, Sócrates cumpriu o papel de soldado ateniense até o momento em que discordou com a decisão governamental por não acha-la justa. Em termos kantianos, Sócrates é um caso peculiar, há algo nos limites do uso da razão no âmbito privado, que Sócrates ultrapassou, e desobedeceu o comando superior por pensar que era errôneo e injusto a decisão governamental. Acerca do uso público e privado da razão sob a ótica kantiana, analisaremos de maneira pormenorizada no terceiro capítulo desta tese.

Se retormarmos a *Apologia*, Sócrates atribui seu afastamento da “política oficial pública” ao seu *daimónion*, que é definido como uma espécie de voz que o

¹²⁵ KANT, 2011, p. 28.

¹²⁶ Mais il faut préciser un peu. Quel est, selon Kant, cet usage privé de la raison? Quel est le domaine où il s'exerce? L'homme, dit Kant, fait un usage privé de sa raison, lorsqu'il est “une piece d'une machine”; c'est-à-dire lorsqu'il a un rôle à jouer dans la société des fonctions à exercer: être soldat, être en charge d'une paroisse, être fonctionnaire d'un gouvernement, tout cela fait de l'être humain un segment particulier dans la société; il se trouve mis para la dans une position définie, où il doit appliquer des règles et poursuivre des fins particulières. Mas devemos esclarecer um pouco. O que é, segundo Kant, esse uso privado da razão? Qual é a área em que atua? O homem, diz Kant, faz uso privado de sua razão quando é "parte de uma máquina"; quer dizer, quando tem um papel a desempenhar na sociedade, funções a exercer: ser soldado, ser chefe de paróquia, ser governante, tudo isto faz do ser humano um segmento particular da sociedade; ele se encontra colocado em uma posição definida, onde deve aplicar regras e buscar fins específicos. FOUCAULT, M. *Dits et Écrits* II, *Qu'est-ce que les lumières?*, 2001b, p. 1385.

acautela, que sempre o preveniu para não entrar nas disputas políticas, advertindo-o do risco que correria se procurasse agir politicamente no plano público. Segundo Sócrates, se ele participasse da política cidadina enquanto tal teria sido impedido de ser útil à cidade, e estaria há muito fora de combate¹²⁷. A negação da política “oficial”, e o desvio para o cuidado individual seria o paradigma da resistência, porventura heroica, que a filosofia faz de forma subversiva, irritante e insuportável à corrupção a que o ambiente da *pólis* está submetido

Desta forma, notamos que a suposta contradição do filósofo - o próprio Sócrates dizer categoricamente que não é um político, e por outro lado, afirmar ser o único político verdadeiro em seu tempo (*Górgias* 521d) – desfaz-se. Posta em destaque nossa proposta de interpretação, o aspecto negativo da afirmação socrática está diretamente ligado à re-significação da noção de política, a começar pela interlocução com Cálicles para saber “o modo como deveria agir um político”, ainda que de uma maneira excêntrica, às margens das instituições e do regime estabelecido:

S – Há alguém que antes era vicioso, injusto, intemperante e estulto, e que se tornou um homem belo e bom por causa de Cálicles, seja estrangeiro ou cidadão, escravo ou homem livre? Dize-me: se alguém te indagar sobre isso, Cálicles, o que responderás? Que homem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio? Hesitas em responder se há algum feito teu relativo a uma situação privada antes de empreenderes as ações públicas?
C – Almejas a vitória, Sócrates. S- Mas eu não te interrogo almejando a vitória, porém querendo verdadeiramente saber, segundo teu juízo, como se deve agir politicamente entre nós. Ou quando volves aos afazeres da cidade, não te preocupas com outra coisa senão que nós, cidadãos, nos tornemos o quanto melhores? Já não concordamos repetidas vezes que o homem político deve agir assim?¹²⁸

¹²⁷ Cf. *Apologia*, 31c-d.

¹²⁸ {ΣΩ.} Νῦν δέ, ὃ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμὲ δὲ παρακαλεῖς καὶ ὀνειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους, Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι, εἴαν τις σε ταῦτα ἐξετάζη, ὃ Καλλίκλεις, τί ἐρεῖς; τίνα φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῇ συνουσίᾳ τῇ σῇ; ὀκνεῖς ἀποκρίνασθαι, εἴπερ ἔστιν τι ἔργον σὸν ἔτι ἰδιωτεύοντος, πρὶν δημοσιεύειν ἐπιχειρεῖν; {ΚΑΛ.} Φιλόνομος εἶ, ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.} Ἀλλ' οὐ φιλονικία γε ἔρωτῶ, ἀλλ' ὥς ἀληθῶς βου-λόμενος εἰδέναι ὄντινὰ ποτε τρόπον οἶμι δεῖν πολιτεύεσθαι ἐν ἡμῖν. ἢ ἄλλου τοῦ ἄρα ἐπιμελήσῃ ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν; ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὁμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα, ὁμολογήκαμεν ἢ οὐ; ἀποκρίνου. Πλάτων, *Górgias*, 515a4-515c2

Esta passagem mostra aspectos relevantes da crítica ao “político oficial” apresentada por Sócrates no *Górgias*. Podemos notar o esforço do filósofo em mostrar a pertinência da sua concepção de “agir politicamente”. É um aspecto extraordinário da política socrática (que ficará mais clara ao longo do texto) que vai se contrapor à *exortação* de Cálicles de ser persuasivo ao extremo, de atingir um grande poder na cidade para daí ser capaz de realizar todos os apetites indiscriminadamente. Sem dúvida alguma ele não pratica a “arte política” nos termos de Sócrates, pois ele tem a meta de alimentar o “desejo de ter mais” (*pleonexia*). O cultivo de uma ordem mediada pelo controle dos apetites e pela recusa da “desmedida” (*akolasía*) é o foco da oposição de Sócrates a Cálicles, e vai contra a visão do jovem acerca do exercício da retórica e da política. Cálicles serve como paradigma da deterioração dos valores comunitários nas práticas políticas da cidade. Ele é um jovem prestes a ingressar na política, foi educado para isso, mas, é um homem que não se atenta à “ordem” e vive de maneira desmedida. Não só faria um tremendo mal a si mesmo, mas também seria totalmente incapaz de viver em “comunidade”:

Sócrates: [...] quem quer ser feliz deve, como é plausível, encaixar e exercitar a temperança, e escapar da intemperança com os pés tão céleres quanto possamos mantê-los, e dispor-se, sobretudo, para não precisar de qualquer punição. Mas se a própria pessoa, ou algum parente seu, um cidadão comum ou uma cidade, dela precisar, então deverá pagar a justa pena e ser punido, caso intente ser feliz. Esse me parece ser o escopo com cuja observância se deve viver e segundo o qual se deve agir, concentrando nele todos os esforços privados e públicos para que a justiça e a temperança estejam presentes em quem pretende ser venturoso, impedindo que os apetites se destemperem e tentando saciá-los – um mal inexaurível – levando um vida de gatuno. Pois um homem daquele tipo não nutriria amizade nem por outro homem, tampouco por um deus, porque é incapaz de viver em comunidade.¹²⁹.

¹²⁹ὥς ἔοικεν, εὐδαιμόνα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὥς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι, ἐὰν δὲ δεηθῇ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ἰδιώτης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαιμόνως εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἑῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν, ἀνήνυτον κακόν, ληστοῦ βίον ζῶντα. οὔτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἐνὶ κοινωνίᾳ, φιλία οὐκ ἂν εἴη. *Górg.*507c7-507e6

Assim, podemos dizer que a vida destemperada foge aos princípios que regulam toda a natureza e toda ação, assim como evita os preceitos elementares da vida política. Cálicles acolhe a “*vida desmedida*”, contra a lei que rege o “todo” e o bom arranjo da comunidade¹³⁰. No *Górgias*, Sócrates contesta o lugar hegemônico de ação e prática política assumido pelos políticos e rétores, que são capazes de convencer a multidão, porém incapazes de melhorá-la ou instruí-la. A negação socrática é dirigida a um tipo de política que possui uma referência bem determinada (já demonstrada anteriormente), e se caracteriza por uma crítica direcionada à manipulação, ao agrado, ao gosto desmedido pelas honrarias, prazer, dinheiro e posses; Sócrates denuncia essa prática política, tão bem estabelecida em sua cidade, como uma “normose” da vida política enquanto tal, ao afirmar que exerce a *tékhne*¹³¹ (*Górg.*521d6-521e2) que não encontrou entre os políticos, os sofistas, os poetas, e tantos mais.

O filósofo aparentemente inútil e inativo procura demonstrar que a *tékhne* filosófica¹³² é mais indicada politicamente porque lida com todos e qualquer um, sem a limitação de ter apenas que agradá-los e/ ou manipulá-los, ao contrário daqueles que deliciam e bajulam as multidões.

Sóc: Portanto, varões atenienses, estou longe agora de falar em minha própria defesa, como se poderia pensar; falo sim em defesa de vocês, para que não erre – votando contra mim – em relação à dádiva do deus a vocês conferida. Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de se dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo. Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los e

¹³⁰ É extraordinário que no *Górgias*, não haja um exemplo de um político segundo o modelo proposto por Sócrates (além do próprio Sócrates), ou seja: um que dê prioridade ao bem comum frente aos interesses particulares, que tudo que faça e diga esteja diretamente vinculado à melhoria do caráter dos homens e que tenha em vista o reconhecimento de que as partes integram um “todo”.

¹³¹ Não iremos tratar diretamente da problematização sobre a *tékhne* nas obras de Platão, e para suprir este tópico indicamos LONG, 2014, p.56, nota 56. Nessa nota estão citados quatro autores referenciais e suas obras: GOULD, John. *The Development of Plato's Ethics*, New York: Russell & Russel, 1972, p. 34; IRWIN, T. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*. New York: Oxford University Press, 1979, p. 73-5; NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*, Cambridge University press, 1986, p. 97-98; ROOCHNIK, D. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of techne*, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 5.

¹³² “O *Górgias*, por exemplo, é um diálogo em que vemos instâncias tanto do primeiro quanto do segundo procedimentos: Sócrates distingue a filosofia da retórica definindo aquela como a verdadeira medicina da alma e esta como a presunçosa, inútil e nociva contrafação daquela (463b-466a). Nesse contexto, a filosofia se torna a mais útil das técnicas, pois sua utilidade não será uma qualquer, porém a mais valiosa de todas: ela proporcionará a melhor das vidas ao cidadão”. (BUARQUE, L., 2018, p. 2).

persuadi-los e reprová-los – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro, em qualquer lugar, por toda parte assediando-os. Outro desse jeito não surgirá facilmente para vocês, varões, e se vocês me derem ouvidos me pouparão! Mas vocês poderiam talvez, quem sabe, ficar aborrecidos – como os que são despertados de um cochilo – e, me dando um safanão e ouvidos a Anito, poderiam facilmente me matar e então continuar dormindo pelo resto da vida, a menos que o deus, aflito por vocês, lhes enviasse um outro...¹³³

Sócrates procura nos mostrar que a filosofia possui a competência para cumprir aquilo que os políticos devem fazer e não fazem. Esse é um ponto decisivo na justificação filosófica do deslocamento para outros princípios e condutas que subsidiam a intenção de Sócrates em assumir esse *tópos* até então não preenchido por nenhum outro homem.

A prática política socrática em relação a seus concidadãos e sua cidade provoca variadas *reações* e para muitos é algo simplesmente impossível de aceitar. Não é de admirar que Sócrates julgue que a morte não seria algo excepcional para quem age da maneira como ele age. Ele desafia e desobedece o *status quo*, numa época em que o povo já tinha se acostumado aos atos políticos convencionais que visavam ganhar o assentimento dele.

Até agora já foi mostrado que a atividade filosófica socrático-platônica, segundo a interpretação desenvolvida nesta tese, não está dissociada da atividade política. Pelo contrário, ela mesma se apresenta como uma atividade inerentemente política. A partir desse ponto vamos tratar de expor o pano de fundo histórico-econômico-social do qual Platão é contemporâneo, e como o filósofo confronta as querelas que o permeiam. Para isso, vamos pontuar com passagens selecionadas de outros diálogos, entre eles: a *República*, o *Político* e em menor escala o *Protágoras*.

¹³³ ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ἀπολογεῖσθαι, ὥς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν, μὴ τι ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι. ἐὰν γάρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς – εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν – προσκειμένον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος, οἷον δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἓνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων. τοιοῦτος οὖν ἄλλος οὐ ῥαδίως ὑμῖν γενήσεται, ὦ ἄνδρες, ἀλλ' ἐὰν ἐμοὶ πεῖθῃσθε, φείσεσθέ μου· ὑμεῖς δ' ἴσως τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἂν με, πειθόμενοι Ἀνύτῳ, ῥαδίως ἂν ἀποκτείναιτε, εἴτα τὸν λοιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἂν, εἰ μὴ τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν... *Apologia* 30d5-31a7

1.7 A *República*: Outra controvérsia, política, apolítica ou antipolítica?

Segundo Mario Vegetti, pelo menos até meados do século XX não houve questionamentos sobre se a *República* de Platão era um diálogo de natureza política. Por mais complexo que fosse seu desenvolvimento teórico, o título *Politeia* era visto pelos comentadores antigos como uma descrição apropriada de seu tema e propósito principal: os assuntos políticos. No artigo *How and why the Republic become unpolitical*¹³⁴, Vegetti elabora uma atenciosa análise sobre as teorias de comentadores que insistiram em despolitizar o diálogo e sobre aqueles que, ao admitirem uma natureza política, como Karl Popper, transformaram a *República* na fonte originária dos regimes totalitários na Europa do séc XX.

Vegetti expõe as três questões centrais que são inerentes ao pensamento político dos gregos e podemos resumir da seguinte maneira: 1) quem tem direito à cidadania e como o corpo civil estaria organizado (esse problema percorre uma longa trajetória na cultura grega, de Sólon a Clístenes passando pelo utópico Hippodamus, e por teóricos como Aristóteles¹³⁵; 2) a questão do poder (quem tinha o direito de governar, como e a quem na comunidade deveria ser atribuído o poder); 3) qual é o regime político mais adequado para garantir a vida boa, tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Vegetti afirma que essas três questões estão amplamente tratadas na *República* e isso já seria suficiente para colocar o diálogo no campo da filosofia política.

Sigamos então a trajetória do artigo de Vegetti começando por Aristóteles e Proclo que são os comentadores que ganham destaque na Antiguidade. Aristóteles submeteu o diálogo à sua análise crítica e separou a discussão sobre a justiça e a ideia de bem do lado da ética e a discussão sobre a alma do lado da psicologia. Entretanto, apesar de classificar algumas discussões como “estranhas” (*Pol.* II 6 1264b 39), Aristóteles reconheceu que nos livros III, V e VIII os temas tratados eram politicamente relevantes¹³⁶. Proclo definiu em sua interpretação que as virtudes e os vícios têm prioridade ontológica sobre as constituições políticas; “os reais objetos da *República* são a *politeia* e a política da virtude da alma que

¹³⁴ VEGETTI, 2013, p. 3.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 3.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 3.

comparadas às da *polis* são as cópias e reflexos” (Diss. VII, 210, 25-30)¹³⁷. Esse comentador da Antiguidade é considerado por Vegetti como um ancestral da tradição de intérpretes que julgam a *República* sob o ponto de vista despolitizado.

A tendência despolitizadora do diálogo, ainda segundo o autor, é representada pelos seguintes comentadores: J. Annas, D. Frede, N. Bloessner, G. Ferrari, Voegelin, W. Leyes e James Adam. Sparshott reconhece que há assuntos políticos no diálogo, porém tratados no contexto utópico. K. Popper julga o diálogo como a fonte das diretrizes políticas totalitárias que orquestraram a tragédia europeia. Por sua vez, Strauss acredita que a proposta política da *República* é antinatural.

J. Annas afirma que não há provas que Platão e a Academia tenham real interesse em política. De acordo com a comentadora, o livro V (abolição da família e da propriedade privada, igualdade das mulheres, poder filosófico) parece não levar em conta a realidade. A proposta platônica é, para ela, irreal e absurda¹³⁸. Dorothea Frede afirma que um dos principais problemas está na falta de realidade histórica exposta no livro VIII da *República*¹³⁹. Bloessner concorda que falta ao livro VIII realidade histórica e que, a bem da verdade, o livro VIII é uma denúncia dos falsos valores, uma crítica aos modos de vida e aos erros de concepção do que é a felicidade. Bloessner crê que a dimensão política é uma poderosa ferramenta metafórica para mostrar os conflitos internos da alma. Giovanni Ferrari sustenta a tese de que o foco do diálogo está na alma mais do que na cidade e que isso significa exaltar o individual acima da sociedade. O livro VIII mostra a dificuldade em fazer coincidir as partes da alma e as da cidade num “isomorfismo” e ainda clamar pela superioridade filosófica acima da vida política¹⁴⁰. Voegelin declara que a dimensão política do diálogo possui a função metafórica que descreve a ordem da alma e os seus desvios.

Wayne Leyes e Francis Sparshott difundiram a imagem de Platão como um pensador apolítico ou anti-político. Eles partilhavam da concepção que a política é uma técnica que deve ser empregada para administrar e mediar conflitos entre grupos sociais com aspirações e opiniões discordantes, sobre os fins a serem

¹³⁷ VEGETTI, 2013, p. 4.

¹³⁸ VEGETTI, 2013, p. 5.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁴⁰ VEGETTI, 2013, p. 6.

seguidos na vida pela comunidade. De acordo com Sparshott, Platão é anti-político na medida em que, na *República*, ele não demonstrou interesse na política nesse sentido. O autor admite que há propostas políticas feitas na *República*, mas as soluções apresentadas por Platão "são direcionadas para mudar o próprio contexto social" e, nesse sentido, seu pensamento é certamente antipolítico e nutre um "pessimismo bastante irrealista sobre a viabilidade dos dispositivos políticos comuns"¹⁴¹. Para Vegetti não é difícil compreender por que Platão surge como antipolítico e utópico nesta discussão: é apenas em virtude de uma concepção decididamente limitada da política, entendida como administradora do funcionamento de um sistema social liberal-democrático já estabelecido e concebido como não modificável. Não é compreensível por que desejar uma mudança geral no sistema social deve ser considerado menos político do que administrá-lo, por isso o caráter utópico da *República* não deve ser menosprezado, mas deve ser considerado como parte da teorização política¹⁴².

Karl Popper quis traçar e entender as origens culturais da tragédia européia causada pelo nazismo, o fascismo e o stalinismo. Platão foi considerado a fonte, o "gênio do mal" que serviu de inspiração aos governos totalitários devido ao caráter autoritário apresentado na *República*, no *Político* e nas *Leis* e pela proposta do radical coletivismo requisitado no livro V da *República*¹⁴³. Leo Strauss descreve a *República* como uma obra que oferece a impossível solução do problema da justiça. A comunidade criada por Platão não é natural e consiste em um regime de absoluto comunismo. Strauss assegura que esse comunismo absoluto é a causa que impossibilita a real implantação da cidade platônica. Strauss segue as considerações aristotélicas que consideram que a "cidade justa" de Platão impossibilita a própria existência porque as propostas de igualdade entre os gêneros e o comunismo absoluto apresentadas no diálogo são "contra a natureza". Segundo ele, o radical idealismo político platônico não tem possibilidade de realização¹⁴⁴. Voegelin e Strauss discordam da imagem de Platão construída pela interpretação de Popper, considerando-a um equívoco que poderia destruir a filosofia clássica enquanto modelo da luta contra o niilismo, que ambos consideram a degeneração da

¹⁴¹ VEGETTI, 2013, p. 4.

¹⁴² *Ibidem*, p. 4.

¹⁴³ VEGETTI, 2103, p. 7.

¹⁴⁴ VEGETTI, 2103, p. 10-11.

modernidade. Este foi um breve panorama de mais uma discussão a respeito do caráter político, apolítico ou até antipolítico de um diálogo platônico.

1.8 Antilogias

Platão vivenciou e testemunhou situações densas e marcantes até os seus 40 anos. A guerra do Peloponeso, a revolução dos Quatrocentos, o retorno de Alcibíades, a ruína de Atenas em 404, o governo dos Trinta (no qual tomaram parte seus parentes próximos Crítias e Cármides), o restabelecimento da democracia manchada pela morte de Sócrates e, especialmente, a dura experiência da viagem à Sicília.

Segundo H. Joly¹⁴⁵, no séc. IV a.c, o que parece mobilizar a atenção de Platão é a aparição de um novo circuito da produção, da distribuição e do consumo de bens. Uma espécie de boom econômico conduz o filósofo à análise de dois fatores principais que são: de um lado a produção, a *oikeioprágia* (vida dum homem preocupado somente com os seus negócios) e por outro lado o consumo, a *pleonexia*¹⁴⁶. Para combater uma economia hipertrofiada, Platão recorre à evocação mítica de um estado de natureza onde reinam a frugalidade e a simplicidade (*Rep.* II 372c) denunciando uma economia condenada ao ‘progresso’ e ao ‘luxo’ (*Gorg.* 464e-465d) e evidenciando o inchaço econômico que gerou uma população crente no poder de consumir e produzir uma infinidade de coisas. Desse modo, Platão edifica uma crítica metafórica da cidade “pleonética”:

Sóc: E o que fazes agora Cálices, é muito semelhante: elogias homens que foram anfitriões e que empanturraram essas pessoas do que lhes apetecia. Dizem que eles tornaram a cidade grandiosa, mas não percebem que ela está intumescida e inflamada por causa desses homens de outrora. Pois sem justiça e temperança, eles saciaram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e tolices do gênero, porém quando sobrevier, enfim, aquele assalto de fraqueza, inculparão os conselheiros presentes nesse momento e elogiarão Temístocles, Címon e Péricles, os responsáveis pelos males. Senão tiverem precaução,

¹⁴⁵ JOLY, 2001 [1974], p. 278.

¹⁴⁶ “Ce terme, qui signifie *avidité* et *cupidité* (Cf.*Rep.* II, 359c/ *Rep* IX 586b/ *Górg.* 490a) résume en quelque sorte la loi du désir; mais l’antique désir n’est pas simplement désir d’avoir mais désir d’être et de pouvoir. Désir politique plus que désir économique, il exprime surtout, le goût de la domination et le sens de la maîtrise”. JOLY. 2001 [1974], p.279 – nota 12. “Este termo, que significa ganância e avidez (Cf.*Rep.* II, 359c / *Rep* IX 586b / *Górg.* 490a), resume de certa forma a lei do desejo; mas o desejo na antiguidade não é simplesmente o desejo de ter, mas o desejo de ser e de poder. Desejo político, mais do que desejo econômico, expressa, acima de tudo, o gosto pela dominação e o senso de domínio”.

talvez ataquem a ti e a meu companheiro Alcibíades, quando perderem tanto os bens por eles conquistados quanto os antigos bens, ainda que não sejais responsáveis pelos males, mas talvez corresponsáveis.¹⁴⁷

A divisão da cidade entre ricos e pobres (*Rep.* IV, 422e e VIII, 551d) e os problemas sociais ligados aos problemas econômicos retêm a atenção de Platão.

Dentre as tortuosas querelas entre pobres e ricos, surge com força nunca dantes adquirida, i.e., os partidos. As lutas sociais entre as “classes” já não estão apenas ligadas ao objetivo de conquista material, mas o embate entre sentimentos de repulsa e ódio. Os oligarcas querem o genocídio dos miseráveis, e os pobres, quando conseguem o despojamento dos bens de alguém rico, o fazem pelo prazer de empobrecê-lo e, mais ainda, para tornar-se rico em seu lugar.¹⁴⁸

Uma clivagem sócio-econômica em oligarcas e democratas, em conformidade aos critérios sócio-econômicos (*Rep.* VIII 551a e sq.) aparece como uma ‘peste’ que divide o corpus social. “É necessário que uma cidade assim não seja uma, porém dupla, a dos pobres e a dos ricos, que habitam o mesmo solo e conspiram incessantemente uns contra os outros.”¹⁴⁹ Contra esse estado político, estado propenso à guerra civil (*Rep.* VIII, 555d e 556a), Platão fomenta outra proposta de objetivo político: o da cidade “unida”, onde as relações entre os cidadãos será regrada pela amizade, carinho e ternura (*philotès*). Serão relações como aquelas entre os “parentes”, o *génos* servindo de modelo para a cidade (*Rep.* III, 414d – 415a-b-c). O que serve também de contraponto ao estado de guerra em que vivem os gregos entre si (*Rep.* V, 470b e seq). Práticas políticas que visam tirar vantagem de instituições e leis, deturpar o seu significado, prejudicar o funcionamento da justiça, legar sua subsistência às “sub-redes” do Estado são, portanto, as práticas que colocam em risco o equilíbrio democraticamente

¹⁴⁷ ὦ Καλλίκλεις, ὁμοιότατον τούτῳ ἐργάζῃ· ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἳ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καί φασι μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαρίων ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· Platão, *Górg.*, 518e3-519a6.

¹⁴⁸ GLOTZ, 1980, p. 263.

¹⁴⁹ Τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐντῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλευόντας ἀλλήλοις. Platão, *Rep.* VIII, 551d.

estabelecido entre a cidade e os cidadãos, entre o público e o privado. Essas práticas dilapidam os ideais democráticos de igualdade, liberdade e justiça, e fomentam o individualismo e o desejo de injustiça.

Não se poderia passar incólume ao assalto da miséria que experimentava toda a Grécia no Séc. IV. Nesses tempos pós-guerra há o aumento de profissionais da “usurpação” ou os sicofantas (especialistas em humilhações e querelas que visam obter vantagens financeiras em julgamentos). Após a guerra do Peloponeso, o espírito de patriotismo sofre *déficits* e o espírito partidário sobrepuja-o. Nessa nova “guerra entre partidos”, o que há de alarmante é o posicionamento dos envolvidos, já que os partidos preferiam perder a independência nacional a permitir que uma facção contrária triunfe. A autonomia não é mais importante e sim o equilíbrio dos partidos. A política transformou-se numa profissão que comportava “empregos” variados. No primeiro escalão encontraremos os rétores ou oradores; no segundo, os demagogos e os tais sicofantas, responsáveis pela vociferação e o tumulto. Digamos que o ambiente político no Séc. IV, em Atenas, está repleto de divergências entre os partidos e concorrência profissional pelo êxito pessoal em detrimento do bem do Estado¹⁵⁰.

O que Platão fez sobre a democracia de seu tempo foi uma análise estrutural sócio-política, econômica e histórica. Há, portanto, no fundo da crise da cidade, uma crise da *politeia*, ou seja, de novos modelos políticos e teóricos. Platão não cessa de interrogar desde o diálogo *Górgias*, no *Político*, na *República* e nas *Leis*, sobre a crise da *politeia* e sobre a especificidade de uma constituição¹⁵¹. De acordo

¹⁵⁰ GLOTZ, 1980, p. 276.

¹⁵¹ “Au premier sens, la *politeia* désigne ‘le droit de cité’ ou l’ensemble des droits politiques reconnus au citoyen. Dans la Constitution d’Athènes, Aristote prends souvent ce terme en ce sens, par exemple lorsqu’il énonce que, sous la constitution de Dracon, ‘les droits politiques étaient conférés à ceux qui possédaient un armement’, ou quando il parle de ‘cavaliers possédant la citoyenneté’. Par extension, le terme peut designer l’ensemble des hommes qui détiennent les droits civiques et para conséquent ‘les corps des citoyens’. [...] Au deuxième sens, la *politeia* est synonyme de constitution et designe précisément ‘l’ordre établi entre les différents pouvoirs’, mais aussi le type de gouvernement correspondant à la question: qui détient le pouvoir dans la cité? Ou, de façon plus précise, qui est capable d’accéder aux magistratures ou à l’*archè*?[...]Or Platon, dans son examen des critères du gouvènement, retient pricipalement celui de la légalité et de l’illégalité ce qui lui permet de conclure de la dégradation des lois à celle des mœurs, et corrélativement au mauvais gouvernement des cités. JOLY, 2001, p.283.

No primeiro sentido, a *politeia* designa “o direito de cidadania” ou o conjunto de direitos políticos reconhecidos ao cidadão. Na Constituição de Atenas, Aristóteles costuma usar este termo neste sentido, por exemplo, quando afirma que, sob a constituição de Dracon, ‘direitos políticos foram conferidos àqueles que possuíam um armamento’, ou quando ele fala de ‘cavaleiros possuem a cidadania’. Por extensão, o termo pode se referir a todos os homens que detêm os direitos civis e, portanto, “os corpos dos cidadãos”. [...] No segundo sentido, a *politeia* é sinônimo de constituição e designa precisamente “a ordem estabelecida entre os vários poderes”, mas também o tipo de governo correspondente à questão: quem detém o poder na cidade? Ou, mais precisamente, quem é capaz de

com Joly, as interrogações de Platão revelam duas especificidades das constituições (para que elas sirvam ao bem comum): a primeira é que as constituições são melhores de acordo com o valor de suas leis (*Polit*, 302a); a segunda é a que diz que o exercício do poder é inseparável da obediência às leis da cidade: “para comandar é necessário obedecer.” (*Leis*, VI, 762e)¹⁵². Assim, nessa querela do valor das leis para a cidade, surge com uma virulência sem precedente o debate sobre a natureza e a lei. O modelo de estado de natureza que serve a Platão é um tipo de estado de paz anterior às leis¹⁵³. Mas existe também outro estado de natureza, que é um verdadeiro estado de guerra. Essa é a teoria de Cálicles, que propõe a supressão do direito e a lei da cidade para dar lugar ao direito e à lei da natureza.

“Pois, respaldado em qual justiça Xerxes comandou o exército contra a Hélade, ou seu pai contra Cítia? Qualquer um poderia citar inúmeros exemplos do gênero. Eu julgo que esses homens agem assim segundo a natureza do justo, sim, por Zeus, segundo a lei da natureza – mas não, decerto, segundo essa lei por nós instituída. A fim de plasmarmos os melhores e os mais vigorosos de nossos homens, nós os capturamos ainda jovens como se fossem leões, e com encanto e feitiços os escravizamos afirmando que se deve ter posses equânimes e que isso é o belo e o justo. Todavia, se o homem tiver nascido, julgo eu, dotado de uma natureza suficiente, ele demolirá, destruirá e evitará tudo isso; calcando nossos escritos, magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza, nosso escravo, sublevado, se revelará déspota e o justo da natureza então reluzirá.”¹⁵⁴.

1.9 Cronos e Prometeu

aceder às magistraturas ou à arché? [...] Ora, Platão, no seu exame dos critérios de governo, retém principalmente o da legalidade e da ilegalidade que permite-lhe concluir desde a degradação das leis à dos costumes e, correlativamente, ao mau governo das cidades.

¹⁵²JOLY, 2001, p. 284.

¹⁵³JOLY, 2001, p. 284.

¹⁵⁴ἐπεὶ ποίῳ δίκαιῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δίκαιου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάρδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλοῦμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. εἰ δέ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. PLATÃO, *Górg.* 483d6-484b1

Vejamos como podemos analisar a controvérsia sobre o estado de natureza a partir da expressão mítica baseada em dois mitos e duas teses: o mito de Cronos, sobre o qual se articula o mito da idade de ouro hesiódico e platônico; e o mito de Prometeu, que rege a tragédia de Ésquilo e o ensino do Protágoras de Platão¹⁵⁵. A era de Cronos é a da abundância espontânea, essa é a versão que Platão nos mostra no *Político*:

Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitões tinham a relva macia que brotava da terra. Era esta, Sócrates, a vida que se levava sob o império de Crono.¹⁵⁶

Já na era de Prometeu que é retratada no diálogo *Protágoras* (321c) o ser humano é descrito como nu, sem sapatos, sem cobertura, sem armas, carente de recursos, artes, sem a proteção divina; desta forma, vivia em grandes dificuldades¹⁵⁷. Prometeu rouba de Hefestos o fogo juntamente com a habilidade técnica que também pertencia a Atena; os grãos e as plantas ele furta de Démeter, Perséfone e Triptólemo¹⁵⁸. Tanto no diálogo *Protágoras* quanto no *Político* aparecem as soluções técnicas (surgidas após a reversão cósmica¹⁵⁹) para os problemas “econômicos” dos humanos. Os meios técnicos garantem a subsistência e a vida, porém, sem política.

Sem saber, então, que tipo de salvação pudesse encontrar para o homem, Prometeu roubou de Hefesto e Atena a sabedoria técnica junto com o fogo - pois era impossível sem o fogo que ela fosse adquirida por alguém ou lhe fosse útil - e assim presenteou o homem. Dessa forma, o homem adquiriu a sabedoria para a sobrevivência, carecendo, contudo, da sabedoria política, que estava com Zeus. A Prometeu não era

¹⁵⁵ JOLY, 2001, p. 285 (ver nota 59).

¹⁵⁶ ἀλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπὴν πάντα, καρποὺς δὲ ἀφθόλους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς. γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστροτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο· τὸ γὰρ τῶν ὥρων αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο, μαλακὰς δὲ εὐνάς εἶχον ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόλου. τὸν δὲ βίον, ὦ Σώκρατες, ἀκούεις μὲν τὸν τῶν ἐπὶ Κρόνου· PLATÃO, *Pol.* 272a.

¹⁵⁷ Cf. PLATÃO, *Pol.* 274c.

¹⁵⁸ PLATÃO, *Pol.* 274c.

¹⁵⁹ PLATÃO, *Pol.* 272e-273a.

mais permitido adentrar a acrópole, estância de Zeus, além do mais, eram temíveis também as sentinelas de Zeus¹⁶⁰.

O estado de natureza, na idade de ouro (*Cronos*) tem um sentido ideal e essencial que resolve os problemas da vida humana. Após a reversão cósmica e as “doações” de *Prometeu*, os problemas são resolvidos pelo viés das técnicas (*technai*). Entretanto o modelo técnico deve ser amparado por constituições (*politeiai*), costumes, leis ou normas (*nomoi*)¹⁶¹. Este novo tipo de vida humana deve inspirar-se no estado ideal da primeira natureza, e estabelecer o acordo entre os humanos a partir da ausência da guerra e principalmente da guerra civil, e também através da justiça, da igualdade e da amizade¹⁶²

Sobre o mito do diálogo *Político*, que compreende as duas eras cósmicas (Cronos e Zeus) ou dois ciclos do Universo, que suscita controvérsias e interpretações variadas, faremos um breve resumo da leitura mais emblemática; apoiada pela interpretação de Dimitri El Murr¹⁶³ irei ressaltar os detalhes em que sobressaem as preocupações cosmológicas que estão diretamente subordinadas à lição política. A interpretação sobre o mito no *Político* de L.Brisson¹⁶⁴ indica três fases cósmicas: a de Cronos; um período intermediário que já é a era de Zeus mas sem a presença do deus; e a de Zeus propriamente presente. De acordo com El Murr, as três fases que aparecem na interpretação de L.Brisson se caracterizam dessa forma: 1) A era de Cronos: cosmologia, o movimento do mundo é guiado pelo deus e sua direção é leste-oeste; antropogonia, as pessoas nascem da terra; antropologia e política, os pastores divinos cuidam dos humanos e dos animais, coabitação pacífica entre todos, a natureza espontaneamente supre-lhes as necessidades. 2) O primeiro período da era de Zeus (período intermediário): cosmologia, o movimento do mundo é invertido para a direção oeste-leste, o mundo está sem um deus para guiá-lo; antropogonia: os homens nascem a partir dos mortos e possuem um ciclo biológico invertido (nascem velhos e seguem até desaparecerem na terra);

¹⁶⁰ ὁ Προμηθεὺς ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὖροι, κλέπτει Ἥφαιστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρί – ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμῃν γενέσθαι – καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δίῳ. τῷ δὲ Προμηθεὶ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν – πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν PLATÃO, *Prot.* 321d1 – d5

¹⁶¹ JOLY, 2001, p. 291.

¹⁶² *Ibidem*, p. 291.

¹⁶³ EL MURR, 2014.

¹⁶⁴ BRISSON, 2000, p. 169-205.

antropologia e política: o caos é vigente, as divindades abandonam o mundo e deixam os seres humanos à mercê da própria sorte e dos animais selvagens. 3) A era de Zeus (o segundo período): cosmologia, o deus retoma o governo do mundo e o movimento volta à direção leste-oeste; antropogonia: os homens nascem por geração sexual e o ciclo biológico tem o sentido criança-adulto-idoso; antropologia e política: os seres humanos usam as técnicas e ferramentas dadas por Prometeu, a partir daí cultivam o solo e se agrupam para viverem juntos politicamente.

A partir desse resumo, dirigimos nosso foco para os aspectos políticos tanto de uma quanto de outra das duas eras, conforme mencionadas no mito (Cronos e Zeus), e também à análise da condição humana que corresponde a cada uma delas. Segundo El Murr, Platão consagra às duas eras dois tipos de condição humana e dois tipos de governo diferentes. Na versão da era de Cronos platônica¹⁶⁵, o filósofo inscreve a condição humana numa situação mais global da natureza: os homens, as mulheres, as plantas e os animais nascem da terra, o cuidado exercido pelo deus é despendido com todos os viventes igualmente, a natureza produz tudo de forma espontânea para todos, o mundo é responsável pelo nascimento e pela existência de todos. Nessa era cósmica os humanos nascem da terra sem memória de uma existência precedente, os homens e mulheres vivem em rebanho, andam nus e dormem sob a terra; não possuem sentimentos dolorosos, não têm necessidades ou a sensação de falta, não têm medo de qualquer ameaça exterior, não trabalham e não têm necessidade de se reproduzir. Na era de Cronos, o deus é quem preside o governo dos homens através de um pródigo cuidado totalizante¹⁶⁶, e esse cuidado total do deus dispensa toda política¹⁶⁷. Os seres humanos não têm necessidade de constituição, de cidades, nem de uma organização política, a autoctonia dispensa a ligação seletiva da família e da procriação, cada um é filho da terra¹⁶⁸. A era de Cronos é considerada apolítica, uma era em que a política não possui qualquer utilidade.

Na era de Zeus a humanidade toma conta de si mesma, o deus não cuida integralmente do mundo, a natureza torna-se selvagem e não mais plácida e espontânea, a convivência pacífica sucede a necessidade de luta para sobreviver, se

¹⁶⁵ Sobre as comparações entre a era de ouro de Hesíodo e a era de Cronos platônica, veja: EL MURR, 2014, p. 171-172.

¹⁶⁶ EL MURR, 2014, p. 173.

¹⁶⁷ EL MURR, 2014, p. 175.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 175.

alimentar e procriar, assim como para enfrentar a predação de outros animais. Daquela humanidade que não conhecia o sofrimento sucede outra, frágil e desprovida de meios para enfrentar tanto seus predadores quanto o rigor climático¹⁶⁹. Como já vimos, no diálogo *Protágoras* (321e3) é Prometeu o responsável por dar aos seres humanos meios para criar sua própria condição de vida. Mesmo com a ajuda das técnicas, com a doação das sementes, a fundação das cidades para sobreviver aos ataques predatórios de outros animais e às intempéries climáticas, ainda faltava algo que pudesse proteger a humanidade dela mesma.

A narrativa do *Protágoras* culmina, portanto, no dom divino do pudor e da justiça, o que permite aos homens não destruir uns aos outros e coexistir politicamente. Através da distribuição universal do pudor e da justiça, Zeus protege o homem de si mesmo e torna possível a vida política da cidade¹⁷⁰.

Nas condições em que homens se encontram na era de Zeus, a política torna-se absolutamente indispensável¹⁷¹. Do ponto de vista cósmico o mito do *Político* opõe dois tipos de governo: no primeiro, o deus dirige o mundo e os homens (Cronos) - os seres vivos conhecem pouquíssimos males, protegidos como estão pelo deus, que governa o curso do mundo e cuida de prover os seres. No segundo, o deus dirige (Zeus) o mundo sem determiná-lo e os homens precisam dirigir a si mesmos, a natureza torna-se selvagem, os seres humanos são autônomos na sua própria trajetória, mas sofrem de inquietação constante e de problemas incessantes¹⁷².

O objetivo do paralelismo entre o estado do macrocosmo e o do microcosmo é esclarecer esse conceito de autonomia: o reinado de Cronos ilustra a autoridade total do deus sobre o mundo e os homens, enquanto na era de Zeus, o mundo tanto quanto os homens devem se determinar por eles mesmos e, se tornarem responsáveis por sua existência e pela conduta de suas vidas¹⁷³.

¹⁶⁹ EL MURR, 2014, p. 176.

¹⁷⁰ “Le récit de *Protágoras* culmine donc dans le don divin de la pudeur et de la justice permettant aux hommes de ne pas s’entre-détruire et de coexister politiquement. Par la répartition universelle de la pudeur et de la justice, Zeus protège l’homme contre lui-même et rend possible la vie politique de la cité”. EL MURR, 2014, p. 177- 178.

¹⁷¹ EL MURR, 2014, p. 170.

¹⁷² EL MURR, 2014, p. 179.

¹⁷³ “Le parallélisme entre l’état du macrocosme et celui du microcosme a pour objet d’éclairer ce concept d’autonomie: le règne de Kronos illustre l’autorité totale du dieu sur le monde et sur les hommes, tandis qu’à l’ère de Zeus, le monde comme les hommes sont à se déterminer par eux-mêmes et à être responsables de leur existence et de la conduite de leur vie”. EL MURR, 2014, p. 180.

Fica então clara a oposição entre um estado de dependência (Cronos) versus um estado de autonomia (Zeus). “Donde vemos que a autonomia do mundo e o bem cósmico estão em proporção inversa”¹⁷⁴. El Murr define a era de Cronos como uma razão externa que governa os homens¹⁷⁵ e chama nossa atenção para a compreensão do que está em jogo no mito do *Político*, o autor afirma que o mundo tem uma resistência inevitável¹⁷⁶ ao bem, ou, se quisermos, à ação racional e organizadora do Demiurgo. Sem essa resistência, não apenas a existência do mal é incompreensível, mas nossa possibilidade de nos tornarmos melhores também o é¹⁷⁷. Na era de Cronos tudo estava regido pela mão da racionalidade divina, a humanidade não se incumbia dela mesma. Na era de Zeus, os seres humanos são responsáveis pelas suas vidas e condutas, a rivalidade surgente cria uma nova configuração da humanidade que necessita equilibrar os desejos individuais para que exista uma comunidade humana, para que não iniciemos um processo autofágico dirigido por apetites insaciáveis. Devido a essas condições, a política tem um papel fundamental na era de Zeus: evitar a queda da humanidade na degradação e no caos¹⁷⁸.

O restante do diálogo repete com uma grande insistência que o que define a verdadeira política é a vontade do governante de tornar melhores a cidade e os seus governados. A política no sentido que Platão quer dar a esse termo é impensável sob o reinado de Cronos, não apenas porque não há cidade, mas sobretudo porque ela não teria nenhuma função a cumprir, não tendo que produzir essa unificação em prol do bem e da felicidade que advém de tornar melhores os cidadãos¹⁷⁹.

¹⁷⁴ “D’où l’on voit que l’autonomie du monde et le bien cosmique sont en proportion inverse”. EL MURR, 2014, p. 180.

¹⁷⁵ EL MURR, 2014, p. 180.

¹⁷⁶ “Il est intéressant que Platon ait mis ici dans la bouche de Socrate le terme rare *ὑπεναντίον* (Cf. Théét. 176 a6 *ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη*) en effet, avant de désigner la sub-contrariété dans la logique aristotélicienne, ce terme désigne une opposition forte et active, à la différence de l’adjectif (*ἐναντίον*), plus général. C’est ce même terme qu’on retrouve d’ailleurs en *Pol.*, 306e3 (*σκοπώμεθα δ’ οὖν αὐτὸ ἐν τοῖς ὑπεναντίοις γένεσι.*) pour désigner l’antagonisme dynamique des deux tendances contraires que sont l’ardeur et la tempérance. Voir aussi *Lois*, VII 810 d6. C’est à partir de ce terme que je m’autorise à parler de la résistance inévitable que notre monde offre au bien”. EL MURR, 2014, p. 182, nota 3.

¹⁷⁷ EL MURR, 2014, p. 182.

¹⁷⁸ EL MURR, 2014, p. 183.

¹⁷⁹ “[...] le soin du pasteur divin et celui du politique qui reste à définir se distinguent l’un de l’autre: le reste du dialogue répète avec une grande insistance que ce qui définit la véritable politique, c’est la volonté du gouvernant de rendre meilleurs la cité et ses gouvernés. La politique, au sens que Platon veut donner à ce terme, est donc impensable sous Kronos, pas seulement parce qu’il n’y a pas de cité, mais surtout parce qu’elle n’aurait aucune fonction à remplir, n’ayant pas à produire cette

Num mundo em que um homem governa outros homens, o fracasso da política se daria quando ela é exercida ou está confinada à medida humana, marcada pelo esquecimento do divino¹⁸⁰; uma política que divide os homens sem lhes reunir frente a nenhum conhecimento verdadeiro¹⁸¹. Se a paz e a moderação da era de Cronos dão lugar ao ardor e a agressividade da era de Zeus¹⁸², o cuidado do político deve se direcionar para tornar os cidadãos melhores, para que eles não sucumbam a eles mesmos. O *cuidado* é determinante para compreender este que é o verdadeiro governo político¹⁸³. Assim que se pode compreender uma afirmativa como a de El Murr: “a função principal do mito é nos fazer compreender sob quais condições uma verdadeira ciência política é possível. Ela não é possível nem quando o cuidado total do deus se exerce nem quando todo o modelo divino é subtraído”¹⁸⁴.

1.10 A natureza do estado de guerra e violência

A guerra do Peloponeso, sem dúvida, trouxe danos sem precedentes aos princípios democráticos atenienses¹⁸⁵. O emprego da força preponderante vai suscitar toda uma ideologia da violência. O mais trágico da necessidade de hegemonia é que, pelo encadeamento do imperialismo, o poder se transforma em

unification en vue du bien e du bonheur qui passe par le fait de rendre les citoyens meilleurs.” EL MURR, 2014, p. 183.

¹⁸⁰ EL MURR, 2014, p. 184.

¹⁸¹ EL MURR, 2014, p. 185.

¹⁸² Anticipant un peu sur le dernier chapitre du présent livre, il est intéressant de relever que les deux tendances antagonistes dont le politique doit produire la synthèse sont la tendance à la modération, au pacifisme, voire à l’angélisme, d’une part, et la tendance à l’ardeur, au bellicisme, voire à l’agressivité, d’autre part. Il n’est pas difficile de remarquer que chacune de ces tendances est caractéristique d’un âge du monde, paix et modération débute, comme on le sait, par le retour de l’ensemble de la nature à l’état sauvage. Tout se passe donc comme si la fin du dialogue, par l’analyse qu’elle offre de la tâche propre du politique, nous invitait à sortir de l’oscillation du mythe entre – j’ai conscience d’employer ici un raccourci qui a ses limites – un état de nature de type rousseauiste et un état de nature de type hobbesien. EL MURR, 2014, p.186.

¹⁸³ EL MURR, 2014, p. 187.

¹⁸⁴ “[...] que la fonction principale du mythe est de nous faire comprendre sous quelles conditions une véritable science politique est possible. Elle n’est possible ni dans un monde où le soin total du dieu s’exerce, ni dans un monde d’où tout modèle divin est absent”. EL MURR, 2014, p. 185.

¹⁸⁵ Tout s’est passé comme si il n’était pas possible de pratiquer l’impérialisme au dehors et la démocratie au dedans et comme si le droit, lorsque la guerre s’empare, avait à s’effacer devant les faits. Or l’empire, par le jeu inévitable et tragique du maintien de l’impérialisme, c’est-à-dire par le cycle de la domination et de la répression, s’engage, comme le conflit généralisé du Péloponèse administre la preuve, dans une série de *faits de guerre* d’autant plus significatifs, selon Platon, et révoltants qu’ils’agit d’une guerre entre les grecs”. JOLY, 2001, p. 292.

violência, a força substitui a justiça e torna inimiga a solidariedade; a democracia ateniense presa à *hybris* do império torna-se contrária a si mesma, declina e transmuta em tirania. Após a guerra, a brutalidade gera princípios teóricos alicerçados pelo direito do mais forte, que seria, segundo a ideologia dominante, inscrito na natureza dos seres (*Górgias* 483d). Daí se alimenta a crença do estado de natureza tido como um estado de violência. A força é o direito e a lei da guerra suplanta as exigências da paz. Essa reversão é bastante devedora das lições de violência advindas das peripécias da guerra e dos exemplos históricos do poder tirânico¹⁸⁶. É sobre essa ideologia que Platão desenvolve, principalmente no diálogo *Górgias* e também na *República*, a inquirição minuciosa dos elementos que integram a crise dos fundamentos políticos, das noções de igualdade, de legalidade e de justiça, que seriam os melhores princípios para uma *politeia*, e como estes são aniquilados pelo manifesto naturalista de Cálicles, e acabam por transformar o estado de natureza em um estado de guerra e de violência. Segundo tal interpretação, Platão tenta, através de recomendações humanitárias, atenuar as consequências do “direito à guerra” que autoriza sem restrições a condenação à morte, a pilhagem, a escravização e todo tipo de violência. Através de suas críticas o filósofo alerta sobre a irmandade e a familiaridade entre os gregos, para que não se tratem como inimigos, os habitantes de um estado grego: homens, mulheres e crianças (*Rep.* V, 476a); para que não devastem as terras, não destruam ou queimem as casas (*Rep.* V, 470a-471a-b), e que não infrinjam degradação aos corpos dos mortos (*Rep.* V, 469c-d).

Ainda de acordo com Joly, o manifesto naturalista de Cálicles é voltado para a desigualdade das forças. Quando a discussão e a negociação não são preponderantes não haverá uma situação propriamente jurídica, o direito não pode vigorar quando as forças não estão voltadas para a igualdade. Por outro lado, quando as forças são desiguais, recorrer ao exercício da violência será a prova da diferença. A desigualdade das forças clama irresistivelmente ao confronto e abre precedentes para as ações militares. O mais forte tem o direito natural de recorrer à guerra, e o vencedor de mostrar sua força pela matança, pela pilhagem e pela escravização¹⁸⁷. A partir das ideias defendidas por Cálicles, o manifesto ganha ares de teoria e a violência natural reafirma a lei e o direito do mais forte, que adiciona

¹⁸⁶ Cf. MOSSÉ, 1969.

¹⁸⁷ JOLY, 2001, p. 293.

o modelo de poder tirânico e acrescenta o modelo de cidade imperialista. A imagem do tirano é a própria negação da *politeia*, ele é o símbolo do poder de repressão-dominância, do licencioso e do gozo desmedido. O tirano é a personagem emblemática da violência. Ainda de acordo com Joly¹⁸⁸, Platão, de forma teórica e onírica, mostra porque no tirano o desejo da tirania e a tirania do desejo compõem um sistema que coopera para a destituição dos princípios mais fundamentais da *politeia* e da vida (*bios*). Platão prova de fato que quando a democracia produz a tirania é a parte mais desfavorecida das pessoas que acredita que o tirano é o protetor do povo: “agora, não tem o povo o hábito invariável de pôr à sua testa um homem cujo poder ele nutre e torna maior? É de seu hábito – concordou¹⁸⁹.”

Um protetor, essa é a esperança do povo e a máscara do tirano. O tirano faz o papel que o torna ‘amigo do povo’, entretanto ele vai retrabalhar todo o corpo social e político através de medidas demagógicas. Ele parece que está a reemitir dívidas e a executar a repartição das terras, mas o que de fato acontece é uma política externa de guerra e uma política interna repressiva. A política externa de guerra aumenta substancialmente as despesas, o que requer espoliações internas para manter o poderio ofensivo. A política interna repressiva está baseada em dois princípios: primeiro, eliminar todos os que possam emitir qualquer crítica ao governo; e a escravidão para conter a insatisfação que nasce da usurpação indevida. Essa é a prática política que o tirano exerce sobre o que era antes a sua querida pátria.

- Nos primeiros dias, ele sorri e dispensa boa acolhida a todos os que encontra, declara que não é tirano, promete muito em particular e em público, adia dívidas, partilha terras entre o povo e seus favoritos, e finge ser brando e afável para com todos, não é? - É realmente assim – respondeu. - Mas depois de se livrar dos inimigos externos, fazendo tratos com uns, arruinando outros, e de ficar tranquilo por este lado, começa sempre provocando guerras, para que o povo sinta necessidade de um chefe. - É natural. - E também para que os cidadãos, empobrecidos pelos impostos, sejam obrigados a pensar nas necessidades cotidianas e conpirem menos contra ele. - Evidentemente. E se alguns têm o espírito demasiado livre para lhe permitir comandar, ele encontra na guerra, julgo, pretexto para se livrar deles, entregando-os aos golpes do inimigo. Por todas essas razões, é inevitável que o tirano fomenta sempre a guerra. - Inevitável. - Mas assim procedendo, torna-se cada vez mais odioso aos cidadãos. – Como não se tornaria? – E não sucede que, entre os

¹⁸⁸ JOLY, 2001, p.294.

¹⁸⁹ Οὐκοῦν ἕνα τινὰ ἀεὶ δῆμος εἶωθεν διαφερόντως προϊστασθαι ἑαυτοῦ, καὶ τοῦτον τρέφειν τε καὶ αὔξειν μέγαν; Εἶωθε γάρ. PLATÃO, *Rep.* VIII, 565c.

que contribuíram para a sua elevação e gozam de influência, muitos falem livremente em sua presença ou entre si, e critiquem o que se está passando, pelo menos os mais corajosos? – É provável. – Faz-se mister, pois, que o tirano se desfaça deles, caso queira continuar a governar, e que acabe não deixando, entre os amigos como entre os inimigos, nenhum homem de algum valor.¹⁹⁰

A crítica platônica acusa o tirano de ser mestre de todos menos de si mesmo,

Cal: Mas eu acabei de dizer que são os homens mais inteligentes nos afazeres da cidade e corajosos. Pois convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam mais do que os outros, os dominantes mais do que os dominados. Soc: E aí? Mais do que eles mesmos, meu caro? Eles dominam ou são dominados? Cal: Como dizes? Soc: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo, mas aos outros? Cal: O que designas por ‘dominar a si mesmo’? Soc: Não é nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante dominar os seu próprios prazeres e apetites.¹⁹¹

De acordo com Platão, a tirania vai desenvolver sobre a *psychè* todos os seus efeitos. É um tipo de imagem tirânica que forja o que podemos chamar a psicologia do tirano, o tirano é a personagem simbólica da exacerbação dos desejos, o tirano é aquele que ‘faz tudo o que quer’¹⁹². A tirania política se “metaforiza” e se “psicologiza” a partir dos desejos que exerce sobre a alma e sobre a cidade¹⁹³;

¹⁹⁰ Ἄρ' οὖν, εἶπον, οὐ ταῖς μὲν πρώταις ἡμέραις τε καὶ χρόνῳ προσγελᾷ τε καὶ ἀσπάζεται πάντας, ὃ ἂν περιτυγχάνη, καὶ οὔτε τύραννός φησιν εἶναι ὑπισχνεῖται τε πολλὰ καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, χρεῶν τε ἡλευθέρωσε καὶ γῆν διένειμε δῆμῳ τε καὶ τοῖς περὶ ἑαυτὸν καὶ πᾶσιν ἰλεώς τε καὶ πρῶτος εἶναι προσποιεῖται; Ἀνάγκη, ἔφη. Ὅταν δέ γε οἶμαι πρὸς τοὺς ἔξω ἐχθροὺς τοῖς μὲν καταλλαγῇ, τοὺς δὲ καὶ διασφείρῃ, καὶ ἡσυχία ἐκείνων γένηται, πρῶτον μὲν πολέμους τινὰς αἰεὶ κινεῖ, ἵν' ἐν χρεῖᾳ ἡγεμόνος ὁ δῆμος ᾖ. Εἰκός γε. Οὐκοῦν καὶ ἴνα χρήματα εἰσφέροντες πένητες γιγνόμενοι πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ἀναγκάζονται εἶναι καὶ ἥττον αὐτῷ ἐπιβουλεύωσι; Δῆλον. Καὶ ἂν γέ τις οἶμαι ὑποπεύῃ ἐλεύθερα φρονήματα ἔχοντας μὴ ἐπιτρέψειν αὐτῷ ἄρχειν, ὅπως ἂν τούτους μετὰ προφάσεως ἀπολλύῃ ἐνδοὺς τοῖς πολεμίοις; τούτων πάντων ἕνεκα τυράννῳ αἰεὶ ἀνάγκη πόλεμον ταράττειν; Ἀνάγκη. Ταῦτα δὲ ποιοῦντα ἔτοιμον μᾶλλον ἀπεχθάνεσθαι τοῖς πολίταις; Πῶς γὰρ οὐ; Οὐκοῦν καὶ τις τῶν συγκαταστησάντων καὶ ἐν δυνάμει ὄντων παρρησιάζεσθαι καὶ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους, ἐπιπλήττοντας τοῖς γιγνομένοις, οἳ ἂν τυγχάνωσιν ἀνδρικώτατοι ὄντες; Εἰκός γε. Ὑπεξαίρειν δὲ τούτους πάντας δεῖ τὸν τύραννον, εἰ μέλ-λει ἄρξειν, ἕως ἂν μήτε φίλων μήτ' ἐχθρῶν λίπη μηδένα ὅτου τι ὄφελος. PLATÃO, Rep. VIII, 566d9- 567b10.

¹⁹¹ {ΚΑΛ.} Ἀλλ' εἰρηκά γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους, τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστίν, πλεον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων. {ΣΩ.} Τί δέ; αὐτῶν, ὃ ἐταῖρε, τί; ἢ τι ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους; {ΚΑΛ.} Πῶς λέγεις; {ΣΩ.} Ἐνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων; {ΚΑΛ.} Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις; {ΣΩ.} Οὐδὲν ποικίλον ἄλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ. PLATÃO, Górgias 491d-e.

¹⁹²Cf. PLATÃO, Górg. 479d-e.

¹⁹³Cf. PLATÃO, Rep. IX, 576c e seqq.

dentro desse contexto da tirania, a ordem social e política nas cidades é também a ordem ética e psíquica na vida dos indivíduos. Todos os exemplos fornecidos por Platão, dos tipos de homens tirânicos como: Gíges¹⁹⁴, Arquelaus¹⁹⁵, Xerxes¹⁹⁶, Héracles¹⁹⁷ mostram todos os excessos do homem do desejo e dos desejos do homem e encarnam simultaneamente o desejo de poder e o poder do desejo. Os traços comuns que permitem conectar as diferentes figuras tirânicas (tanto históricas ou míticas) são: o desprezo pelos direitos, a certeza de que a força é a lei suprema, o primado da injustiça sobre a justiça¹⁹⁸. Todos os componentes ultrajantes da violência da tirania são possíveis graças ao abandono da ordem jurídica da lei, da “convenção”, do discurso e da igualdade passando à ordem da natureza que mostra e manifesta pelos ‘fatos’ as desigualdades entre os homens e a superioridade do mais forte sobre o mais fraco.

Cal: Eu, todavia julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente, promulgam as leis e compõem os elogios e os vitupérios. Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais, eles dizem, a fim de que estes não possuam mais do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses, e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros; pois visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes. Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele.¹⁹⁹

¹⁹⁴ *Rep.* PLATÃO, II, 359b-360d.

¹⁹⁵ PLATÃO, *Górg.* 470d-47d1 (veja também as notas 69 e 70 da tradução de Daniel Nunes que foi utilizada nessa tese).

¹⁹⁶ PLATÃO, *Górg.* 483d-e.

¹⁹⁷ PLATÃO, *Górg.* 484b-c.

¹⁹⁸ PLATÃO, *Górg.* 471a-c.

¹⁹⁹ οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τε ἐστὶν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλω οὐ ἂν κήδηται. ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἀδικὸν τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὲ νόμῳ μὲν τοῦτο ἀδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνους πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς

Assim instaura-se a teoria de Cálicles de que existe um “direito natural” que justifica o direito do tirano em espolar, matar e dar vazão a todos os seus desejos²⁰⁰. Essas figuras tirânicas são governadas pela lei do desejo da violência que, segundo Platão, representa uma dupla subversão da lei da natureza, tanto sobre a vida quanto sobre a *politeia*. Segundo Joly,

É a partir do *Górgias* que Platão dispõe os primeiros elementos de filosofia política que não separa jamais o público e o privado, a sociedade e o indivíduo, os problemas da cidade e aqueles da vida e que identifica sempre *politeia* e *paideia*.²⁰¹

Platão cria como forma de resistência, o retorno aos princípios de legalidade, de igualdade e penalidade suscetíveis de assegurar, em termos de geometria, um tipo de geometria reformadora, que vai restabelecer uma *physis* e uma temperança, para o equilíbrio do ser, do ter e do poder, no qual reside ao mesmo tempo a ordem do mundo, a ordem da *politeia* e a ordem da vida.

Os sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade, e por essa razão, meu caro, chamam a totalidade de *cosmos*, de ordem, e não de desordem ou de intemperança. Tu, porém, não me parece zelar por eles, mesmo sendo sábio em assuntos do gênero, e esqueces que a igualdade geométrica tem um poder magnífico entre os deuses e homens. Mas a tua opinião é que se deve buscar possuir mais, já que descuras da geometria.²⁰²

O sentido de natureza platônica (a natureza que tem como princípio a igualdade) envolve uma nova concepção de *cosmos*, concebido como uma ordem

γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν. PLATÃO, *Górg.*, 483b4 – 483d6.

²⁰⁰Cf. PLATÃO, *Górg.* 492b.

²⁰¹“C’est à partir du *Górgias* que Platon dispose des premiers éléments d’une philosophie politique qui ne sépare jamais le public et le privé, la société et l’individu, les problèmes de la cité et ceux de la vie et qui identifie toujours *politeia* et *paideia*.”. JOLY, 2001, p. 296 (nota 139).

²⁰²ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἐταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τοῦτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς. Cf. *Górgias*. Trad.: Daniel Lopes, p. 388, nota 227, sobre a igualdade geométrica. PLATÃO, *Górg.*, 507e7-508a8

de justiça. Não é somente segundo a lei que é mais vergonhoso cometer uma injustiça do que sofrê-la, é uma questão anti-natural.

S -Portanto, não é somente pela lei que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la e que justo é ter posses equânimes, mas também por natureza. Por conseguinte, tu provavelmente não dizias a verdade na discussão anterior e não me acusavas corretamente aos afirmar que a lei e a natureza são contrárias, e que eu, ciente disso, era capcioso na discussão quando me referia à lei, se alguém falasse sobre a natureza, e à natureza, se falasse sobre a lei.²⁰³

1.11 Breve conclusão

No diálogo *Górgias* está exposta a famosa teoria de Cálicles, de que a natureza demonstra em todos os lugares, tanto nos animais quanto em todas as cidades e povos, que é comum aos mais fortes e poderosos ter mais do que os fracos e os desprovidos. Pode o mais forte dominar o mais fraco e ter a vantagem de possuir mais do que ele. Cálicles, o feroz defensor da lei dos mais fortes, nas páginas do *Górgias* (483b-484a), afirma que, para conter os mais fortes, os fracos estabelecem as leis. São leis que punem os fortes; eles são acusados de injustiça, pois querem adquirir mais e tentar mais do que os outros. O manifesto anti-igualitarista de Cálicles é a pedra fundamental sobre a qual se fundamentam e contra a qual lutam as teorias antropológica e política do Sócrates platônico. Ou ainda: contra essa organização social baseada na tese da violência e do domínio, que afirma a supremacia da injustiça, da força e da impunidade. De acordo com Sócrates, o manifesto naturalista de Cálicles arruína os fundamentos da *politeia*. Sócrates apresenta dois outros componentes modificadores da natureza que podem, portanto, influenciar a constituição do indivíduo e da comunidade: a técnica e a política. “Esta exigência geral, no interrogatório dos políticos, permite perguntar se eles tornaram melhores os cidadãos da sua cidade, toda técnica [encarada como] sendo de aperfeiçoamento”.²⁰⁴

²⁰³ {ΣΩ.} Οὐ νόμος ἄρα μόνον ἐστὶν αἰσχίον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει· ὥστε κινδυνεύεις οὐκ ἀληθῆ λέγειν ἐν τοῖς πρόσθεν οὐδὲ ὀρθῶς ἐμοῦ κατηγορεῖν λέγων ὅτι ἐναντίον ἐστὶν ὁ νόμος καὶ ἡ φύσις, ἃ δὴ καὶ ἐγὼ γνωὺς κακουργῶ ἐν τοῖς λόγοις, ἐὰν μὲν τις κατὰ φύσιν λέγῃ, ἐπὶ τὸν νόμον ἄγων, ἐὰν δέ τις κατὰ νόμον, ἐπὶ τὴν φύσιν. PLATÃO, *Górg.*, 489a8-b6.

²⁰⁴ “Cette exigence générale, dans l’interrogatoire de politiciens, permet de demander s’il sont ‘rendu meilleurs’ les citoyens de leur cité, toute technique étant d’amélioration”. JOLY. 2001, p.231. Cf. PLATÃO, *Górgias*, 515a.

Técnica e política são dois princípios fundamentais de modificação da realidade e organização da sociedade, através dos quais a vontade humana afeta a si mesma e ao seu entorno. Esses dois poderes atuam de duas maneiras: ou governados pelo desejo de dominação e, conseqüentemente, aguçando o esquema biológico do dominador e do dominado (teoria de Cálicles), ou governados por um princípio racional da justiça (apresentado por Sócrates), que humaniza o instinto de domínio, controlando-o e dirigindo-o. Podemos julgar que há um paradoxo inicial apresentado no diálogo *Górgias* (entre afirmar não ser um político ao mesmo tempo que possui a verdadeira arte política), mas esse paradoxo é justamente o nó criado e desfeito pelo Sócrates platônico, que é aliás um grande criador de aparentes paradoxos que se resolvem face à sua posição. De acordo com Dodds, os problemas tratados no diálogo *Górgias* ainda dizem respeito ao homem de hoje: “o *Górgias* é o diálogo mais moderno dos diálogos de Platão²⁰⁵”.

Veremos no próximo capítulo que o cinismo, tal como compreendido por Foucault, também manifesta o *cuidado de si*, na medida em que este diz respeito às relações entre a política e a ética, de próxima à que pudemos divisar no Sócrates platônico da *Apologia*. A arte política socrática, entendida como uma forma de transformação - como a arte de tornar as pessoas melhores, e conseqüentemente as cidades, através da refutação, do exame, da interrogação e do dissenso legítimo (cujos principais componentes julgamos encontrar no *Górgias*) - foi radicalizada pelo cínico, e ganhou traços mais fortes numa provocação feroz, de afronta, e dissenso, em um nível bem distinto. Cremos que o cínico está aferrado, assim como o Sócrates do *Górgias* e da *Apologia*, em tensionar a barreira entre o público e o privado. Porém, em um nível quase insuportável da prática de coerência entre o pensar, o falar e o agir. Do mesmo modo, o cínico buscou criticar a *pleonexia* individual e política, mas entendida como forma de desobedecer aos abusos de poder, sempre pautados nas exigências de transparência, reciprocidade e responsabilidade mútua, na demanda por um *éthos* no qual as pessoas procurem zelar umas pelas outras.

²⁰⁵ PLATO. 1990, p. 387.

CAP. II – O cosmopolitismo do cínico

2.1 O prelúdio

A partir dos seus estudos acerca da cultura greco-latina²⁰⁶ - do século V a. c. aos séculos IV-V d.c. - Michel Foucault “exibe uma nova fase das suas pesquisas” a passagem dos seus inscritos de caráter arqueogenealógico para os estudos de questões éticas, atravessadas pelas temáticas do cuidado de si, das práticas de si, das técnicas de subjetivação, bem como vínculo histórico entre subjetividade e verdade.

No curso de 1982 intitulado *A hermenêutica do sujeito*, Foucault tem a preocupação de organizar sua primeira aula (6 de janeiro) em duas grandes discussões que suas pesquisas evocam. Primeiro, apresentar um paralelo de diferenciações construídas acerca do princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*). Segundo, demonstrar como ao longo da história do pensamento filosófico, o conhecimento de si ganhava respaldo e privilégio, ao passo que desprivilegiava a noção greco-romana do cuidado de si, que foi sendo desconsiderada e esquecida.

De acordo com a pesquisa foucaultiana, cada uma das noções engendra um tipo de relação entre sujeito e verdade. A relação com a verdade do *γνῶθι σεαυτόν*, o conhece-te a ti mesmo, Foucault a chama de “filosofia”, a que se questiona sobre como ter acesso à verdade, sobre quais as condições desse acesso e sobre quais os limites do sujeito nesse acesso. E a outra, *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, o cuidado de si, Foucault a chama de “espiritualidade”, a que está fundamentada em “buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o acesso à verdade²⁰⁷”. O cuidado de si como prática da espiritualidade aparece como um conjunto de ações que o sujeito exerce sobre si para tornar-se capaz de alcançar a verdade. A espiritualidade postula que a verdade não é dada ao sujeito através de

²⁰⁶ Dos três volumes iniciais da *História da Sexualidade*, bem como os últimos cursos no Collège de France, a partir de *A Hermenêutica do Sujeito*.

²⁰⁷ FOUCAULT, 2004. p. 19.

um ato de conhecimento em si e por si mesmo. O sujeito, por sua própria estrutura, não seria capaz de legitimar e fundamentar esse ato. A espiritualidade demanda a necessidade de que um ato de conhecimento venha acompanhado de “certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito”, é preciso que ele se torne “outro” para que alcance a verdade. Não pode haver verdade sem uma conversão ou transformação do sujeito. É válido destacar, que na leitura que Foucault fez da cultura antiga, o cuidado de si e conhecimento de si não aparecem separados um do outro, contudo, aparecem graus diferentes de subordinação entre as noções²⁰⁸.

Foucault destaca dois filósofos, Descartes e Kant²⁰⁹, que contribuíram para a elisão das exigências de espiritualidade no acesso à verdade²¹⁰. O cartesianismo foi o movimento filosófico que extinguiu a relação entre as duas noções (relação essa, bastante fomentada, por Platão, o que veremos logo adiante), a noção de “acesso à verdade” foi substituída pela noção de “conhecimento do objeto”. Entretanto, devemos ressaltar que antes mesmo de Descartes e Kant terem contribuído para a elisão das exigências de espiritualidade no acesso à verdade, Foucault aponta Aristóteles como a grande exceção na Antiguidade (que distoou tanto de Platão, quanto dos epicuristas, cínicos, estóicos, etc), por ter relegado a questão da espiritualidade a um patamar sem relevância. Diz Foucault, “aquele para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em que reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles²¹¹”.

²⁰⁸ Veja o curso *A Hermenêutica do Sujeito* especialmente a aula de 6/1/1982 (primeira hora).

²⁰⁹ A obra kantiana propiciou a Foucault duas leituras diferentes acerca da verdade. A primeira é esta que estamos vendo e está vinculada ao “momento cartesiano” e ao esforço do conhecimento. A segunda, a qual o próprio Foucault se filia, está vinculada a dimensão crítica, apartada completamente do que Foucault designa como “momento cartesiano”.

²¹⁰ “Dizia eu há pouco que me parece ter havido um certo momento (quando digo ‘momento’, não se trata, de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma) [em que] o vínculo foi rompido, definitivamente creio, entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo*. (*Mais precisamente, o manuscrito traz que este vínculo foi rompido quando Descartes disse que a filosofia sozinha basta para o conhecimento e quando Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento”. FOUCAULT, 2004, p. 35

²¹¹ FOUCAULT, 2004, p. 22. Sobre a interpretação de Foucault acerca do primado da verdade em Aristóteles veja: FOUCAULT, *Aulas sobre a vontade de saber*, São Paulo: WMF, 2014, aulas dos dias 9 e 16/12/1970 e 6/1/1971

O que houve de mais singular no procedimento cartesiano foi ele ter desqualificado o princípio do cuidado de si para retirar todo o efeito de “retorno da verdade” exercida sobre o sujeito. Esse retorno em que o sujeito é afetado e transformado pela verdade. No caso de Immanuel Kant, o pensador prussiano determinou que, se não somos capazes de conhecer algo “em si” é devido a incapacidade peculiar da nossa estrutura, a estrutura do sujeito, e não há nada que possa modificar tal condição²¹².

Platão é um caso tratado à parte²¹³. Segundo Foucault, Platão foi quem primeiro apresentou a relação entre as noções (*gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*) que influenciou a história do pensamento até o séc. XVII (houve variações da relação entre essas noções feitas por outros autores, houve expansões, interrogações, e retrações até o século em questão²¹⁴); o tema da “filosofia” (como ter acesso à verdade) e a questão da “espiritualidade” (quais são as transformações necessárias ao ser mesmo do sujeito para ele ter acesso à verdade) não eram separadas. Nessa relação, Platão concebeu o acesso à verdade a partir de um conhecimento de si. O *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* se encontram sobrepostos. Se por um lado, o platonismo foi “o fermento, o solo, o clima, a paisagem de uma série de movimentos espirituais²¹⁵” e alinhou-se às reivindicações de pôr-se em exercício para ter acesso à verdade, por outro lado, em um determinado momento, vai privilegiar o conhece-te a ti mesmo face ao cuidado de si. O diálogo escolhido por Michel Foucault, para mostrar a sobreposição

²¹² “Parece-me então ser isto que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer. Consequentemente, a ideia de uma certa transformação espiritual do sujeito que lhe daria finalmente acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal. Assim, a liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e Kant; Kant e Descartes me parecem os dois grandes momentos”. FOUCAULT, 2004, p. 234.

²¹³ Com os três pensadores em questão: Descartes, Kant e Platão, Foucault mantém aproximações e afastamentos. Foucault rejeita a “teoria do sujeito” de Descartes, contudo, afirma que a filosofia de Descartes conseguiu se desvencilhar das estruturas de autoridade da pastoral cristã. Kant também é recepcionado da mesma forma, por um lado é uma espécie de fonte para a formulação da noção foucaultiana de “diagnóstico do presente” e afastado quando se trata da estruturação do sujeito. Platão vai na mesma esteira, se por um lado, veremos mais adiante, que no diálogo *Alcibiades*, toda a questão da metafísica da alma e da sobreposição do conhece-te a ti mesmo ao cuidado de si é criticada, no entanto, Foucault entrevê que a noção de cuidado, sobretudo conforme foi apresentada por Platão nesse diálogo, amalgamada ao ato de governar, tanto a si quanto aos outros, foi fundamental para caracterizar a atitude filosófica que influenciou a cultura grega, helenística e romana. Cf. FOUCAULT, 2010, p.317.

²¹⁴ Veja: FOUCAULT, 2004, a aula de 20/1/1982 (primeira hora).

²¹⁵ FOUCAULT, 2004, p. 97.

platônica das noções, foi o *Primeiro Alcibíades*²¹⁶. Além de destacar a sobreposição platônica das noções, Foucault amplia o escopo da sua análise acerca do cuidado de si platônico ao divisar uma relação singular entre o cuidado de si e a política, que reverbera a mesma exigência feita por Sócrates a Cálicles no *Górgias*, se a tarefa da arte política é tornar as pessoas melhores, aquele que decide praticar essa arte necessita cuidar de si mesmo, pois cuidar é a arte de deixar melhor a nós mesmos.

O diálogo em questão representa a tentativa de Sócrates em seduzir Alcibíades. Todavia, a sedução socrática não é usual quando comparada ao que comumente era considerado seduzir um jovem, pois Alcibíades não está mais na idade em que era extremamente cobiçado por seus pretendentes. Há anos, Sócrates tem seguido o jovem sem lhe proferir uma palavra (103a; 106a). Quando Sócrates quebra o silêncio que manteve durante todo esse tempo, ele conta a Alcibíades que sabe do objetivo secreto do jovem, que consiste em dominar todos os helenos e toda a população que habita o mesmo continente (105b). Tanto o silêncio quanto o discurso de Sócrates causam estranheza a Alcibíades mas despertam a curiosidade do jovem, que se mostra complacente em seguir dialogando (106a).

Sócrates apresenta a Alcibíades algumas questões elementares acerca da justiça e do conveniente. Alcibíades necessita entender dessas questões se quiser governar e emitir conselhos úteis aos seus concidadãos (106c; 109d). Contudo, as respostas confusas de Alcibíades mostram que ele sofre da pior ignorância possível; ele acredita que entende dessas questões, quando na verdade, nada sabe sobre elas. Além disso, aqueles com os quais Alcibíades poderia esperar aprender algo sobre essas coisas (seja do povo ateniense e/ou de seu tutor Péricles) também são tão ignorantes quanto ele. Esse argumento deixa Alcibíades impassível. Quando alguém é tão aristocraticamente autoconfiante quanto Alcibíades, é preciso mais do que uma mera demonstração de sua ignorância para convencê-lo de que ele precisa se aprimorar. Sócrates remaneja a discussão e intenta uma nova tática arriscada.

Num extenso discurso, Sócrates elogia os reis de Esparta e da Persia e mostra todas as vantagens que eles possuem sobre Alcibíades (119c; 120d; 120e; 124a; 124b). A única esperança de triunfo de Alcibíades frente aos rivais tão poderosos, é que ao saber das próprias limitações, ele pode começar a cuidar de si

²¹⁶Este é um diálogo platônico que suscitou algumas controvérsias sobre sua autenticidade. Carlos Alberto Nunes escreve uma breve introdução dando relevância ao assunto, cf. as páginas 216 até 229 da tradução brasileira referida na bibliografia.

mesmo, o que o capacitará a superá-las. Conhecer e cuidar de si mesmo significa conhecer e cuidar de sua alma, e a alma pode se conhecer melhor ao contemplar seu reflexo na divindade, a parte mais divina da alma é aquela que se relaciona com o conhecimento e a reflexão (133c).

A tática foi bastante arriscada, mostrar a Alcibíades as próprias fragilidades perante seus grandes rivais, poderia ter gerado um conflito entre o jovem e Sócrates. Contudo, a princípio, parece que Sócrates foi bem sucedido. Quando o diálogo recomeça, após o ousado elogio feito aos reis de Esparta e da Persia, é com um novo Alcibíades que Sócrates dialoga, mais preocupado, que manifesta a necessidade de cuidar de si mesmo; mostra-se mais alerta, inquisitivo e preparado para cooperar com Sócrates, como não houvera feito anteriormente.

Na leitura de Foucault, no pano de fundo do encontro entre Sócrates e Alcibíades, está a relação entre o governo político e o governo de si mesmo, com ênfase na importância do cuidado de si como a condição fundamental para o governo político dos outros. Contudo, primeiramente Foucault se detém no recobrimento platônico da noção de cuidado pelo conhece-te a ti mesmo. Para analisarmos a primeira etapa da leitura foucaultiana começaremos por destacar certas passagens do *Alcibíades*. Platão define o que é cuidar em 128b:

S- [...] Sócrates – Como assim, Alcibíades? Não reconheces que cuidar de alguma coisa é fazer algo a seu respeito?

A – Decerto.

S- E sempre que o tratamento deixar essa coisa melhor do que era antes, não dizes que ela foi bem cuidada?

A- Digo²¹⁷

Em seguida (128 c; d; e) Platão se ocupa em descobrir a arte capaz de tornar melhores a nós mesmos, e Sócrates começa por distinguir do que cada arte cuida. A arte da sapataria cuida dos sapatos, eles servem aos pés, a dos anéis servem às mãos, mas a ginástica cuida dos pés e das mãos diretamente; os exercícios podem vir a transformar as suas formas, melhorá-los em suas atividades, a ginástica produz

²¹⁷ {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν ὅταν ὑποδημάτων ἐπιμελώμεθα, τότε ποδῶν ἐπιμελούμεθα; {ΑΛ.} Οὐ πάνυ μανθάνω, ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.} Τί δέ, ὦ Ἀλκιβιάδη; ὁρθῶς ἐπιμελεῖσθαι καλεῖς τι ὅτουσιν πράγματος; {ΑΛ.} Ἐγώ γε. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῇ, τότε ὁρθῶν λέγεις ἐπιμέλειαν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τίς οὖν τέχνη ὑποδήματα βελτίω ποιεῖ; {ΑΛ.} Σκυτική. {ΣΩ.} Σκυτικῇ ἄρα ὑποδημάτων ἐπιμελούμεθα; PLATÃO, *Prim. Alcibíades*, 128b.

efeito no próprio corpo, ela transforma. No exame socrático, a ginástica serve como exemplo para deixar claro qual arte cuida diretamente do corpo daquelas que cuidam do que pertence ao corpo. As duas questões importantes que surgem nesse trecho são: “O que somos?”; e “qual arte cuida realmente do que somos e não de qualquer outra coisa que nos pertença?”. Nesse trecho aparece a principal sobreposição do conhece-te a ti mesmo) ao cuidado de si.

S - E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?

A – Impossível.

S – Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo – devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pítia – ou, pelo contrário, tarefa por demais difícil, que só está ao alcance de pouca gente?

A – Por vezes, Sócrates, quer parecer-me que está ao alcance de qualquer pessoa; de outras vezes afigura-se-me por demais difícil.

S – Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecermos²¹⁸.

A teoria platônica é apresentada da seguinte forma: o homem é alma (130c), o corpo é um acessório que nos pertence; é para a alma que o preceito conhece-te a ti mesmo se dirige, pois, segundo Platão, é preciso conhecer a alma para conhecermos a verdadeira realidade (130d-e), a alma é a parte mais divina de nós mesmos, a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão (133c). Essa é a forma platônica das duas noções e que na interpretação de Foucault, constituiu o jogo de sobreposição.

O cuidado que se endereça à alma está descrito no *Alcibíades* como sendo essencialmente, o conhecimento da alma por ela mesma, o conhecimento de si. A alma, olhando-se neste elemento que constitui sua parte essencial, a saber, o *noûs*, devia reconhecer ao mesmo tempo sua natureza divina e a divindade do pensamento. É neste sentido que, no seu desdobramento, o

²¹⁸ {ΣΩ.} Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί; {ΑΛ.} Ἀδύνατον. {ΣΩ.} Πότερον οὖν δὴ ῥάδιον τυγχάνει τὸ γνῶναι ἑαυτόν, καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθελὶς εἰς τὸν ἐν Πυθοὶ νεών, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός; {ΑΛ.} Ἐμοὶ μὲν, ὦ Σώκратες, πολλάκις μὲν ἔδοξε παντὸς εἶναι, πολλάκις δὲ παγγάλεπον. {ΣΩ.} Ἀλλ', ὦ Ἀλκιβιάδη, εἴτε ῥάδιον εἴτε μὴ ἐστίν, ὅμως εἰ ἡμῖν ὅδ' ἔχει γρόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε. {ΑΛ.} Ἔστι ταῦτα. PLATÃO, *Prim. Alcibiades*, 128e10-129a10.

diálogo do Alcibíades, mostra, ou melhor, efetua o que se poderia chamar ‘recobrimento’ propriamente platônico, recobrimento da *epiméleia heautoû* pelo *gnôthi seautón*, (do cuidado de si pelo conhecimento de si). É o conhecimento de si, é o imperativo “conhece-te a ti mesmo” que recobre inteiramente e ocupa todo o lugar liberado pelo imperativo “cuida de ti mesmo”. “Cuida de ti mesmo” quererá finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”. Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma nesse *noûs* e se reconheça em sua divindade essencial. Foi o que encontramos no *Alcibíades*²¹⁹

Depois de mostrar ao jovem, que é necessário conhecer a alma²²⁰ para cuidar de si, Sócrates ressalta que Alcibíades foi abandonado pelos pedagogos, justamente quando ele mais precisava ser orientado por eles. Os pretendentes de Alcibíades na sua juventude interessavam-se apenas pela beleza de seu corpo; mas, com o decorrer do tempo, o abandonam, sem o cuidado de orientá-lo adequadamente. Sócrates, pelo contrário está interessado em educar Alcibíades, para que ele aprenda a cuidar de si próprio e possa exercer como convém o governo dos outros. Segue-se que é preciso ocupar-se consigo não somente quando se busca governar os outros, mas também quando o governo de si mesmo foi deixado de lado pela educação. Somente nesse momento é que Sócrates decide abordá-lo; e o escopo dessa abordagem é ressaltar que o bom exercício do governo tem como condição o cuidado de si. Condição fundamental, nesse aspecto, para compreender a passagem do privilégio aristocrático e estatutário de governar à ação política. sábia e justa que supõe o conselho filosófico. Sócrates revela que não basta os privilégios adquiridos, estes não são suficientes para o bom exercício do governo, uma vez que o jovem tinha o desejo em desfrutar do privilégio político de governar a cidade de Atenas e que pretendia fazer uso unicamente do status herdado da descendência aristocrática. Alcibíades julga ultrapassar em muito os políticos locais. O jovem os considera incompetentes, arrogantes, ignorantes, que nada em suas vidas serve como exemplo moral²²¹ e acredita que facilmente os venceria. Sócrates então prova ao rapaz que

²¹⁹ FOUCAULT, 2004, pp. 507-508.

²²⁰ Se a alma quiser conhecer a si mesma, deve olhar na direção de outra alma, mais precisamente para o ponto da alma que é o lugar da virtude. A virtude específica da alma é a inteligência (*phronésis*); ou podemos dizer que seja a base das diversas virtudes; ou a virtude de ordem intelectual que governa o conjunto do comportamento moral. Esse comportamento moral deve caracterizar-se pela *sophrosyne*, o modelo de bom-senso, prudência, temperança. Sócrates convida Alcibíades a conhecer e modelar-se segundo a sabedoria moral que está em sua alma. Ao mirar sua alma em Sócrates, Alcibíades irá conhecer a si mesmo. E para que deverá Alcibíades conhecer-se? Para governar a si e posteriormente a cidade. Cf. PLATÃO, *Alcibíades*, 133 b.

²²¹ PLATÃO, *Prim. Alcibíades*, 119 b-c.

ele não se encontra preparado para tal feito. Sócrates apresenta ao ingênuo rapaz, os seus verdadeiros adversários; os reis da Lacedemônia e da Pérsia. Estes se mostram superiores a Alcibíades em muitos quesitos; são mais ricos, mais bem educados e também levam vantagem por governarem um povo que se preocupa com os seus herdeiros e governantes, o que não se aplica aos atenienses²²². Frente a esses reis, Alcibíades seria somente motivo de piada. Sócrates dá como exemplo a surpresa que teria a esposa do grande Rei da Pérsia ao saber que o prodigioso governante de Atenas, que deseja afrontar-lhes, é um garoto que não completou vinte anos, sem cultura, e que deseja manter-se no estado em que está²²³, mesmo quando aconselhado quanto à necessidade de começar a “ocupar-se consigo, instruir-se, aperfeiçoar-se, exercitar-se”. Alcibíades, na verdade, ignora a finalidade da atividade política.

Primeiro, no imperativo “é preciso ocupar-se consigo” que coisa é esta, que objeto é este do qual é preciso ocupar-se? Em segundo lugar, no “cuidado de si” há cuidado. Dado que o jogo do diálogo é – se devo ocupar-me comigo é para tornar-me capaz de governar os outros e de reger a cidade -, que forma deve ter este cuidado, em que deve ele consistir? Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (a *tékhne*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros. Em suma, na sucessão das duas questões (o que é o eu e o que é o cuidado?) trata-se de responder a uma única e mesma interrogação: é preciso fornecer de si mesmo e do cuidado de si uma definição tal que dela se possa derivar o saber necessário para governar os outros. Este é pois o jogo da segunda parte do diálogo Alcibíades²²⁴.

Percebe-se que o cuidado de si no Alcibíades é condição fundamental para o governo político dos outros. Alcibíades é lembrado de que as práticas governamentais devem ser antecedidas pelo controle de suas vontades (governo de si). Governar os outros, pressupõe prudência e temperança. Para que o governante seja capaz de cuidar de si mesmo, precisa olhar para si, volver esse olhar para si e encontrar a sua verdade e sua justiça²²⁵ para que o mesmo aconteça à cidade. Segundo Foucault:

²²² PLATÃO, *Prim. Alcibíades*, 121c.

²²³ PLATÃO, *Prim. Alcibíades*, 123d.

²²⁴ FOUCAULT, 2004, p. 65.

²²⁵ “Ocupar-se consigo ou ocupar-se com a justiça dá no mesmo e todo jogo do diálogo, partindo da questão “como poderei tornar-me um bom governante?”, consiste em conduzir Alcibíades ao preceito “ocupa-te contigo mesmo” e, desenvolvendo o que deverá ser este preceito e o sentido que

Na análise do Alcibíades, o eu – e nisto o texto é bem claro, pois esta era a questão várias vezes repetida: qual o eu com que devo ocupar-me? - estava muito claramente bem definido como o objeto do cuidado de si, fazendo-se necessário interrogar sobre a natureza deste objeto. Porém, a finalidade do cuidado de si, não o objeto, era outra coisa. Era a cidade. Sem dúvida, na medida em que quem governa faz parte da cidade, também ele, de certo modo, é finalidade de seu próprio cuidado de si e, nos textos do período clássico, encontra-se com frequência a ideia de que o governante deve, como convém, aplicar-se a governar, para salvar a si mesmo e a cidade - assim mesmo enquanto parte da cidade.[...] A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade.²²⁶

Na relação do cuidado de si com a política, como é mostrado no *Alcibíades*, a noção é um imperativo proposto àqueles que querem governar. Cuidar de si aparece como um dever consigo mesmo, pois, assim se estabelece o governo de si, com a finalidade de bem governar a cidade. Nesse sentido, entrevemos aqui a arte política socrática (de acordo com o diálogo *Górgias*), entendida como uma forma de transformação, como a arte de tornar as pessoas melhores e consequentemente as cidades.

Ainda no curso de 1982, curso no qual a pesquisa sobre o cuidado de si foi labiríntica, passando por diferentes épocas, por diferentes filosofias, Foucault também analisa a noção do cuidado de si na direção de suas limitações²²⁷, em outras palavras, da generalização parcial do cuidado de si e as limitações que isso implica. Primeiramente, para ocupar-se consigo mesmo é preciso ter capacidade, cultura, tempo, etc. Trata-se, então, de um comportamento de elite (o jovem Alcibíades serve-nos como exemplo: rico, de origem aristocrática, ou seja, ele possui condições materiais e dispõe do próprio tempo para ocupar-se consigo). Em segundo lugar, diz Foucault:

Deve-se também lembrar que, nesta mesma generalização, haverá um segundo princípio de limitação. É que ocupar-se

lhe será necessário atribuir, descobrir que "ocupar-se consigo mesmo" é ocupar-se com a justiça. No final do diálogo, é com isto que Alcibíades se compromete. É assim que o texto se desenvolve". FOUCAULT, 2004, p. 91.

²²⁶ FOUCAULT, 2004, p. 103.

²²⁷ "Será interessante ver como este imperativo do cuidado de si de certo modo vai generalizar-se, tornar-se um imperativo, um imperativo 'para todo mundo' entre aspas". FOUCAULT, 2004, p. 94.

consigo terá por efeito – como sentido e como finalidade – fazer do indivíduo que se ocupa consigo e mesmo alguém diferente em relação à massa, à maioria, a estes *hoi polloí*, que são, precisamente, as pessoas absorvidas na vida de todos os dias²²⁸.

O cruzamento dessas limitações, mostra o cuidado de si como um privilégio de elite, tanto da elite cultivada, como no caso de Alcibíades, quanto de elite moral, daqueles que são capazes de se destacarem da maioria. Foucault admite que há algo de perturbador no princípio do cuidado de si²²⁹. Ao pesquisar diversos textos de diferentes filosofias, com diferentes formas de exercícios, práticas espirituais, o cuidado de si foi convertido em uma série de fórmulas como: ocupar-se consigo mesmo, ter cuidados consigo, retirar-se em si mesmo, recolher-se em si mesmo, sentir prazer em si mesmo, buscar deleite somente em si, permanecer em companhia de si mesmo, ser amigo de si mesmo, estar em si como uma fortaleza, prestar culto a si mesmo, respeitar-se, etc. Todo esse movimento exige que se tenha, diante de si, correlata a si, uma vida, “uma certa forma de vida particular e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si²³⁰”. Tudo isso acarretou uma determinada concepção do cuidado de si que lhe conferiu um valor negativo.

Nós bem sabemos, existe uma certa tradição (ou talvez várias) que nos dissuade (a nós, agora, hoje) de conceder a todas estas formulações, a todos estes preceitos e regras, um valor positivo e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral. Como soam aos nossos ouvidos, estas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar-se sobre si, a prestar serviço a si mesmo? Soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estado estético e individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais teria então senão ocupar-se consigo. Isto significa, se quisermos, que estas conotações, estas ressonâncias primeiras que, de imediato, todas estas fórmulas tem para nós, dissuadem-nos de pensar estes preceitos com valor positivo²³¹.

²²⁸ FOUCAULT, 2004, p. 94.

²²⁹ FOUCAULT, 2004, p. 16.

²³⁰ FOUCAULT, 2004, p. 139.

²³¹ FOUCAULT, 2004, p. 16.

Em todo pensamento antigo, de Sócrates a Gregório de Nissa (395 d.C), ocupar-se consigo mesmo tem sempre um sentido positivo, jamais negativo²³². Outro ponto que devemos observar é que a partir da injunção de "ocupar-se consigo mesmo" foi que se constituíram as morais dos primeiros séculos antes da nossa era até o começo dela; e entre elas estão a dos estóicos e dos cínicos²³³. De acordo com Foucault, o preceito do cuidado de si que para nós aparece como algo egoísta (o estar sempre a ocupar-se consigo), na verdade durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial. Contudo, quando retomado pela moral cristã e também a não cristã, este preceito muda de contexto, sob a forma cristã ele ressurgiu como uma renúncia de si mesmo, e sob a forma não-cristã com uma obrigação para com os outros²³⁴. Foucault percebe que o *cuidado de si* corria sério risco de reacender uma espécie de desqualificação ou ser caracterizado como uma prática egoísta, como renúncia ou obrigação²³⁵.

Quanto à ética grega da dominação ativa de si e dos outros, por sua vez, Foucault está longe de maravilhar-se com ela. Ela se assenta nos critérios da superioridade social, do desprezo pelo outro, da não –reciprocidade, da dissimetria [...]. Podemos, pelo menos, encontrar aí uma indicação para compreender também por que Foucault logo se empenhara no estudo do pensamento cínico.[...]. Recurso último aos cínicos? É como se, diante das aporias de uma ética da excelência ou de uma moral obrigatória para todos, Foucault acabasse por pensar que, no fundo, só pode haver ética legítima se for a da provocação e do escândalo político: ela se torna então, como o recurso dissonante dos cínicos, o princípio de inquietação da moral, aquilo que a perturba (retorno à lição socrática)²³⁶.

Antes de darmos prosseguimento à guinada foucaultiana em direção aos cínicos, sentimos que é necessário relembrar aquilo que acreditamos ser a lição socrática, àquela do moscardo, a que testemunhamos na *Apologia*, que acorda, que desperta, que perturba. Eis que no diálogo platônico, Sócrates é aquele que tem por função, ofício e encargo interpelar as pessoas acerca do *cuidado de si*. Sócrates é apresentado como aquele que presta o maior dos serviços: incitar a todos e qualquer

²³² FOUCAULT, 2004, p. 17.

²³³ *Ibidem*, p. 17.

²³⁴ *Ibidem*, p. 17.

²³⁵ GROS, 2004, p. 644.

²³⁶ GROS, 2004, p. 645.

um, cidadão ou não, velhos ou jovens, a ocuparem-se consigo mesmos. Para exercer essa função que lhe foi fixada pelos deuses, Sócrates tem uma vida em que renuncia à fortuna, à vida tranquila, as vantagens cívicas, à carreira política e por esta tarefa desempenha o papel daquele que desperta as pessoas para se tornarem sempre uma versão melhor de si mesmas, Sócrates se dedica integralmente a persuadi-los para que isso ocorra.

Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. E, como veremos, em uma série de textos tardios (nos estóicos, nos cínicos, em Epicteto principalmente). Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava as pessoas na rua e lhes dizia: "É preciso que cuideis de vós mesmos" ²³⁷.

Como bem ressalta Foucault, no primeiro momento o cuidado de si, conforme é apresentado na Apologia, seria a oferta de um despertar²³⁸, que ao nosso ver seria o despertar do sono dogmático do modo de vida pleonexo (mostramos no primeiro capítulo a demanda de violência que acarreta esse modo de vida), exaltado por Cálicles (Górgias). Sócrates é aquele que oferece esse “despertar” para todos e qualquer um, um perigo para a política manipuladora ateniense, afinal, o perigo que o cuidado de si oferece, é tornar cada um e qualquer um governante de si mesmo, capaz de dar orientação aos próprios desejos, e escapar da cegueira pleonexa. Além disso, Foucault insiste que na Apologia, o cuidado de si também é um cuidado da verdade. Sócrates preferiu manter-se fiel àquilo que pensava ser verdade, desafiou seus adversários, e não propôs nenhuma alternativa à sentença que lhe foi proferida, mesmo que lhe tenham dado essa possibilidade. Deste modo, o cuidado da verdade aparece através da figura de Sócrates, como a personificação da mudança de valores que alguém pode efetuar e mostrar que tudo pode ser totalmente diferente. O diálogo Apologia marca profundamente a diferença do cuidado de Sócrates com os cidadãos e com a cidade, perante a negligência daqueles que estão vinculados à política institucional, que agem em proveito próprio. A noção de cuidado apresentada por Sócrates na Apologia, foi fundamental para caracterizar a atitude filosófica que influenciou a cultura grega, helenística²³⁹ e romana. Essa atitude

²³⁷FOUCAULT, 2004, p.11.

²³⁸ “Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira”. FOUCAULT, 2004, p. 11.

²³⁹ “Entre os cínicos a importância do cuidado de si é capital”. FOUCAULT, 2004, p. 12.

socrática colabora com os esforços do filósofo francês em mostrar que o cuidado não era um exercício solitário e egoísta, mas uma prática social; “o cuidado de si helenístico e romano não é um exercício de solidão [...] O cuidado de si irá até mesmo implicar o Outro em seu princípio”²⁴⁰. Para que o cuidado de si seja um exercício para aperfeiçoar a si mesmo, para desenvolver as próprias capacidades e que não sucumbisse ao individualismo, em que a primazia da construção interna, se sobrepusesse à tarefa política, nem como renúncia, nem como obrigação, no curso de 1984, ao expor o cinismo antigo, acredito que Foucault ressitua de forma decisiva o cuidado de si como uma transformação política de si que forja o “sujeito” cidadão do mundo.

O sujeito, descoberto no cuidado, é totalmente o contrário de um indivíduo isolado: é um cidadão do mundo. O cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros. Ele constitui a atividade, fornece sua medida e sua forma, e até mesmo a intensifica²⁴¹.

É na interpretação que Foucault faz do cínico, que, ao meu ver, aparece de forma radicalizada a prática da verdadeira arte política socrática (de uma forma, talvez, que o próprio Platão discordaria) e que está presente nos dois diálogos platônicos aludidos no primeiro capítulo. Acredito que essa interligação nos permite adentrar no debate contemporâneo movido pelo filósofo francês, a respeito da “militância filosófica”, que por Foucault foi qualificada como a mais nobre e mais elevada das políticas, como um chamamento à crítica e à transformação do mundo, principalmente quando interpela as verdades das leis positivas e seus vínculos, como: a família, o Estado, a pedagogia, a distribuição das terras e das riquezas, as diferenças de gênero, as fronteiras territoriais, os abusos de poder. O cinismo, tal como compreendido por Foucault, manifesta o cuidado de si na medida em que diz respeito às relações entre a política e a ética, assim como podemos ver no Sócrates do Górgias e da Apologia. Foucault interpretou o cuidado político que o cínico ‘performou’ como um tipo de politização filosófica que impelia o indivíduo a transformar a vida privada num exercício político, o que afirmamos encontrar no Sócrates platônico da Apologia e do Górgias. Contudo, o cínico levou ao extremo

²⁴⁰ GROS, F., 2004, p. 649.

²⁴¹ GROS, F., 2004, p. 652.

essa politização a partir de uma vida militante que intensificava ainda mais o cuidado de si em um cuidado político. É que esse cuidado engendra uma relação peculiar entre a política e a ética – a relação que cria um “mundo outro”²⁴².

2.2 O problema das fontes disponíveis

Devido às difíceis condições de acesso às fontes mais antigas sobre o cinismo, inicialmente Foucault apresentou muito mais fontes que se dirigiam ao cinismo da época imperial, ficando um tanto quanto descompassado em relação ao primeiro cinismo, que tem como figuras de maior evidência Antístenes, Diógenes, Crates e Hiparquia. Outra dificuldade apontada por Goulet-Cazé, é que nessas fontes do período imperial, além de Dion Crisóstomo, quem falava dos cínicos não eram eles mesmos cínicos. Esse foi o caso de Sêneca e Epiteto, que se intitulavam estóicos; Luciano que era um escritor satírico e Juliano, que se dizia mais um platônico da linhagem de Jamblico²⁴³. De acordo com Goulet-Cazé²⁴⁴, no curso de 1984, intitulado *A Coragem da Verdade*, curso tal em que Foucault detém-se bastante sobre o cinismo primevo, o filósofo francês ainda não tinha tantos instrumentos de trabalho e o acesso às fontes antigas continuou difícil. As obras disponíveis, segundo a autora, já estavam em parte defasadas²⁴⁵. Foucault teve acesso às obras de Dudley²⁴⁶ e Sayre²⁴⁷ e à tradução dos fragmentos e testemunhos dos cínicos feita por Léonce Paquet²⁴⁸ em 1975. Contudo, Foucault não teve acesso ao compêndio de G. Giannantoni *Socratis et Socraticorum Reliquiae*.

Portanto, se Foucault concedeu tanta atenção ao cinismo no momento em que o acesso às fontes dessa filosofia ainda era tão difícil, é porque ele pressentiu nela uma mensagem essencial que correspondia à sua problemática filosófica pessoal²⁴⁹.

²⁴² “Por essa irrupção dissonante no meio do concerto das mentiras e das falsas aparências, das injustiças aceitas e das iniquidades dissimuladas, o cínico faz surgir o horizonte de um ‘mundo outro’, cujo advento suporia a transformação do mundo presente”. FOUCAULT, 2011, p. 314.

²⁴³ Cf. GOULET-CAZÉ, 2017, p. 528.

²⁴⁴ GOULET-CAZÉ, 2017.

²⁴⁵ GOULET-CAZÉ, 2017, p. 527.

²⁴⁶ DUDLEY, 1937.

²⁴⁷ SAYRE, 1992.

²⁴⁸ PAQUET, 1992.

²⁴⁹ “Par conséquent, si Foucault a accordé autant d’attention au cynisme alors que l’accès aux sources de cette philosophie était encore aussi malaisé, c’est parce qu’il a pressenti en elle un message essentiel qui correspondait à sa problématique philosophique personnelle”. GOULET-CAZÉ, 2017, p. 527.

As críticas feitas pelos especialistas na área de filosofia antiga não são infundadas. Provavelmente, algumas interpretações e leituras de Michel Foucault podem ser consideradas equivocadas²⁵⁰. Entretanto, ninguém poderá negar que, apesar de tantas dificuldades, a pesquisa empreendida por Foucault trouxe para nossa atualidade algo esquecido na história da filosofia: o papel transformador do modo de vida filosófico-cínico.

Mas Foucault fez mais do que oferecer uma leitura justa do cinismo em seus fundamentos; ele fez uma recepção brilhante, na minha opinião tão brilhante no modo filosófico quanto a que foi feita no modo literário por Diderot no *Sobrinho de Rameau*. Na verdade, em vez de abordar o cinismo como uma filosofia do passado cuja mensagem deveríamos tentar encontrar reconstruindo pacientemente um quebra-cabeça de fragmentos, ele se apropriou do combate dos Cínicos e o trouxe para o presente, porque a vida de luta travada por esses “entusiastas da virtude” como lhes chamou Diderot²⁵¹, por esses “tônicos do helenismo” como lhes chamou o P. Festugière²⁵², aderiu à ideia que lhe era cara, de uma militância filosófica. Como o exemplo dos Cínicos transformaria o indivíduo hoje e também mudaria o mundo, cumprindo o que Foucault chamou de “a grande tarefa da universalidade ética”²⁵³? Não se trata de fazer como os Cínicos, mas de ouvir a inquietude que eles queriam gerar nos seus interlocutores apoiados sobre falsas evidências²⁵⁴. Certamente, como Foucault notou, a filosofia tornou-se, desde o início do século XIX, um “trabalho de professor”, o que significa o desaparecimento da “vida filosófica”. Ele estava, no entanto, convencido de que ela ainda é capaz, ao se inscrever no que ele chamou de “modernidade” do pensamento, de mostrar o caminho da “verdadeira vida”, de uma vida que seja “vida outra”, num “mundo outro”, que cabe a nós inventar. A abordagem parece mais relevante para mim do que nunca²⁵⁵.

²⁵⁰ Veja LÉVY, C. *From Politics to Philosophy and Theology*: Some Remarks about Foucault's Interpretation of *Parresia* in two recently published seminars philosophy and rhetoric, Volume 42, number 4, 2009, pp. 313-325 (article).

²⁵¹ DIDEROT, D., art. *Cynique*, dans *Encyclopédie*, première édition, t. IV, Paris, 1754, p.599 in GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544 (nota de rodapé nº 76).

²⁵² FESTUGIÈRE apud GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544 (nota de rodapé nº 78).

²⁵³ FOUCAULT, 1984, p. 277; GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544 (nota de rodapé nº 77)

²⁵⁴ “On peut rappeler le reproche que Diogène adressait à Platon: ‘De quelle utilité est pour nous un homme qui, bien que pratiquant la philosophie depuis longtemps déjà, se trouve n’avoir dérangé personne?’ (THÉMISTIUS apud GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544 (nota de rodapé nº 79)). Em tradução livre: “Podemos recordar a censura que Diógenes dirigiu a Platão: De que nos serve um homem que, embora pratique filosofia há muito tempo, não incomodou ninguém?”

²⁵⁵ “Mais Foucault a fait davantage que’offrir une lecture juste du cynisme dans ce qu’il a d’essentiel; il en a donné une réception brillante, à mon sens aussi brillante sur le mode philosophique que celle fournie sur le mode littéraire par Diderot dans le *Neveu de Rameau*. En effet, plutôt que d’envisager le cynisme comme une philosophie du passé dont il faudrait essayer de retrouver le message en reconstituant patiemment un puzzle de fragments, il s’est approprié au présent le combat des Cyniques, parce que la vie de lutte menée para ces “enthousiastes de vertu” comme les appelait Diderot, par ces “toniques de hellénisme”, comme les appelait plus près de nous le Père Festugière, rejoint l’idée qui lui était chère d’ une militance philosophique. Comment, à l’instar des Cyniques,

2.3 Principais características do cinismo antigo

Em sua retórica, Aristóteles, ao citar exemplos acerca do uso da linguagem metafórica, faz uma referência explícita a Diógenes de Sínope²⁵⁶, e por extensão ao cinismo. Se Aristóteles podia aludir ao cínico pelo apelido de Cão sem mais elaborações, parece-nos um sinal de que Diógenes era uma figura bem conhecida em Atenas (no século IV) pela personalidade distinta. O rótulo de "Cão" não seria um elogio em seus dias como não o é agora. Esse epíteto originalmente tem relação com o seu comportamento “sem vergonha” (*anaideia*), que incluía fazer refeições na ágora e praticar o onanismo à vista de qualquer um, desafiando os mais arraigados tabus sociais. Talvez aceitar o insulto do epíteto fosse neutralizá-lo através do ato desafiador de apropriação (podemos comparar, na atualidade, a adoção do termo inicialmente depreciativo como “Queers²⁵⁷”). Por um lado, era a neutralização do insulto e, por outro, Diógenes admirava a “honestidade” dos cães. Os cães são “sem vergonhas” em demonstrar tanto carinho ou antipatia pelas pessoas; eles sobrevivem com muito pouco - embora nisto dificilmente os contemporâneos de Diógenes seguissem como exemplo. A maioria parecia nunca estar satisfeita com as próprias aquisições, tal como notamos a propósito da

transformer aujourd’hui l’individu, mais aussi changer le monde en ccomplissant ce que Foucault appelait “la grande tâche de l’universalité éthique”? Il ne s’agit pas de faire comme les Cyniques, mais d’entendre l’inquiétude qu’ils voulaient faire naître chez leurs interlocuteurs campés sur de fausses évidences. Certes, comme Foucault le constatait, la philosophie est devenue, depuis le début du XIX siècle, un ‘métier de professeur’, ce qui signifie la disparition de la ‘vie philosophique’. Il était cependant convaincu qu’elle est encore capable, en s’incrinant dans ce qu’il appelait la ‘modernité’ de la pensée, de montrer le chemin de la ‘vraie vie’, d’une vie qui soit un ‘vie autre, dans un ‘monde autre’ qu’il nous appartient d’inventer. La démarche me semble plus que jamais d’actualité”. GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544.

²⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ret.* 1411a24.

²⁵⁷ “A teoria *queer* começou a ser desenvolvida a partir do final dos anos 80 por uma série de pesquisadores e ativistas bastante diversificados, especialmente nos Estados Unidos. Um dos primeiros problemas é como traduzir o termo *queer* para a Língua Portuguesa. ‘Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário’, diz Louro (2004, p. 38). A ideia dos teóricos foi a de positivar esta conhecida forma pejorativa de insultar os homossexuais. Segundo Butler, apontada como uma das precursoras de teoria *queer*, o termo tem operado uma prática linguística com o propósito de degradar os sujeitos aos quais se refere. ‘Queer adquire todo o seu poder precisamente através da invocação reiterada que o relaciona com acusações, patologias e insultos’ (Butler, 2002, p. 58). Por isso, a proposta é dar um novo significado ao termo, passando a entender *queer* como uma prática de vida que se coloca contra as normas socialmente aceitas”. COLLING, L. *O que perdemos com os preconceitos?* São Paulo: CULT - Revista Brasileira de Cultura, JUN/ 2015, pp. 22 – 25. Veja também: BUTLER, Judith. *Críticamente subversiva*. In: JIMÉNEZ, R. *Sexualidades transgressoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria editorial, 2002, pp. 55-81. LOURO, Guacira Lopes. *O corpo estranho. Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

pleonexia da personagem Cálicles no *Górgias* de Platão. Cães com seus espíritos dinâmicos (subsistindo com apenas o necessário) foram, na concepção diogeana criaturas satisfeitas. Por que os seres humanos, com recursos muito mais abundantes, não o são? A resposta, em parte, era evidente - uma lição dada pelos cães e outros animais é a simplicidade de sua existência. Eles confiam na natureza para fornecer os elementos essenciais da vida. Confiar na natureza, como os cínicos entendiam, implicava viver quase inteiramente ao ar livre (recolher-se em uma ânfora talvez se qualifique como uma exceção), vestindo um manto, portando um cajado, sem sapatos, vivendo de tremoços, leguminosas e outros cereais silvestres, para descansar e relaxar refestelando-se com um banho de sol.

Para nos liberarmos de hábitos saturados de *pleonexia* faz-se necessário um treinamento (*áskesis*). O cínico propôs um modo de vida baseado na redução das necessidades materiais favorecida em parte pela *áskesis* que é o caminho para “viver de acordo com a natureza” e dessa maneira renunciar à busca de posses, fama e poder como bens ilusórios que não tinham valor real.

Todos os sistemas éticos antigos identificaram um *telos*, um fim a ser alcançado. O cinismo, no que lhe diz respeito, era acusado de ausência de *telos*²⁵⁸. Embora exaltasse a virtude em todas as oportunidades, o cínico não analisava a virtude a partir de questões como: se a posse de coragem, por exemplo, implicaria a posse de outras virtudes. Os cínicos adotaram como fundamento a correspondência entre virtude e o desapego, alinhados pelo treinamento (*áskesis*) destinado a fomentar a resistência moral. Apesar da vida cínica mostrar-se afrontosa às virtudes tradicionais, o cínico defendia as qualidades das virtudes de uma forma avessa às tradições. A pobreza, o despudor e o discurso feroz podem ser vistas como características que destituíam valores arraigados na cultura helênica, porém, na prática, foram “um atalho para a virtude” (na medida em que pressupunha autocontrole adquirido a partir do treinamento, a *áskesis* era o próprio caminho para a virtude).

O cinismo percorre não apenas a civilização grega, mas também a romana. Ao contrário de outras filosofias antigas, eles não tinham escola no sentido estrito. Não havia lugar reconhecido onde se encontrassem e discursassem, contudo, temos testemunhos que o encontro e as lições que Diógenes recebeu de Antístenes se deu

²⁵⁸GOULET-CAZÉ & GOULET, 1993, p. 33.

no Cinosarges, um ginásio em Atenas que se destinava aos *nóthoi*, i.e., àqueles que nasceram da “mistura” entre atenienses e estrangeiros²⁵⁹ que era o caso de Antístenes. O Cinosarges era em nada comparável ao Jardim de Epicuro, ao Liceu de Aristóteles ou à Academia de Platão. Para Diógenes, não havia um lugar “apropriado para o exercício da filosofia”, eram as ruas, as praças, os banhos públicos, a *ágora* que forneciam o local tanto para o ensino quanto para o treinamento (*áskeis*). Além disso, o cínico rejeitava a filosofia especulativa²⁶⁰, o pensamento dogmático e a metafísica no sentido de substâncias abstratas ou imateriais - uma área em que parecia adequado sujeitar Platão e suas 'formas' à ridicularização. Os escritos dos cínicos considerados os primevos (Antístenes, Diógenes de Sínope, Crates e Hiparquia) desapareceram quase por completo. A fonte principal dos fragmentos é a obra de Diógenes Laércio (que escreveu sobre as vidas e doutrinas dos filósofos antigos em dez livros, cobrindo a maior parte dos principais filósofos e suas escolas), e um extenso compêndio de fontes da antiguidade de G. Giannantoni²⁶¹. Dado que *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* foi composto no início do século III d.c.²⁶², isso representa uma lacuna de mais de cinco séculos entre o primeiro cínico e as vidas e obras que ele descreve. Contudo, os comentários sobre as suas vidas sobreviveram.

A exposição que Diógenes Laércio fez sobre o seu homônimo cínico consiste em grande parte de *chreiai*. Transmitidas sob o nome de Diógenes e sob os nomes de outros membros da matilha de cães. As *chreiai* são mais do que farpas sardônicas, são anedotas que tinham por substrato uma observação irônica que servia para exibir uma atitude em relação ao incidente que estivesse em questão e os valores das pessoas envolvidas. Dessas histórias acumuladas ao longo dos séculos nem todas podem ser consideradas genuínas, e a verdade sobre o cinismo primitivo tornou-se um misto de ficção, lenda e fato histórico. É bastante difícil a precisão histórica, por exemplo, dos encontros de Diógenes de Sínope com Filipe da

²⁵⁹ LEMOS, 2007, p. 113.

²⁶⁰ “Diógenes deu a seguinte resposta a alguém que sustentava que não existe movimento: levantou-se e começou a caminhar. A outra pessoa que dissertava sobre os fenômenos celestes Diógenes perguntou: há quantos dias chegaste do céu?” “ἐγὼ μὲν,” ἔφη, “οὐχ ὁρῶ.” ὁμοίως καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν, ἀναστὰς περιεπάτει. πρὸς τὸν λέγοντα περὶ τῶν μετεώρων, “ποσταῖος,” ἔφη, “πάρει ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ; D.L.VI (39).

²⁶¹ GIANNANTONI, 1990.

²⁶² LAËRTIOS, 2008. p. 5.

Macedônia²⁶³, com Alexandre o Grande²⁶⁴, a captura de Diógenes e a venda como escravo²⁶⁵ e ainda o episódio em que é comprado por Xeníades²⁶⁶. O mais importante que parece ter ficado para a história é a atitude do cínico perante as vicissitudes, e o seu modo de vida. As *chreiai* e os detalhes biográficos predominam no capítulo VI de Diógenes Laércio. As *chreiai* combinam os elementos de humor e mensagem ética séria – o registro sério-cômico do cínico favoreceu as condições para desenhar as características mordentes da personalidade de Diógenes - e também a capacidade de síntese das *chreiai* provou ser eficaz como ferramenta educacional. O cínico que iremos tomar como paradigmático e figura que vigorará para a discussão que estamos empreendendo nesta tese é Diógenes de Sínope. Entretanto, faremos breves explanações que julgamos necessárias sobre Antístenes, Crates e Hiparquia.

2.4 Os primevos

2.4.1 Antístenes

Uma questão de paternidade paira sobre a própria concepção do cinismo. Diógenes Laércio e a maioria das fontes antigas que encontramos no livro VI do mesmo autor, afirmam que Antístenes foi o precursor do cinismo²⁶⁷. Essa tradição

²⁶³“Dionísios, o estóico, afirma que após a batalha de Caironeia ele foi detido e levado à presença de Filipe; perguntando-lhe este quem ele era, sua resposta foi: ‘um observador de tua ambição insaciável’. Por essa resposta Diógenes conquistou a admiração do rei e foi posto em liberdade.” φησὶ δὲ Διονύσιος ὁ στωικὸς ὡς μετὰ Χαιρώνειαν συλληφθεὶς ἀπήχθη πρὸς Φίλιππον· καὶ ἐρωτηθεὶς τίς εἴη, ἀπεκρίνατο, “κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας.” ὅθεν θαυμασθεὶς ἀφείθη. D.L.VI (43).

²⁶⁴“Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: ‘pede-me o que quiseres!’ Diógenes respondeu: ‘deixa-me o meu sol!’ ἐν τῷ Κρανείῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν, “αἴτησόν με ὃ θέλεις.” καὶ ὅς, “ἀποσκότησόν μου,” φησὶ. D.L.VI (38).

²⁶⁵“Em sua obra *Diógenes à Venda*, Mênipos afirma que quando Diógenes foi capturado e posto à venda perguntaram-lhe o que sabia fazer: ‘comandar homens’, disse ele, e deu ordens ao leiloeiro para chamá-lo no caso de alguém querer comprar um senhor.” φησὶ δὲ Μένιππος ἐν τῇ Διογένηος Πράσει (Wachsmuth p. 82, n. 7) ὡς ἀλοῦς καὶ πωλούμενος ἠρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν. ἀπεκρίνατο, “ἀνδρῶν ἄρχειν”· καὶ πρὸς τὸν κήρυκα, “κήρυσσε,” ἔφη, “εἴ τις ἐθέλει δεσπότην αὐτῷ πρίασθαι.” D.L.VI(29).

²⁶⁶“A Xeníades, que o comprara como escravo, Diógenes disse: ‘vem cá para cumprir as minhas ordens!’ Xeníades respondeu com o verso: ‘Os rios remontam às nascentes’ (nota 427 – Eurípedes, *Medéia*, verso 410) e Diógenes replicou: ‘se estivesses doente e houvesse comprado um médico, em vez de obedecer-lhe recitarias – ‘os rios remontam às nascentes’?’”. Τῷ πριαμένῳ αὐτὸν Ξενιάδῃ φησὶ, “ἄγε ὅπως τὸ προσταττό-μενον ποιήσεις.” τοῦ δ' εἰπόντος (E. *Med.* 410), ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί, “εἰ δὲ ἱατρὸν ἐπρίω νοσῶν, οὐκ ἂν,” ἔφη, “αὐτῷ ἐπέιθου, ἀλλ' εἶπες ἂν ὡς ἄνω ποταμῶν χωροῦσι παγαί;” D.L. VI (36).

²⁶⁷ O próprio Antístenes recebeu o nome de ‘cão puro e simples’, e foi o primeiro, como diz Dioclés, a dobrar o manto e a vestir somente essa roupa, e usar um bastão e uma sacola. Neantes também

considerou Antístenes como o primeiro cínico (o cão puro e simples) e de fato fez de Antístenes o professor de Diógenes, o homem que o iniciou pessoalmente no caminho da vida cínica. Antístenes, embora não adotasse o “estilo de vida” cínico, teria exercido com seus ensinamentos éticos bastante influência formativa sobre Diógenes, que foi o responsável pela popularização e caracterização mais radical do cinismo, ao personificar o “Cão”. Que Diógenes era aluno de Antístenes foi efetivamente desafiado por Dudley na sua *História do Cinismo* que identificou essa ligação como uma fabricação estoica²⁶⁸, um esforço para estabelecer uma herança socrática respeitável²⁶⁹, uma assepsia nos caracteres despudorados de Diógenes, criando uma linhagem filosófica que vai de Antístenes (conhecido de Sócrates) que foi professor de Diógenes e Diógenes por sua vez professor de Crates que ensinou Zenão - o fundador do estoicismo.

Assim, os estóicos poderiam reivindicar uma genealogia com pouco distanciamento entre os herdeiros de Sócrates. Se Antístenes e Diógenes se conheceram está aberto à dúvida. John Moles afirma que a influência antistênica sobre Diógenes tem sido amplamente aceita e é patente²⁷⁰ - mesmo que essa influência tenha sido transmitida indiretamente. Com algum grau de justiça, ele pode ser creditado como fornecendo os fundamentos éticos do cinismo e consequentemente, a história do cinismo, ou a coleção de fontes cínicas, não pode

confirma que ele foi o primeiro a dobrar o manto. Sosicrates, todavia, afirma no terceiro livro de sua obra *Sucessão dos Filósofos* que o primeiro foi Diódoros de Áspendos, que também deixou sua barba crescer e usava um bastão e uma sacola”. ὅθεν τινὲς καὶ τὴν κυνικὴν ἐντεῦθεν ὀνομασθῆναι. αὐτὸς τ' ἐπεκαλεῖτο Ἀπλοκύνων. καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθά φησι Διοκλῆς, καὶ μόνῳ αὐτῷ ἐχρήτο· βάκτρον τ' ἀνέλαβε καὶ πήραν. πρῶτον δὲ καὶ Νεάνθης φησὶ διπλῶσαι θοῖμάτιον. Σωσικράτης δ' ἐν τρίτῃ Διαδοχῶν Διόδωρον τὸν Ἀσπένδιον, καὶ πῶγωνα καθεῖναι καὶ πήρα καὶ βάκτρον χρῆσθαι. D.L. VI (13).

²⁶⁸ “Teôpompos elogia apenas Antístenes entre todos os socráticos e diz que ele foi extremamente capaz, podendo por meio de um discurso agradável conquistar qualquer ouvinte. Essa capacidade transparece claramente em seus próprios escritos e é mencionada no *Banquete* de Xenofonte. Parece ainda que lhe podem ser atribuídas as origens do estoicismo mais viril.” Τοῦτον μόνον ἐκ πάντων Σωκρατικῶν Θεόπομπος (*FGrH* 115 F 295) ἐπαινεῖ καὶ φησι δεινόν τ' εἶναι καὶ δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάνθ' ὄντινόν. δῆλον δ' ἐκ τῶν συγγραμμάτων καὶ τοῦ Ξενοφώντος Συμποσίου (IV. 61 – 64). δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι· D.L. VI (14).

²⁶⁹ [...] “Antístenes antecipou a impassibilidade de Diógenes, a moderação de Crates, a firmeza de Zênon, e estabeleceu os fundamentos da doutrina. Xenofonte diz que ele era o homem mais agradável na conversa e o mais moderado sob todos os aspectos”. Οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια. ὁ δὲ Ξενοφῶν ἡδιστον μὲν εἶναι περὶ τὰς ὁμιλίας φησὶν αὐτόν, ἐγκρατέστατον δὲ περὶ τὰλλα. D.L. VI (15).

²⁷⁰ MOLES, J. *Honestius quam ambitiosus: An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow man*. JHS 103 (1983), pp. 103–23, nº8.

estar completa sem Antístenes²⁷¹. Diógenes, portanto, parece colocar os ensinamentos de Antístenes em prática, mas talvez os leve a extremos tais que o próprio Antístenes teria recuado. A proximidade de Antístenes com Sócrates²⁷² é relatada tanto na obra de Diógenes Laércio quanto por Xenofonte e sua figura é mencionada por Platão no *Fédon*²⁷³.

Mais tarde, entrou em contato com Sócrates e colheu tantos benefícios junto ao mesmo que costumava sugerir a seus discípulos que se tornassem condiscípulos de Sócrates. Morando no Peiraineus, Antístenes andava diariamente quarenta estádios para ouvir Sócrates. De Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínica.²⁷⁴

A ênfase que ele colocou na resistência moral e física, por exemplo, testemunha a influência não apenas do ensino de Sócrates, mas também do exemplo da vida de Sócrates. Antístenes, no *Simpósio* de Xenofonte, faz uma franca declaração de amor a Sócrates:

S: E tu, Antístenes, és o único que não estás apaixonado por ninguém? A: Ora, pelos deuses, estou perdidamente apaixonado por ti! Sócrates respondeu-lhe, entre brincalhão e vaidoso: Ah! Não te ponhas agora com isso, bem vês que estou ocupado com outro assunto. Antístenes replicou: Vê-se bem, meu alcoviteiro de ti próprio, estás sempre a fazer-me a mesma coisa! Uma vez não falas comigo porque a tua divindade não te deixa. Pelos deuses, Antístenes! Respondeu-lhe Sócrates - só não me batas!

²⁷¹ “Seus ensinamentos eram os seguintes: demonstrava que a excelência pode ser ensinada; que somente os homens excelentes são nobres; que a excelência é suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates; que a excelência está nas ações e não necessita de muitas palavras nem de muitos conhecimentos; que o sábio é autossuficiente, pois todos os bens dos outros são seus; que a ausência de glória é um bem, tanto quanto a fadiga; que o sábio não deve viver de acordo com as leis vigentes na cidade, e sim segundo as leis da excelência”.

Ἦρεσκεν αὐτῷ καὶ τάδε διδάκτῃν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. καὶ τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους· αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστωδεομένην μῆτε μαθημάτων. αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. τὴν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. D.L VI (10)

²⁷² “As três escolas originárias de Sócrates, ao se transformarem, dariam nascimento às três grandes escolas pós-aristotélicas: os cínicos são os precursores dos estoicos; os cirenaicos, dos epicuristas; os megáricos, dos cétricos” BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 42.

²⁷³ PLATÃO, *Fédon*, 59b.

²⁷⁴ Ὑστερον δὲ παρέβαλε Σωκράτει, καὶ τοσοῦτον ὄνατο αὐτοῦ, ὥστε παρῆναι τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι αὐτῷ πρὸς Σωκράτην συμμαθητάς. οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνίων ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. D.L VI (2).

De resto, eu suporto o teu feitio violento e hei-de continuar a suportá-lo amigavelmente. Mas vamos esquecer esse teu amor, porque não se dirige à minha alma mas apenas à minha beleza²⁷⁵.

De acordo com Diógenes Laércio, Antístenes foi aluno de Górgias, o sofista, e professor de retórica antes de ter conhecido Sócrates²⁷⁶. O valor que ele atribuiu à firmeza moral e física parece ter servido de princípio para a *autarkeia* ou autossuficiência, uma das principais diretrizes do cinismo que será apresentada na seção deste capítulo, intitulada “Portrait das noções cínicas”. Antístenes escreveu obras em louvor a Hércules e Ciro, ambos considerados como paradigmas da *autarkeia* fundamentados na capacidade de resistência e trabalho árduo²⁷⁷ o que também está alinhado com as práticas de Diógenes de Sínope, que estão diretamente ligadas à *somaskia dos ponoi* (treinamento físico voluntário, baseado no esforço para superar os próprios limites, sejam físicos ou espirituais, em quaisquer circunstâncias). Antístenes alegou que a virtude era ensinável mas não exigia a erudição para obtê-la. Essas ideias unem certas características de Diógenes e Antístenes. A convergência entre Antístenes e Diógenes está na força moral de Sócrates, que residia em seu caráter e era manifestada por sua firmeza²⁷⁸. O *ischus* (força, vigor, firmeza)²⁷⁹ seria a principal ligação entre os dois. A força (*ischus*) empregada no trabalho moral deveria ser igual para agir tanto no plano físico, como no plano intelectual.

²⁷⁵ ὁ Ἀντίσθενης, οὐδενὸς ἐρᾷς· Ναὶ μὰ τοὺς θεοὺς, εἶπεν ἐκεῖνος, καὶ σφόδρα γε σοῦ. καὶ ὁ Σωκράτης ἐπισκώψας ὡς δὴ θρυπτόμενος εἶπε· Μὴ νῦν μοι ἐν τῷ παρόντι ὄχλον πάρεχε· ὡς γὰρ ὀρᾷς, ἄλλα πράττω. καὶ ὁ Ἀντισθένης ἐλεξεν· Ὡς σαφῶς μέντοι σὺ μαστροπὲ σαντοῦ ἀεὶ τοιαῦτα ποιεῖς· τοτὲ μὲν τὸ δαιμόνιον προφασίζόμενος οὐ διαλέγῃ μοι, τοτὲ δ' ἄλλου του ἐφιέμενος. καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· Πρὸς τῶν θεῶν, ὦ Ἀντίσθενης, μόνον μὴ συγκόψῃς με· τὴν δ' ἄλλην χαλεπότητα ἐγὼ σου καὶ φέρω καὶ οἶσω φιλικῶς. ἀλλὰ γάρ, ἔφη, τὸν μὲν σὸν ἔρωτα κρύπτωμεν, ἐπεὶ καὶ ἔστιν οὐ ψυχῆς ἀλλ' εὐμορφίας τῆς ἐμῆς. XENOFONTE, *Banquete* 8. 4.

²⁷⁶ “Inicialmente Antístenes foi ouvinte do rétor Górgias, exibindo por isso o estilo retórico em seus diálogos, principalmente na *Verdade* e no *Exortações*”. Οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς. D.L VI (1).

²⁷⁷ Cf. D.L.VI (16).

²⁷⁸ Cf. D.L.VI (11).

²⁷⁹ “C’est justement parce que pour lui l’agir est fondamental qu’Antisthènes, lorsqu’il évoque la vertu, parle de *phronêsis*, de sagesse pratique. Celle-ci est fondée sur le *logos*, tel qu’il se manifeste à travers le *nous* de chaque individu, mais les jugements droits formulés para ce *nous* ne pourront se concrétiser dans des actes sans l’intervention d’une force, l’*ischus*, que les Cyniques prêtaient tout particulière à Héraclès, ainsi qu’à Socrate.” “É justement porque para ele, o agir é fundamental que Antístenes quando evoca a virtude ele fala de *phronêsis*, de sabedoria prática. Esta é fundada sobre o *logos*, tal qual se manifesta através do *nous* de cada indivíduo, mais os julgamentos retos formulados pelo *nous*, não poderão concretizar-se sem a intervenção de uma força, o *ischus*, que os cínicos atribuem a Héracles e a Sócrates”. GOULET-CAZE, 2001, p. 145.

A partir do instante em que o *ischus* deve intervir no momento do agir moral e daí se acha rompida a coerência de um intelectualismo estrito. A vontade, não o conceito claramente definido de vontade, mas antes a realidade subjacente a um tal conceito, fez sua aparição na esfera moral.²⁸⁰

Para Antístenes a virtude está na força da vontade empregada *na somaskia dos ponoí*. São duas as características fundamentais da virtude *antistênica*: 1) A virtude pode ser ensinada; 2) A virtude é uma espécie de trabalho. “O que parece ser sua inovação é a concepção de virtude como trabalho, como ação, como esforço (*pónos*)”²⁸¹. Para Antístenes o homem é quem se constrói através do exercício do corpo e da alma, ele “não tem uma essência (*eidos*) prévia a defini-lo, como para Aristóteles”²⁸². Antístenes não separa o exercício do corpo do exercício da alma. O objetivo da prática da filosofia é cultivar a alma²⁸³, e para Antístenes é através do exercício do discurso que se cultiva a alma.

Ora, Antístenes vai partir deste ponto para assumir duas atitudes que são fundamentais na sua doutrina da linguagem. Ele vai sustentar que cada coisa sensível tem um nome que lhe é próprio por natureza, o que vai impedir a concepção de qualquer realidade que não seja aquela que vemos, radicalmente antiplatônica; essa posição tem como consequência uma adesão irrestrita à concepção da identidade de ser-pensar-dizer, ultra-parmenídica, segundo Cassin²⁸⁴, e à primeira vista frontalmente antigorgiana. Se Górgias tira dessa concepção de discurso, isto é, a aderência total do termo à coisa, como já vimos, a conclusão de que é impossível comunicar, Antístenes vai sustentar o paradoxo de que é impossível contradizer. As duas atitudes de Antístenes vão ensinar a possibilidade de que a virtude seja ensinada²⁸⁵.

Pela investigação dos nomes começa o ensino da virtude. É o esforço intelectual de investigar a linguagem que consolida o esforço físico fundamental para o domínio de si²⁸⁶. A virtude “uma vez adquirida, jamais poderá ser

²⁸⁰ “Dès l’instant où l’*ischus* doit intervenir à un moment de l’agir moral, Il y a prise en compte de l’irrationnel et de ce fait se trouve brisée la cohérence d’un intellectualisme strict. la volonté, non pas le concept clairement défini de volonté, mais plutôt la réalité diffuse sous-jacente à un tel concept, fait son apparition dans la sphère morale”. GOULET-CAZE, 2001, p. 146.

²⁸¹ LEMOS, 2007, p. 102.

²⁸² LEMOS, 2007, pp. 118-119.

²⁸³ “Não é uma filosofia teórica que Antístenes propõe, mas uma prática do discurso, uma atividade. Assim como a atividade do camponês é cultivar a terra, o filósofo tem como atividade o cultivo da natureza do homem, que é dotado de alma.” LEMOS, 2007, p. 111.

²⁸⁴ CASSIN, 2005, p. 40; LEMOS, 2007, p. 100.

²⁸⁵ LEMOS, 2007, p. 100.

²⁸⁶ LEMOS, 2007, p. 106.

perdida”²⁸⁷. E é pelo esforço contínuo que se chega à virtude, pois “que o esforço se constitui no bem, conforme podemos ter como exemplos Hércules e Ciro”²⁸⁸. O sábio só necessita da virtude e da prudência²⁸⁹. A teoria do *sophós*, de Antístenes, se constrói por oposição entre a *sophía* (saber) e a *amathía* (ignorância). O homem precisa adquirir um conhecimento, fundado sobre um julgamento racional, sobre o que são o prazer e a dor²⁹⁰. A ignorância afasta a possibilidade de se chegar ao conhecimento moral, do que é belo e bom (*kalo-kagathía*) “a saber, a mais perfeita honestidade”²⁹¹.

Através do exercício da prudência (*phronésis*) ocorre a ascensão à virtude divina, à sabedoria. “O que propõe Antístenes não é uma análise das paixões, nem definição dos vícios e das virtudes, mas o exercício comum do corpo e da mente para a estabilização ou concórdia dos dois”²⁹². Apesar de sustentar que a virtude, uma vez adquirida, ela não poderia ser perdida, as arbitrariedades impostas pelo corpo e pelas paixões são tão fortes que a virtude não pode deixar de estar associada ao *ischus*. A virtude só tem consequência prática aliada ao *ischus*. A partir desse ponto, acreditamos que chegamos até Diógenes de Sínope, nossa personagem principal. Diógenes intensifica o *ischus* e a “teoria da linguagem” de Antístenes,

Os nomes são naturais ou convencionais? E no que consiste a correção dos nomes? Debates sobre essas questões foram uma ocupação dominante de filósofos desde os últimos anos do século V. Os defensores da opção naturalista afirmavam que existe ou deveria existir uma conexão entre os nomes e as coisas de forma que os nomes denominam sua *nominata* em virtude de afinidade ou de propriedades compartilhadas. Antístenes provavelmente

²⁸⁷ GOULET-CAZE, 2001, p. 141.

²⁸⁸ “De Sócrates ele aprendeu a resistência e emulou-lhe a impassibilidade, dando início assim à filosofia cínica; demonstrou que a fadiga é um bem com os exemplos de Hércules e de Ciro, tirando de um deles o modelo dos helenos e do outro o dos bárbaros”. Σωκράτους παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας. D.L.VI (2).

²⁸⁹ “A prudência é a muralha mais segura, que não pode cair nem ser traída. É necessário construir muralhas em nossos próprios raciocínios inexpugnáveis”. “Τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. τεῖχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς”. D.L. VI (12).

²⁹⁰ “O estudo do prazer e da dor pertence ao campo do filósofo político, pois ele é o arquiteto do fim com vistas no qual dizemos que uma coisa é má e outra é boa em absoluto”. Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973, VII, 11-1152b. Cf. GOULET-CAZÉ, 2001, p. 143.

²⁹¹ LEMOS, 2007, p. 119.

²⁹² LEMOS, 2007, p. 112.

deve ser incluído no lado dos naturalistas; ele negava a possibilidade de contradição com base em que apenas uma descrição, o *logos* apropriado, poderia ser estritamente aplicada a qualquer coisa individual. Uma descrição apropriada - que seria também a única descrição possível - era aquela que revelava a essência da coisa. O estóico Epiteto, referindo-se a Antístenes, pergunta quem escreveu que a investigação dos nomes é o início da educação. Esses fragmentos sugerem mais um aspecto da influência de Antístenes sobre Diógenes. Parte da prática linguística de Diógenes mostra-o transformando nomes que são primariamente descritivos em palavras que só concernem aqueles que merecem a descrição. Governantes não cínicos não se qualificam de fato como governantes. Não há homens atenienses ou mesmo espartanos. Em outros casos, ele substitui o nome convencional por um novo nome: “Ele costumava chamar os demagogos de ‘lacaio da multidão’, e suas coroas de ‘folhagens de fama’ (D.L. VI, 41). Esses procedimentos hiperbólicos devem ser interpretados como parte integrante da filosofia de Diógenes. Sua desfiguração da moeda inclui uma tentativa de estimular a reflexão reformando a linguagem. Ao rejeitar as denotações padronizadas de certos termos e ao renomear certas coisas, ele indicava a grande distância entre o discurso ético corrente e o que ele considerava ser o significado natural dos termos. Os estoicos seguiram a sua orientação reformista.”²⁹³

2.4.2 Diógenes de Sínope

Diógenes nasceu provavelmente entre 410/404 a.c. em Sínope, no Mar Negro e faleceu na altura da 113ª Olimpíada - ou seja, entre 324/321 a.c - quando ele deveria estar chegando aos noventa anos²⁹⁴. A tradição biográfica nos apresenta uma extensa coleção de anedotas (*chreiai*), que formam um conjunto consistente de situações que inspiram confiança de que são pelo menos fiéis à espirotuosidade do cínico e sua filosofia. Diógenes deu margem a criação de estórias com o seu nome, que podem escapar ao contexto original. As dúvidas não se aplicam apenas aos pequenos incidentes em torno dos quais as *chreiai* foram construídas, mas aos grandes episódios de sua biografia - o encontro com Alexandre, por exemplo - versões diferentes do evento estavam em circulação que contêm variações significativas em detalhes²⁹⁵. O mesmo ocorre com episódio de sua captura por

²⁹³ LONG, 2007, p. 47-48.

²⁹⁴ D.L. VI (76).

²⁹⁵ G.G, 2012, p. 1.

piratas, venda e tempo de escravidão tão dúbia quanto o episódio que envolveu Diógenes e Alexandre²⁹⁶.

Outro episódio relevante e que de tão famoso tornou-se o emblema do cinismo de Diógenes é baseado num incidente em que o pai do cínico, que lidava com o dinheiro público, alterou a moeda corrente, e os dois foram condenados ao exílio. Existem pelo menos cinco versões sobre o ocorrido. De acordo com Diclés, o pai de Diógenes, Iquêsios, teria recebido dinheiro do Estado e cometido o crime de falsificação e por esse motivo Diógenes havia sido punido com o exílio. Segundo a versão de Eubulides, o próprio Diógenes teria falsificado o dinheiro e teria sido forçado ao exílio juntamente com seu pai. Em sua obra *Pôrdalos* (D.L. VI, 80) o próprio Diógenes teria confessado a adulteração da moeda. Temos ainda duas versões oraculares. Na primeira, Diógenes teria ido a Delfos ou a Delos e consultado o oráculo para saber se deveria ou não atender às reivindicações de seus operários. Diógenes teria obtido uma resposta e interpretado erroneamente o seu sentido. O deus havia-lhe autorizado a mudar as instituições políticas e ele adulterou a moeda. Ao ser descoberto, alguns autores afirmam que ele teria sido exilado, outros dizem que deixou a cidade por escolha própria. Na segunda versão oracular, Diógenes teria se dirigido ao oráculo depois de ter alterado a moeda (seu pai havia sido preso e veio a falecer), a pergunta feita ao oráculo nada teria a ver com a moeda e sim sobre o que deveria fazer para alcançar a fama.

Durante a suposta situação na qual Diógenes se dirigiu ao oráculo, ele teria ouvido a seguinte expressão *parakharáttein tó nómisma*. Essa expressão poderia ser traduzida da seguinte maneira: I — Descaracteriza a moeda! Segundo Navia, o vocábulo raro *parakháraxi* tem por forma verbal *parakharásso* que por sua vez tem por forma imperativa *parakharáttein*. *Parakharásso* e *parakháraxi* são parentes do termo *kharatér*. *Kharatér* significa “a impressão feita em um objeto”. O verbo correlativo a *kharatér* é *kharásso*” que significa “cunhar ou gravar algo”. *Nómisma* tem dois significados: “a unidade monetária vigente” e “os costumes, valores e instituições”. A preposição *para* teria dois sentidos, “ao longo de ou junto a” e também “desvio ou acometida”²⁹⁷..

Provavelmente nunca saberemos se Diógenes ou seu pai de fato falsificaram as moedas de Sínope, como afirma a tradição biográfica (D.L.VI, 20-21). Parece certo, porém, que a história

²⁹⁶ GIANNANTONI, 1990, p. 453–6, nota 44, IV,

²⁹⁷ NAVIA, 2009, p. 41-42.

estava em circulação durante o tempo de sua residência em Atenas e que, longe de negá-la, ele apoiou sua difusão. Como lema de seu próprio estilo de vida e discurso, desfigurar a moeda, ou seja, tentar tirar de circulação o dinheiro ruim, exemplifica à perfeição as características observadas em seus aforismos em D.L.VI, 45 e 51. Diógenes Laércio, nossa fonte, percebeu a ideia em seu comentário sobre o discurso e o comportamento do cínico: “Ele de fato desfigurou a moeda, negando as questões de convenção e a consideração que dedicava às coisas que estavam de acordo com a natureza²⁹⁸ (D.L. VI,71)”

Consideramos o estandarte cínico, denominado “desfigurar/alterar/mudar a moeda como a mudança do valor de uma convenção que envolve tanto o dinheiro quanto os costumes e as instituições. Para esclarecer um pouco mais, essa característica desfiguradora da moeda, que nega as convenções em favor de um acordo com a natureza, voltemos a definição de natureza de Cálicles do *Górgias* e observemos a alteração de Diógenes. Para o sofista, a moralidade convencionada (*nómos*) é uma restrição “não natural” à busca pelo poder e pelos recursos que derivam na satisfação dos interesses pessoais. A justiça natural sofística afirma que a moralidade convencional é um entrave ao direito em buscar satisfazer todos os apetites sem se preocupar com o interesse dos outros. Nos ditames naturais sofísticos, a lei natural é a lei do mais forte: aquele que fizer tudo para o seu próprio benefício e sobrepujar os outros sem se preocupar, torna-se o mais poderoso para obter a satisfação de todos os seus apetites. A oposição feita por Diógenes entre *nómos* (convenção) e *physis* (natureza) é desfiguradora da oposição do sofista²⁹⁹ quando afirma que a sua concepção de natureza é restritiva. Assim sendo, a natureza atua como reguladora dos apetites, o que altera totalmente a ideia de natureza de Cálicles. A vida *kata physin* (de acordo com a natureza) é superior à vida civilizada, não porque permite todos os descabidos, porque vive-se do indispensável.

2.4.3 O Exílio

Os exilados ou condenados ao ostracismo são aqueles que representam uma mácula para a *polis*, uma ameaça aos seus valores por terem ultrapassado as fronteiras do tolerável, por isso são condenados a deixarem a cidade (o que ocorreu com Sócrates). Num gesto de reapropriação dos golpes da Fortuna, Diógenes opõe

²⁹⁸ LONG, 2007, p. 45.

²⁹⁹ Cf. LONG, 2007, p. 45.

então às opiniões do homem comum, que o julga à luz dos costumes da sua cidade, uma resposta que altera o valor atribuído ao exílio. A pessoa infeliz é aquela que não vai para o exílio, que fica na sua cidade e acredita cegamente nos valores edificadas por elas e nas suas alegadas evidências. O exílio foi o acontecimento que levou Diógenes a filosofar: “Quando alguém o reprovou por seu exílio sua resposta foi: - Mas me dediquei à filosofia por causa disso, infeliz!’ Dizendo outra pessoa que o povo de Sinope o condenara ao exílio, Diógenes replicou: - E eu o condenei a permanecer onde estava.”³⁰⁰

Como a vida de um exilado é difícil, as circunstâncias podem tê-lo endurecido e ensinado a ser econômico e abstinência quando se estabeleceu em Atenas. O status de pária também pode prefigurar a renúncia à lealdade a qualquer cidade e a sua auto-imagem como cidadão do mundo (*kosmopolitês*). Já temos aqui alguns indícios de um talento especial do cínico para fazer da necessidade uma virtude e transformar o infortúnio em estímulo virtuoso. Essa resiliência e engenhosidade se desenvolveram em traços cínicos marcantes. Atenas era o berçário das escolas filosóficas, e foi aqui que Diógenes fez seu nome ao gerar um modo de vida filosófico peculiar. A criação desse modo de vida recebeu inspiração de Sócrates e Antístenes, porque ao que parece Diógenes fez dos princípios éticos de Antístenes, que foram assimilados com Sócrates, a base da sua conduta. Os atenienses, apesar do comportamento áspero do cínico, tinham imensa consideração por ele, o “Cão” era uma das "personalidades" mais queridas da cidade.

Segundo se conta, eclodiu então uma querela entre seus amigos para saber qual deles o sepultaria – dizem que eles foram ao extremo de esmurrar-se. Chegaram em seguida os pais desses amigos e outras pessoas influentes e o sepultaram perto da porta que leva ao Istmo. Sobre o túmulo foi posta uma coluna, em cujo topo havia um cão pário de mármore. Mais tarde, seus próprios concidadãos o homenagearam com estátuas de bronze, nas quais escreveram os seguintes versos: “O próprio bronze envelhece com o tempo, mas tua glória, Diógenes, nem toda eternidade

³⁰⁰ Πρός τε τὸν ὀνειδίσαντα αὐτῷ τὴν φυγὴν, “ἀλλὰ τούτου γ’ ἔνεκεν,” εἶπεν, “ὦ κακόδοιμον, ἐφιλοσόφησα.” καὶ πάλιν εἰπόν-τος τινός, “Σινωπεῖς σου φυγὴν κατέγνωσαν,” “ἐγὼ δέ γε,” εἶπεν, “ἐκείνων μονήν.” ἰδὼν ποτ’ Ὀλυμπιονίκην πρόβατα νέμοντα, “ταχέως,” εἶπεν, “ὦ βέλτιστε, μετέβης ἀπὸ τῶν Ὀλυμπίων ἐπὶ τὰ Νέμεα.” ἐρωτηθεὶς διὰ τί οἱ ἀθληταὶ ἀναίσθη-τοὶ εἰσιν, ἔφη, “ὅτι κρέασιν ὑεῖοις καὶ βοεῖοις ἀνθοκοδόμενται.” ἦται ποτὲ ἀνδριάντα· ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί τοῦτο ποιεῖ, “μελετῶ,” εἶπεν, “ἀποτυγχάνειν.” αἰτῶν τινα – καὶ γὰρ τοῦτο πρῶτον ἐποίησε διὰ τὴν ἀπορίαν – ἔφη, “εἰ μὲν καὶ ἄλλω δέδωκας, δὸς κάμοι· εἰ δὲ μηδενί, ἀπ’ ἐμοῦ ἄρξαι. DL VI, 49

destruirá; pois apenas tu ensinaste aos mortais a lição da autossuficiência na vida e a maneira mais fácil de viver³⁰¹.

Todas as referências estão em pleno acordo ao mostrar que o cínico consegue reagir às circunstâncias terríveis e degradantes de maneira autárquica. Diógenes ousou anunciar, ao ser colocado à venda, que era um comandante nato para alguém que precisasse ser governado. Sempre foi leal aos seus posicionamentos³⁰². As situações apresentadas podem não ser fidedignas, mas pretendem dramatizar os princípios que, especialmente no caso do cínico, ele falava e praticava. Se os escritos de Diógenes são genuínos provavelmente é outro problema insolúvel até hoje; Diógenes Laércio transmite duas listas dos escritos de Diógenes³⁰³, porém, as obras em questão foram perdidas.

2.4.4 Crates

A crítica às convenções referentes a riqueza e sexo foi um dos alvos primários de Diógenes. O respeito do estóico Zenão por Crates e as *Memórias de Crates* (D.L.VII, 4) que ele escreveu são razões suficientes para acreditar que Crates tenha agido coerentemente de acordo com os seus princípios cínicos, mesmo que a tradição biográfica envolva alguma invenção. A vida de Crates, portanto, deve ser vista como uma contribuição à ética helenística, assim como a de Diógenes. Há uma tendência, no

³⁰¹ Ἐνθα καὶ στάσις, ὥς φασι, ἐγένετο τῶν γνωρίμων, τίνες αὐτὸν θάψουσιν· ἀλλὰ καὶ μέχρι χειρῶν ἦλθον. ἀφικομένων δὲ τῶν πατέρων καὶ τῶν ὑπερεχόντων, ὑπὸ τούτοις ταφῆναι τὸν ἄνδρα παρὰ τῇ πύλῃ τῇ φερούσῃ εἰς Ἰσθμόν. ἐπέστησάν τ' αὐτῷ κίονα καὶ ἐπ' αὐτῷ λίθου Παρίου κύνα. ὕστερον δὲ καὶ οἱ πολῖται αὐτοῦ χαλκαῖς εἰκόσιν ἐτίμησαν αὐτὸν καὶ ἐπέγραψαν οὕτω (A. Pal. XVI. 334): γράσκει καὶ χαλκὸς ὑπὸ χρόνου, ἀλλὰ σὸν οὔτι κῦδος ὁ πᾶς αἰὼν, Διόγενες, καθελεῖ· μόνος ἐπεὶ βιοτᾶς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας θνατοῖς καὶ ζωᾷς οἶμον ἐλαφροτάταν. D.L. VI (78).

³⁰² “Diógenes, quando foi vendido como escravo demonstrou uma altivez nobilitante e extraordinária perseverança. Com efeito, em uma viagem à Ágina ele foi capturado por piratas sob o comando de Squírpalos, levado para Creta e exposto à venda. Perguntando-lhe o pregoeiro o que ele sabia fazer, Diógenes respondeu: “Comandar os homens”. Em seguida apontou para um cidadão de Corinto, que vestia um manto com debruns de púrpura (Xeniades) e disse: “Vende-me a este homem; ele necessita de um senhor”. Xeniades realmente comprou-o e o levou para Corinto, onde lhe confiou a educação dos filhos e a administração doméstica. Em todos os detalhes Diógenes mostrou-se um administrador de tal maneira eficiente que seu senhor dizia por onde passava: “Um gênio bom entrou em minha casa”. Εὐστοχώτατος δ' ἐγένετο ἐν ταῖς ἀπαντήσεσι τῶν λόγων, ὥς δῆλον ἐξ ὧν προειρήκαμεν. Καὶ πρᾶσιν ἤνεγκε γενναϊότατα· πλέων γὰρ εἰς Αἴγιναν καὶ πειραταῖς ἀλοῦς ὧν ἦρχε Σκίρπαλος, εἰς Κρήτην ἀπαχθεὶς ἐπιπράσκετο· καὶ τοῦ κήρυκος ἐρωτῶντος τί οἶδε ποιεῖν, ἔφη, “ἀνθρώπων ἄρχειν.” ὅτε καὶ δεῖξας τινὰ Κορίνθιον εὐπάρυφον, τὸν προειρημένον Ξενιάδην, ἔφη, “τούτῳ με πῶλει· οὗτος δεσπότης χρῆται.” ὠνεῖται δὲ αὐτὸν ὁ Ξενιάδης καὶ ἀπαγαγὼν εἰς τὴν Κόρινθον ἐπέστησε τοῖς ἑαυτοῦ παιδίοις καὶ πᾶσαν ἐνεχείρισε τὴν οἰκίαν. ὁ δὲ οὕτως αὐτὴν ἐν πᾶσι διετίθει, ὥστε ἐκεῖνος περιῶν ἔλεγεν, “ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε.” D.L. VI (74).

³⁰³ ἔρεται δ' αὐτοῦ βιβλία τάδε· διαλόγοι· Κεφαλίων, Ἰχθύας, Κολοῖός, Πόρδαλος, Δῆμος Ἀθηναίων, Πολιτεία, Τέχνη ἠθική, Περί πλούτου, Ἐρωτικός, Θεόδωρος, Ὑψία, Ἀρίσταρχος, Περί θανάτου. Ἐπιστολαί. Τραγωδίαί ἐπτά· Ἑλένη, Θυέστης, Ἡρακλῆς, Ἀχιλλεύς, Μήδεια, Χρύσιππος, Οἰδίπους. D.L. VI (80).

estudo atual da ética grega, de ignorar as biografias, com base em que o historiador filosófico deve restringir sua atenção à análise formal de conceitos morais. No caso de filósofos da tradição socrática, vida e pensamento estão muito estreitamente relacionados para que tal restrição seja defensável. A filosofia ética grega propõe-se a ensinar como ser feliz e como viver para ser feliz³⁰⁴.

Crates de Tebas (368 – 283 a.c.) foi um rico proprietário de terras. Afirma Dioclés que Diógenes o convenceu a largar os campos e dedicar-se à filosofia cínica³⁰⁵. Crates era feio, risível e a idade lhe deixou corcunda, aspectos físicos destacados por Diógenes Laércio nos testemunhos³⁰⁶; casou-se com Hiparquia, a moça “bem nascida” que abandonou toda uma vida de conforto, mesmo quando seus pais negaram seus pedidos insistentes, para juntar-se ao cínico. Os pais de Hiparquia conseguiram que o próprio Crates ficasse de acordo com eles e tentaram juntos desencorajar Hiparquia³⁰⁷. Contudo, Hiparquia não foi dissuadida e o par tornou-se o primeiro e (até onde sabemos) a única “cínicogamia”. Essa forma distinta de casamento envolveu manter relações sexuais em locais públicos. Em sua *anaideia* (despudor) Crates e Hiparquia emularam Diógenes. O aspecto sexual publicizado faz parte do panteão de tensões que os cínicos engendraram entre a espaço público e a espaço privado, de modo a provocar o questionamento dos costumes, das proibições e das institucionalizações vigentes.

Em outros aspectos importantes Crates e Diógenes eram diferentes. Crates era mais conhecido por sua benevolência. Diógenes Laércio relata como ele reconciliava pessoas que estavam em desacordo por um motivo ou outro. Crates era chamado “Abridor de Portas” porque entrava em qualquer casa para dar bons conselhos³⁰⁸. Ele também ajudou a estabelecer a literatura “cínica” como um

³⁰⁴ LONG, 2007, p. 54.

³⁰⁵ D.L. VI (87).

³⁰⁶ D.L. VI (91 e 92).

³⁰⁷ “Os pais dela suplicaram então a Crates que a dissuadisse de seus propósitos, e este recorreu a todos os expedientes; finalmente vendo que não era bem-sucedido, levantou-se e tirou diante dela toda a sua roupa, dizendo: “Eis o futuro esposo, e aqui estão os seus bens; decide, portanto, pois não poderás ser a minha consorte, se não te adaptares ao meu modo de viver”. Κράτης μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ' ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων, ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ αὐτῆς ἔφη, “ὁ μὲν νυμφίος οὗτος, ἡ δὲ κτῆσις αὕτη, πρὸς ταῦτα βουλευού· οὐδὲ γὰρ ἔσεσθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων γενηθείης.” D.L. VI (96).

³⁰⁸ D.L. VI (86).

gênero, com elementos formais específicos do estilo sério-cômico³⁰⁹. A vida de Crates, portanto, deve ser vista como uma contribuição à ética helenística, assim como a de Diógenes. Em seus versos, ele jamais cessou de mostrar as qualidades que admirava na vida cínica: o despojamento, a simplicidade, o desprezo pelos desejos pleonexos de fama, dinheiro, honra e reputação, a poesia que escrevia e a vida que levava estavam em profundo acordo com a força crítica dessa poesia, que residia em afirmar que a vida feliz não pode ser baseada na preponderância exclusiva dos prazeres³¹⁰, isso não quer dizer que há uma exaltação do sofrimento, mas como foi dito antes, trata-se de uma exaltação da simplicidade, nesse caso, da simplicidade dos desejos. Ao tornar o cinismo público, através dos versos satíricos, Crates, além de disseminar os princípios éticos do cinismo e torná-lo conhecido por um público mais amplo, ele tentou provar que muitos valores convencionais arraigados na concepção de “felicidade” não resistiam à paródia crítica das poesias que escrevia, podemos tomar como exemplo a paródia feita por Crates ao famoso hino às Musas, do estadista ateniense Sólon, que havia orado para que pudesse desfrutar de prosperidade e de uma boa reputação entre todos os homens. Crates por sua vez, orou pelo desejo de “forragem constante para a minha barriga”. Quando Sólon desejou que fosse “doce para os meus amigos e amargo para os meus inimigos”, Crates desejou: “solícito, não doce, para os meus amigos”. Em vez de desejar, como fizera Sólon, “posses adquiridas com justiça”, Crates pediu simplesmente “uma parte de justiça e de riqueza que seja inofensiva, fácil de transportar, fácil de adquirir e valiosa para a virtude” (fr. 1 Diehl; Giannantoni. *Soc. Rel.*, V H 84, v. 2).

O poema mais famoso de Crates é Pera (fr.6 Diehl; Giannantoni, *Socr. Rel.* v.2, V H 70; D.L. VI, 85), composto em versos jocosos³¹¹ que parodiam a descrição homérica de Creta (*Od.* 19.172-73). Pretendendo descrever uma ilha, Crates na realidade, descreve as condições típicas da vida cínica.

³⁰⁹ “Crates tornou público o seu cinismo escrevendo versos satíricos. Os versos chegaram até nós, em diversos metros diferentes, incluem também paródias de poesia arcaica. Este artifício pode ser interpretado como uma das contribuições de Crates para desfigurar a moeda, e foi imitado diretamente pelo pirrônico Timon”. LONG, A.A, 2007, p. 54.

³¹⁰ GIANNANTONI, H 44, v. 2.

³¹¹ A marca deixada pelo cínico na atividade literária dos primeiros estóicos é muito forte: livros de *chreiai* são atribuídos a Ariston (D.L. VII (163)), Perseu (D.L. VII (36)) e Cleantes (D.L. VII (175)). Outros títulos de aparência cínica são: *Memorabilia sobre a Opinião Vã* (Ariston - D.L. VII (163)), *Sobre o Exercício* (Hérilo; D.L. VII (166)), uma obra em dois livros como o mesmo título de Dionísio de Heracléia (D.L. VII (167)) e muitos outros. LONG, A.A. *Os cínicos, a tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, p. 54 (nota 35) m 2007, p. 54.

Há uma cidade, Pera [jogo com a palavra para a carteira do mendigo] no meio da neblina [jogo com a palavra temática cínica *typhos*, que significa o caráter ilusório dos valores convencionais] cor de vinho, bela e fértil, inteiramente esquelética, onde não há nada, para onde nenhum tolo navega, nenhum parasita ou devasso que se delicie com o traseiro de uma prostituta; mas que tem tomilho e alho, figos e pães, que não são causa para seus habitantes guerrearem entre si, nem pegam ele em armas por lucro ou por fama³¹².

Ao construir essa *polis* imaginária chamada Pera, uma cidade idílica em que as pessoas precisam de muito pouco e não necessitam lutar por nada, essa construção permaneceu fiel aos princípios éticos do cinismo, entre eles o viver do indispensável (grãos, produtos da terra, pão), a libertação das paixões, dos apetites que são tipicamente caracterizadas pelos tolos, devassos e pelo parasitas. Viver nessa *polis* é viver sem guerras e preocupações, devido ao estado de satisfação, estado esse tão desprezado por Cálicles.

Soc: Dize-me: tu afirmas que, se alguém pretende ser como se deve ser, ele não tem de refrear seus apetites, porém permitir que esses se dilatam ao máximo e se prontificar a satisfazê-los em toda e qualquer circunstância, e que nisso consiste a virtude? Cal: É o que afirmo. Soc: Portanto, é incorreto dizer que os homens que de nada carecem são felizes. Cal: Pois, assim, seriam felizes ao máximo as pedras e os cadáveres. Soc: Todavia, como tu dizes, a vida seria prodigiosa³¹³.

2.4.5 Hiparquia

Hiparquia, como outros cínicos, também deixou suas práticas como legado. Não há precedentes para a sua importância e o compromisso de uma mulher com a filosofia. Não há nenhum paralelo por mais de seis séculos, pelo menos, até encontrarmos a neoplatonista Hipátia.

³¹² LONG, 2007.

³¹³ πῶς βιωτέον. καί μοι λέγε· τὰς μὲν ἐπιθυμίας φῆς οὐ κολαστέον, εἰ μέλλει τις οἷον δεῖ εἶναι, ἐὼντα δὲ αὐτὰς ὡς μεγίστας πλήρωσιν αὐταῖς ἀμόθεν γέ ποθεν ἐτοιμάζειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἀρετήν; {KAL.} Φημί ταῦτα ἐγώ. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα ὁρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι. {KAL.} Οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὧς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων. PLATÃO, *Górgias*, 492 d5 – 492e.

Como vimos, Crates, para dissuadir Hiparquia, conspirou com os pais dela para curá-la do desejo de ser cínica, enfatizando as dificuldades e a falta de confortos que isso implicaria. Crates enfatizou também que, para se casar, ela devia se adaptar ao cinismo e seus preceitos com o mesmo grau de comprometimento, não havendo concessões para o seu gênero. Hiparquia adotou o manto cínico, bem como o comportamento provocador. Na cultura grega antiga, as mulheres foram circunscritas em determinadas regras e restrições sociais que Hiparquia desafiou abertamente. A presença de mulheres em público, desacompanhadas de parentes ou marido, era desaprovada na Grécia clássica. Hiparquia manteve essa regra, desfigurando-a de forma cínica: “a moça escolheu, e adotando as mesmas roupas passou a andar com seu marido, unindo-se a ele em público e indo juntos aos jantares” (D.L. VI (97)). Os simpósios e jantares normalmente eram reservados aos homens; e nessas ocasiões ela ousou desafiar os convidados do gênero masculino com argumentos contundentes.

E foi num banquete em casa de Lisímacos que ela refutou Teôdoros, congnominado o Ateu, usando o seguinte sofisma: “O que Teôdoros faz sem ser considerado injusto, Hiparquia também faz sem ser considerada injusta; Teôdoros não comete uma injustiça ferindo-se a si mesmo; logo, Hiparquia também não comete uma injustiça ferindo Teôdoros.” Este não levantou qualquer objeção, mas procurou tirar-lhe a roupa; Hiparquia não demonstrou o menor espanto ou perturbação, como haveria feito outra mulher. Quando Teôdoros lhe disse: “Quem abandonou a lançadeira junto ao tear?” Hiparquia respondeu: “Fui eu, Teôdoros, mas acreditas que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear?”³¹⁴

2.5 *Portrait* das principais noções cínicas

2.5.1 *Tikhé* (Fortuna)

De acordo com G. Glotz³¹⁵, no Séc. IV Atenas viveu o ápice do desprezo pelo interesse comum. O contraste entre a igualdade prometida pela Constituição e

³¹⁴ Εἴλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριῖει τάνδρῃ καὶ ἐν τῷ φανερώ συνεγίνετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῆει. ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπὶ κλινῇ Ἀθεὸν ἐπῆλεγξε, σόφισμα προτείνουσα τοιοῦτον· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιούσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἰππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήντησεν, ἀνέσυρε δ' αὐτῆς θοιμάτιον· ἄλλ' οὕτε κατεπλάγη Ἰππαρχία οὔτε διεταράχθη ὥς γυνή. D.L.VI (97-98).

³¹⁵ GLOTZ, 1980.

a desigualdade criada pela vida econômica é alarmante. O que triunfava era a arte de produzir riquezas (*khrêmastistiké*) e “a paixão pelo luxo, pelo lucro, pelos prazeres”³¹⁶.

A cidade estava em franco declínio: enquanto poucos exibem um luxo imprudente e arrogante, a pobreza capturava a maior parte da população. Uma população repleta de mendigos, mercenários e jurados miseráveis que se aglomeram na porta dos tribunais. Era a gritante oposição entre o luxo e a indigência. A situação gerava um antagonismo latente e a impossibilidade da harmonia cidadina³¹⁷. A paixão extrema pela riqueza atinge a todos. “O problema principal da política interior, e fonte de conflitos internos e de revoluções é a organização da propriedade, a repartição da riqueza”³¹⁸.

No Séc. IV, Atenas, apesar de não apresentar a confusão que domina outras cidades e que envolve matanças, exílios e confiscos coletivos, experimenta o “comando” dos partidos. A Constituição vira “arma” de manobras partidárias e os tribunais ficaram abarrotados de processos públicos; na luta dos partidos, as leis e os decretos são usados a torto e a direito de acordo com os próprios interesses³¹⁹. E

³¹⁶ “É o amor das riquezas, que em nenhum tempo concede um momentinho de folga para cuidar de outra coisa além dos bens materiais; estando pendente apenas disso a alma de todos os cidadãos, só se ocupam estes com o lucro de cada dia, empenhando-se todos em adquirir conhecimentos ou em exercer profissões que contribuam para tal fim, considerando ridicularias tudo o mais. [...] Enquanto a cupidiz insaciável de ouro e de prata leva os homens a exercer os mais variados ofícios e recorrer a todos os meios, decentes ou não, para ficarem ricos, sem se envergonharem de praticar qualquer ato lícito ou ilícito e até mesmo infamante, contanto que lhes seja facultado – igualzinho nisso aos animais irracionais – a comer e beber seja o que for e a fruir até a saciedade os prazeres do amor”. {AΘ.} Τὴν μὲν ὑπ' ἔρωτος πλούτου πάντα χρόνον ἄσכולον ποιοῦντος τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι πλὴν τῶν ἰδίων κτημάτων, ἐξ ὧν κρεμαμένη πᾶσα ψυχὴ πολίτου παντὸς οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τῶν ἄλλων ἐπιμέλειαν ἴσχειν πλὴν τοῦ καθ' ἡμέραν κέρδους· καὶ ὅτι μὲν πρὸς τοῦτο φέρει μάθημα ἢ καὶ ἐπιτήδευμα, ἰδίᾳ πᾶς μανθάνειν τε καὶ ἀσκεῖν ἐτοιμότητός ἐστιν, τῶν δὲ ἄλλων καταγελαῖ. τοῦτο μὲν ἐν καὶ ταύτην μίαν αἰτίαν χρὴ φάναι τοῦ μήτε τοῦτο μήτ' ἄλλο μηδὲν καλὸν κάγαθὸν ἐθέλειν ἐπιτήδευμα πόλιν σπουδάζειν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀπληστίαν πᾶσαν μὲν τέχνην καὶ μηχανήν, καλλίῳ τε καὶ ἀσχημονεστέραν, ἐθέλειν ὑπο-μένειν πάντα ἄνδρα, εἰ μέλλει πλούσιος ἔσεσθαι, καὶ πρᾶξις πράττειν ὅσιόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ πάντως αἰσχρὰν, μηδὲν δυσχεραίνοντα, ἐὰν μόνον ἔχῃ δύναμιν καθάπερ θηρίῳ τοῦ φαγεῖν παντοδαπὰ καὶ πιεῖν ὡσαύτως καὶ ἀφροδισίων πᾶσαν πάντως παρασχεῖν πλησμονήν. PLATÃO, *Leis* VIII, 831c5-e1.

³¹⁷ “E encontramos, ao que parece, outras coisas sobre as quais os guardiões devem velar muito atentamente, a fim de que esses males não se insinuem na cidade sem que o saibam. — Quais? — A riqueza e a pobreza — respondi; — pois uma engendra o luxo, a preguiça e o gosto da novidade, e a outra, o servilismo e a ineficiência além do gosto pela novidade”. Πλοῦτός τε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πενία· ὥς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος, τῆς δὲ ἀνελευ-θερίαν καὶ κακοεργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ. Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τότε μέντοι, ὃ Σώκρατες, σκόπει, πῶς ἡμῖν ἢ πόλις οἷα τ' ἔσται πολεμεῖν, ἐπειδὴν χρήματα μὴ κεκτημένη ἦ, ἄλλως τε κἂν πρὸς μεγάλην τε καὶ πλουσίαν ἀναγκασθῇ πολεμεῖν. PLATÃO, *A República*, IV, 422a.

³¹⁸ GLOTZ, 1980, p. 263.

³¹⁹ A Assembleia do povo (*Ekklēsia*) exercerá um poder cada vez mais ‘tirânico’, fazendo, porém, prevalecer, cada vez mais, os interesses particulares sobre os interesses comuns, de tal sorte que a cidade jamais terá parecido tão poderosa quanto ao tempo em que os indivíduos, explorando-a,

em meio a acusações das mais absurdas, os ódios políticos arruinavam a cidade. O patriotismo não sobreviveu a tantos abusos de poder e a crença na relação simbiótica homem-cidade ruía também.

No séc V, o interesse dos cidadãos estava nos negócios públicos e eles compareciam em número relevante e com assiduidade à Assembleia (*Ekklêsia*). No Séc. IV, o importante era cuidar dos próprios negócios o que causou o esvaziamento das reuniões. Tanto os ricos quanto os pobres mantiveram-se distantes das assembleias³²⁰. No Séc. IV, o valor da diária de um participante da Assembleia (*ekklesiastês*) foi reajustada no intuito de atrair e formar *quórum*. O que começara como uma bonificação, uma compensação àqueles menos favorecidos, para que pudessem ter o tempo livre necessário para se dedicarem à vida pública, no século em questão o pagamento tornou-se inerente à atividade política: se a cidade quisesse conseguir cidadãos para as votações, era preciso pagar, esse procedimento visava estancar as abstenções. Um ato comum nos tribunais era lançar contra o adversário as injúrias mais pífias e com a colaboração dos sicofantas o cotidiano era tumultuado com suas mesquinhas. Os processos por corrupção devido ao desvio de fundos públicos e aceitação de presentes multiplicavam-se. Os fundos de assistência sociais eram direcionados pela demagogia dos oradores. Todas essas mudanças, aguçaram o culto à deusa *Tikhé*, ou a deusa da fortuna. Pode-se dizer que não faltaram razões para isso. Calúnias, denúncias, corrupção, exílios, perda das riquezas, escravidão, toda espécie de sofrimentos que poderiam advir a qualquer momento (como exemplo desse processo, temos a morte de Sócrates), o que intensificou o medo do acaso, dos golpes do destino, e dos prováveis infortúnios. É notório o quanto a liberdade pessoal estava ameaçada.

Um segundo conceito, muito importante no cinismo, sobretudo naquele das origens, é o conceito de *tikhé* que vem apoiar dessa vez a ideia de Foucault sobre a “vida outra”. Diferentemente do mundo da Ideias platônicas ou do cosmos estóico, o universo no qual vive o Cínico é desprovido de sentido, de racionalidade e sujeito à *tikhé*. Ora o cínico é um pragmático que se pergunta como não ser infeliz quando estamos submetidos aos caprichos da Fortuna, quando do dia para a noite podemos sofrer no mar o ataque de piratas e tornamo-nos escravos, como foi o caso de

prepararão a sua ruína. No Séc. IV, a soberania popular apresenta um curioso espetáculo. Ela vai constantemente debater-se entre a tendência absolutista que lhe é natural e uma necessidade hereditária de opor as leis aos caprichos dos decretos”. GLOTZ, 1980, p. 270.

³²⁰ GLOTZ, 1980, p. 274.

Diógenes, ou ainda, ser enviado ao exílio e perder todos os bens³²¹.

O cínico confrontou a *tikhé*, essa qualidade aleatória da experiência e da incerteza radical, com uma maneira de viver que visava sobretudo adaptar-se às “contingências que moldam as condições materiais da existência”³²²; para isso o cínico compôs um treinamento (*áskesis*) para tornar-se mais forte, mais resistente e adaptável aos possíveis golpes da fortuna (*tikhé*).

2.5.2 Pónos (trabalho) e Áskesis (Treinamento)

De acordo com Jean-Pierre Vernant, o vocábulo grego *pónos*³²³ seria o correspondente ao vocábulo *trabalho*; porém, a palavra grega vai além e se aplica a todas as atividades que exijam um esforço penoso. Héracles era considerado o modelo de herói para o cínico por ter uma vida voltada ao *pónos* e porque representava a “vontade indefectível que é sinônimo de completa liberdade”³²⁴. De acordo com Vernant, no mito de Héracles, o verbo empregado para definir a atividade do herói é o *ergazestai*. O verbo em questão era usado para definir dois tipos de atividades: a atividade agrícola, o próprio trabalho no campo (*tà erga*) e a atividade financeira (*ergasia krematon*). Existe também uma forma mais geral, na qual o *ergon*³²⁵ é produzido pela própria virtude: “mas ele se aplica também com uma nuance definida na atividade concebida sob sua forma mais geral: o *ergon* é para cada coisa ou cada ser o produto de sua própria virtude, de sua *areté*.”³²⁶

³²¹ “Un second concept, très important dans le cynisme, surtout celui des origines, est le concept de *tikhé*, qui vient conforter cette fois l’idée de Foucault selon laquelle la ‘vie autre’. Contrairement au monde des Idées platoniciennes ou au cosmos stoicien, l’univers dans lequel vit le Cynique est dépourvu de sens, de rationalité, et soumis à *Tikhé*. Or le Cynique est un pragmatique qui se demande comment ne pas être malheureux quand on est soumis aux caprices de la Fortune, quand du jour au lendemain on peut subir en mer l’assaut des pirates et devenir esclave, comme ce fut le cas de Diogène, ou encore être envoyé sur les routes de l’exil et perdre tous ses biens”. GOULET-CAZÉ, 2017, p. 535.

³²² BRAHAM, 2007, p. 103.

³²³ VERNANT, 1994, p. 274.

³²⁴ BRÉHIER, 2012, p. 248.

³²⁵ Ação, realização, execução; obra, trabalho, ocupação.

³²⁶ VERNANT, 1994, p. 275. “Mais Il s’applique aussi avec une nuance définie à l’activité conçue sous sa forme la plus générale: l’*ergon*, c’est pour chaque chose ou chaque être le produit de sa vertu propre, de son *areté*.”

J. Brandão afirma que cada um dos doze trabalhos de Hércules exibe um aspecto simbólico que dá a cada gesta do herói um aspecto de progresso positivo no ganho de virtudes e negativo no âmbito dos vícios. Iremos apresentar um breve esquema dessa ascese hercúlea em direção ao Olimpo. A primeira vitória do herói foi sobre o monstro chamado *Leão de Neméia*³²⁷: essa vitória simbolizaria a “insígnia da combatividade vitoriosa” do herói; na sequência, a morte da *Hidra de Lerna*³²⁸ representaria o domínio da vaidade; O *Javali de Erimanto*³²⁹ caracterizaria o poder espiritual e, de acordo com Platão, no diálogo *Laques*³³⁰, o javali aparece também como símbolo de bravura.

A *Corça de Cerineia*³³¹, por um lado seria o domínio sobre a agressividade e por outro a extinção da covardia; a morte das *Aves do Lago de Estinfalo*³³² simbolizaria a vitória sob o impulso de desejos múltiplos e perversos, a lavagem dos *Estábulos de Augias*³³³, a purificação da alma; o *Touro de Creta*³³⁴ representa o arrebatamento irresistível, fecundidade e domínio das paixões; as *Éguas de Diomedes*³³⁵ simbolizam a vitória sobre a perversidade; a aquisição do *Cinturão da Rainha Hipólita*³³⁶ tem um quadro vasto de simbolizações: símbolo de religar o “um ao todo”, símbolo de humildade e submissão, insígnia visível de algum engajamento em relação ao qual foi feita uma escolha e essa escolha aparece num exercício concreto, desprezo pela frouxidão e indolência, continência dos hábitos, pureza de coração, símbolo de poder e justiça.

A morte de *Gerião*³³⁷, o monstro de três cabeças, simboliza a vitória sobre a vaidade banal, a devassidão e a dominação despótica. A vitória sobre o *Cão Cérbero*³³⁸ e a tão famosa cena da ida e do retorno do Hades configuram a transformação e o alcance do autoconhecimento “a transformação do que resta do

³²⁷ BRANDÃO, 2004, p. 256 e Vol III, 2002, p. 99.

³²⁸ BRANDÃO, 2004, p. 244.

³²⁹ BRANDÃO, 2005, p. 66.

³³⁰ PLATÃO, *Laques*, 196d.

³³¹ BRANDÃO, 2002, p. 100.

³³² BRANDÃO, 2002, p. 101-2.

³³³ BRANDÃO, 2002, p. 102.

³³⁴ BRANDÃO, 2002, p. 35 e p. 103.

³³⁵ BRANDÃO, 2002, p. 104.

³³⁶ BRANDÃO, 2002, p. 105.

³³⁷ BRANDÃO, 2004, p. 241 e 2002, p. 108.

³³⁸ BRANDÃO, 2004, p. 243 e, 2002, p. 112.

homem velho no homem novo”; e, finalmente, a posse dos *Pomos de Ouro do Jardim das Hespérides*³³⁹; a maçã simboliza aquisição do conhecimento.

Héracles, segundo Junito Brandão, foi transformado em um símbolo da condição humana, graças à plasticidade do *logos* filosófico que, desde os Órficos e Pitagóricos, viram-no como um modelo exemplar da “encarnação da eficácia do *pónos*”³⁴⁰. O cínico modela a vida de acordo com duas diretrizes fornecidas pelo herói mítico: voltam suas vidas ao *pónos* e submetem-se a provas diárias de resistência corporal e moral.

Além do herói mítico Héracles, foram as atitudes e ações de Sócrates que serviram de modelo e inspiração aos cínicos. Sócrates personifica o “herói filosófico” e testemunhos diversos podem mostrar as façanhas socráticas, alguns desses testemunhos aparecem em diálogos platônicos, a começar pelo *O Banquete*³⁴¹. Sem dúvida o testemunho de Alcibíades nesse diálogo é uma fonte e um relato contundente da “firmeza heróica” de Sócrates. Alcibíades, mesmo após ter sido recusado sexualmente pelo filósofo (219b-c), não poupa elogios à incomparável força e prudência de Sócrates (219d), à invulnerabilidade ao dinheiro (219e) que ele diz ser maior que a de Ajax, (o destemido guerreiro grego que esteve em combate com os troianos) perante a espada inimiga. A postura socrática diante de tantas intempéries no campo de batalha, é digna de tantos elogios. Vale à pena lembrarmos alguns trechos desse testemunho. Conta Alcibíades que na campanha contra Potideia (cidade coríntia, anexada por Atenas durante a Guerra do Peloponeso) ele e Sócrates foram companheiros em campanha. Nos momentos de privação, Sócrates se revelou mais resistente do que todos, inclusive mais que o próprio Alcibíades. Diante da escassez de alimentos a resistência socrática era incomparável (219e). Nos momentos de abundância, Sócrates, quando constrangido pelos companheiros que lhe exigiam que participasse do consumo alcoólico, exibia uma capacidade de autocontrole e nunca fora visto bêbado (220a). Ao enfrentarem o inverno rigoroso, diz-nos Alcibíades:

O inverno lá é assustador. Notórias foram as façanhas dele. Lembro uma. A geada era das mais severas. [...] Este

³³⁹ BRANDÃO, 2004 p. 228 e 2002, p. 114.

³⁴⁰ BRANDÃO, 2002, p. 133

³⁴¹ PLATÃO, *O Banquete*, 220a.

homem saía com o manto de todos os dias, caminhava descalço sobre o gelo com desembaraço maior do que os calçados. [...]³⁴²

Ao saírem para uma expedição, Sócrates mostrou a tenacidade do seu estado meditativo, reflexivo e imperturbável. Da madrugada até o amanhecer do dia seguinte manteve-se em pé concentrado em suas reflexões, o que causou espanto e curiosidade entre os demais soldados;

Olhares espantados observavam. O espanto circulava: "vejam, desde cedo Sócrates medita de pé". Já tarde, depois do jantar - era verão - jônios trouxeram seus leitos para fora com a intenção de dormir à fresca, curiosos para saber se o meditativo atravessaria a noite ereto. Sócrates não se moveu. Permaneceu na mesma posição até amanhecer³⁴³.

Em combate, Alcibíades foi ferido, Sócrates o salvou e permaneceu ao seu lado (220e). Alcibíades solicitou aos generais uma espécie de condecoração para Sócrates, porém os generais negaram a Sócrates o reconhecimento pelos seus atos, deram a Alcibíades a condecoração. Contudo, mais do que os generais, Sócrates foi quem mais insistiu na condecoração de Alcibíades, mostrando que não nutria apego a esse tipo de notoriedade. Outra façanha relatada, ocorreu na retirada das tropas de Délion (221a). Diz-nos Alcibíades que enquanto muitos partiam em debandada, Sócrates em companhia de Laques (militar que dá nome a um dos diálogos platônicos³⁴⁴) “com pleno domínio de si observava tranquilo os movimentos dos companheiros e dos inimigos. Todos podiam notar, mesmo à distância, que, se alguém tocasse neste homem, ele se defenderia valorosamente, a coragem dele era maior do que a de Laques”³⁴⁵.

³⁴² ἄλλα, καὶ ποτε ὄντος πάγου οἴου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν, ἢ εἴ τις ἐξίοι, ἡμφιεσμένων τε θαυμαστά δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνελιγμένων τοὺς πόδας εἰς πῖλους καὶ ἄρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξῆι ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἷόν περ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥῆον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι, οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονοῦντα σφῶν. καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα· PLATÃO. *O Banquete*, 220b.

³⁴³ αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἰστήκει ζητῶν. καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἄνθρωποι ἡσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἔστηκε. τελευτῶντες δὲ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἑσπέρα ἦν, δειπνήσαντες – καὶ γὰρ θέρος τότε γ' ἦν – χαμεύνια ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθηῦδον, ἅμα δ' ἐφύλαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἐστήξοι. ὁ δὲ εἰστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχευ' ἔπειτα ὄχρετ' ἀπὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ. PLATÃO. *O Banquete*, 220c6-220d4.

³⁴⁴ “Como homem voltado para a ação, é sobretudo a valentia que Sócrates mostrara na retirada de Délion que o impressiona (181b), e que ele enquadra num ideário de devoção familiar e patriótico” em PLATÃO, *Laques*, Tradução de Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 24.

³⁴⁵ ἐνταῦθα δὴ καὶ κάλλιον ἐθεασάμην Σωκράτη ἢ ἐν Ποτειδαίᾳ – αὐτὸς γὰρ ἦττον ἐν φόβῳ ἢ διὰ τὸ ἐφ' ἵππου εἶναι – πρῶτον μὲν ὅσον περιῆν Λάχνητος τῷ ἔμφρων εἶναι· ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὃ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, <βρενθόμενος καὶ τῷ φθαλμῷ παραβάλλων>, ἡρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν

Muitas outras peculiaridades da vida de Sócrates poderiam ser lembradas. [...] é admirável, entretanto, que ninguém, falo de heróis antigos e contemporâneos, se assemelha a ele. A imagem que fazem de Aquiles poderia reproduzir-se em Brasidas (general espartano) e outros. e, em outra área, poderíamos ver reflexos de Nestor (velho conselheiro das tropas gregas na guerra de Troia) e Antenor (príncipe troiano). O que há, porém, de desconcertante neste homem, refiro-me tanto a pessoa quanto aos ensinamentos, é que não acharia, mesmo que nos empenhasse, nada que se aproximasse dele nem entre personalidades de agora nem de outros tempos³⁴⁶ [...].

Outros diálogos nos dão testemunho da postura inabalável de Sócrates. Por exemplo quando se nega a compactuar com os planos de fuga de Críton. No *Laques*, a personagem que dá título ao diálogo (o militar que se encontrava na companhia de Sócrates na retirada das tropas de Délion) diz-nos porque devota extrema confiança em Sócrates:

Eu não tenho experiência das conversas com Sócrates, mas, antes delas, já tive, pelos vistos, a prova dos seus atos, e nessa achei-o merecedor de belos elogios e de falar com toda a liberdade. Ora, se também esse dom ele tem, rendo-me a ele, e terei todo o gosto em ser revistado por uma pessoa assim³⁴⁷.

Podemos citar novamente a atitude de Sócrates na *Apologia*, perante às ordens dos generais, perante aos acusadores e ao público, sua forma de agir não sofre abalos, nem na guerra, nem perante aos *hoi polloi*, nem diante dos generais, nada o dissuade da lealdade que construiu consigo mesmo, entre seus pensamentos, atos e palavras, nem mesmo a morte, como é mostrado no *Críton* e no *Fédon*. Quando Cálicles, no *Górgias*, diz que a vida de Sócrates corre perigo (521b), caso ele continue a insistir no modo de vida sem adulações e sutilezas com quem quer que seja, Sócrates não se mostra surpreso diante da ameaça. O modo de vida que Cálicles defende é um modo servil que só visa o deleite (521a), de quem vive

παντί καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται. PLATÃO. *O Banquete*, 221a5-b6.

³⁴⁶ ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι, οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονούντα σφῶν. καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα· οἷον δ' αὖ τὸδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾷς, ἄξιον ἀκοῦσαι. συννοήσας γὰρ αὐτόθι ἔωθεν τι εἰστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἰστήκει ζητῶν. καὶ ἦδη ἦν μεσημ-βρία, καὶ ἄνθρωποι ἡσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἔστηκε. PLATÃO. *O Banquete*, 221c-221d5.

³⁴⁷ εἶλκεν οὖν ὁ Στησίλεως βουλόμενος ἀπολύσαι, καὶ οὐχ οἷός τ' ἦν, ἡ δὲ ναὺς τὴν ναῦν παρήει. τέως μὲν οὖν παρέθει ἐν τῇ νηὶ ἀντεχόμενος τοῦ δόρατος· ἐπεὶ δὲ δὴ παρημείβετο ἡ ναὺς τὴν ναῦν καὶ ἐπέσπα αὐτὸν τοῦ δόρατος ἐχόμενον, ἐφίει τὸ δόρυ διὰ τῆς χειρός, ἕως ἄκρου τοῦ στύρακος ἀντελάβετο. PLATÃO, *Laques*, 188e3-189a2.

proferindo discursos volúveis, e submete a cidade a viver dessa forma. Viver dessa maneira, na concepção de Sócrates é cometer auto-traição, a morte torna-se mais confortável do que esse modo de vida: “todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica adúladora, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte³⁴⁸”.

Sócrates quando dialoga com Cálicles sobre os amantes de cada um (cada qual possuindo dois amantes, Sócrates tem Alcibíades e a filosofia, e Cálicles tem o demo de Atenas e Demo, filho de Pirilampo (482d)³⁴⁹ demonstra a fraqueza de Cálicles, que se caracteriza pela volubilidade dos discursos. Cálicles muda de acordo como o que desejam seus amantes, tanto na Assembléia quanto com o jovem e belo Demo. A fortaleza de Sócrates é a filosofia e o discurso tenaz e coerente que tem todos aqueles que se dedicam à ela. Alcibíades pode não ser fiel, porque escolheu o envolvimento na “política oficial” ateniense, mas a amante “filosofia” não oscila.

A identificação de Sócrates com a filosofia tem como contraponto a identificação de Cálicles com a política democrática de Atenas: de um lado, o discurso unívoco do filósofo, que sempre diz as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, coerência própria de quem busca o conhecimento; e de outro o discurso volúvel do político, cujas opiniões variam de acordo com as circunstâncias e com as expectativas do público ao qual se volta, ou seja, o corpo da Assembleia democrática. Nessa breve caracterização da personagem Cálicles, percebe-se então que se trata do confronto de Sócrates, representante máximo da filosofia, com Cálicles, representante dos políticos, os quais são referidos na *Apologia* (21b-d) como uma das classes dos pretensos sábios cujo o conhecimento Sócrates punha à prova através de seu método de inquirição, o *elechos*³⁵⁰.

Sócrates encarna a filosofia em todos os momentos da vida, por isso podemos dizer que a filosofia é um modo de vida, essa postura pode ser constatada em todos os testemunhos que citamos anteriormente, essa lealdade é o que permite Sócrates afirmar, a partir de um *éthos*, esse aspecto absolutamente relevante, que

³⁴⁸ καὶ εἰ διὰ ταύτην τὴν ἀδυναμίαν ἀποθνή-σκειμι, ἀγανακτοῖην ἄν· εἰ δὲ κολακικῆς ῥητορικῆς ἐνδεία τελευτῶν ἐγωγε, εὖ οἶδα ὅτι ῥαδίως ἴδοις ἂν με φέροντα τὸν θάνατον. PLATÃO, *Górgias*, 522d9-522e1.

³⁴⁹ Para entender o jogo de palavra que Sócrates faz com a palavra “*dêmos*” que significa “povo”, e o nome próprio do amante de Cálicles, “Demo”, filho de Pirilampo veja nota 105, p. 292 em PLATÃO, 2014.

³⁵⁰ Veja a nota 106 em PLATÃO. 2014, p. 293.

ele seja o único (além de uns poucos) que pratica a verdadeira arte política, a arte, como já vimos no primeiro capítulo, capaz de tornar as pessoas melhores. Tornar as pessoas melhores exige daquele que se propõe a exercer a arte política, entrar em conflito com a “opinião da maioria” ou com quem quer que seja, em prol da convicção da verdade na qual acredita. No caso de Sócrates, ele faz de si a própria verdade, e não há imposição violenta da convicção socrática, é através das suas atitudes perante às vicissitudes e seus discursos perante às inúmeras opiniões que o *éthos* socrático é testado. O heroísmo filosófico socrático é um modo de mostrar a filosofia em ação, no âmbito público, tanto na Assembleia ou no campo de batalha, quanto no âmbito privado e nas interlocuções mais pessoais, sem que isso altere o modo de agir, falar e pensar mesmo que haja risco de morte. O modo de vida filosófico socrático, pode-se dizer, é um risco e um exercício de coragem. O *éthos* socrático foi paradigmático para *áskesis* cínica.

A *áskesis* cínica é um meio de alcançar a *apatheia*, um estado de controle sobre as emoções, uma forma de liberar-se das ilusões do orgulho (*typhos*), das honras, dos objetos de estima (*timé*), do medo, da fortuna (*tikhé*), das opiniões (*doxa*)³⁵¹. O *typhos* era um dos principais pontos de ataque do cínico³⁵². *Typhos*³⁵³ representa a arrogância, o orgulho, a preocupação com o luxo e o apreço pela posição social de mais destaque. Um episódio de rivalidade entre Platão e Diógenes, todo ele é baseado numa acusação de exibicionismo do orgulho (*typhos*). A cena é narrada da seguinte forma: durante uma recepção oferecida por Platão a amigos vindos da parte de Dionísios, Diógenes pisou em seus tapetes e disse: “Estou pisando na vanglória de Platão.” A resposta de Platão foi: “Quanto orgulho

³⁵¹ Cf. DUDLEY, 1937, p. 44.

³⁵² “Com o cínico o *typhos* tornou-se quase um termo técnico. Duas implicações desse termo foram mantidas: os oponentes dos Cínicos eram ‘inflados’ e arrogantes”. DUDLEY, 1937, p. 56, nota 8.

³⁵³ “É um conceito ao meu ver essencial que teria podido auxiliar Foucault na sua interpretação do dizer-a-verdade cínico e que ele não coloca em questão, ao menos pelo que eu tenha visto: aquele do *typhos*, que designa todas as vapores da ilusão, ilusão sobre si mesmo e sobre os outros, vapores do orgulho que sobem à cabeça. A presença do *typhos* é um dos critérios que permite distinguir o louco, dito em outras palavras, o homem ordinário do sábio cínico, e Antístenes considerou a *atyphia*, a ausência de *typhos*, como *telos*, como a finalidade da vida. O tema retorna como leitmotiv em Diógenes e Crates, que passam seu tempo admoestando o *typhos* de seus contemporâneos”. “Il est un concept à mès yeux essentiel qui aurait pu conforter Foucault dans son interprétation du dire-vrai cynique et qu’il ne met pas à contribution, du moins pour ce que j’en ai vu: celui de *typhos*, qui designe toutes les fumées de l’illusion, illusion sur soi-même e sur les autres, fumée de l’orgueil qui montent à la tête. La présence du *typhos* est un des critères qui permettent de distinguer le fou, autrement dit l’homme ordinaire, du sage cynique, et Antisthène considérait l’*atyphia*, donc l’absence de *typhos*, comme le *telos*, comme la fin de la vie. Le thème, revient tel un leit-motiv chez Diogène et Cratès qui passent leur temps à fustiger le *typhos* de leurs contemporains” GOULET-CAZÉ, 2017, p. 534.

demonstras, Diógenes; embora queiras parecer imune a ele!”. Outros autores dizem que Diógenes falou: “Piso no orgulho de Platão”, e este replicou: “Com outra espécie de orgulho, Diógenes”. (no quarto livro de sua obra, entretanto, Sotíon atribui a resposta do cínico a Platão)³⁵⁴.

Na verdade, o homem não é apenas vítima das paixões inerentes ao seu próprio ser; ele sucumbe, além disso, às agressões do mundo circundante que o aprisiona no que se poderia chamar de valores da civilização. Assim, “a fama de que todos são escravos, gregos e bárbaros”, ou a riqueza “a que os homens concedem mais honras do que felicidade”, sem se dar conta de que alimentam dentro de si um tirano; esta riqueza torna-os verdadeiros ‘hidrópicos’ que ‘embora estejam cheios de dinheiro, ainda querem mais’³⁵⁵.

A *áskeis* cínica é uma importante ferramenta de desconstrução do orgulho, dos temores, e também pode ser caracterizada como crítica às representações “pré-estabelecidas”. É um combate à “tirania dos apetites”, um combate ao mesmo ideário de dominação e violência, apresentado e defendido por Cálicles no *Górgias*.

Assim, o combate cínico não é simplesmente esse combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai assegurar o controle de si, e com isso ser benéfico aos outros. O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, sua maneira de viver³⁵⁶.

Para o cínico, alguém pode ser considerado um escravo quando está enredado na trama desejosa das riquezas e do dinheiro, que são a fonte da arrogância e dos maiores enganos; quando está iludido por falsas crenças e impressões, influenciado pelas suposições que faz das opiniões que o afetam e o levam ora a um

³⁵⁴ Πατῶν αὐτοῦ ποτε στρώματα κεκληκότος φίλους παρὰ Διονυσίου, ἔφη, “πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν”· πρὸς δὲ ὃν ὁ Πλάτων, “ὅσον, ὃ Διόγενης, τοῦ τύφου διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι” οἱ δὲ φασὶ τὸν Διογένην εἰπεῖν, “πατῶ τὸν Πλάτωνος τύφον”· τὸν δὲ φάναι, “ἐτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενης”. D.L. VI, (26).

³⁵⁵ “En fait, l’homme n’est pas victime seulement des passions inhérentes à son être propre; il succombe, en outre, aux agressions du monde ambiant qui l’emprisonne dans ce qu’on pourrait appeler les valeurs de la civilisation. Ainsi, “la renommée dont tous sont esclave, grecs e barbares”, ou la richesse ‘à qui les hommes accordent davantage d’honneurs qu’au bonhe’, sans se rendre compte qu’ils nourrissent en leur sein un tyran; cette richesse fait d’eux de véritables ‘hydropiques’ qui ‘bien qu’ils soient pleins d’argent, en désirent encore davantage’ ”. GOULET-CAZE, 2001, p. 18-19.

³⁵⁶ FOUCAULT, 2011, p. 247.

posicionamento ora a outro; quando tem medo da morte, de perder algo, como a reputação, os bens ou a família; quando padece de tristezas (*lyté*), mágoas, ressentimentos e lamentações; quando obedece aos valores da civilização cegamente.

A *áskesis* cínica é composta por dois exercícios: o exercício do desaprender³⁵⁷ e o da animalidade. O exercício do desaprender é apontado por Michel Foucault como essencial para o cínico³⁵⁸; ele faz parte da reforma crítica que alguém pode empreender frente ao que é classificado como “esforços inúteis”, que são os esforços impostos pelos costumes sociais³⁵⁹. Esse seria um meio da pessoa avaliar, discernir, criticar e se necessário for, liberar-se das representações estabelecidas de antemão, seja pela família, pelas leis ou pela escola. Através desse exercício seria possível sair do estado de dependência, advindos das representações preestabelecidas³⁶⁰. A pessoa que permanecesse subjugado às representações exteriores não conseguiria ter domínio ou controle sobre as representações que faz por si mesma. Nesse estado ela seria regida pela irresolução e por uma agitação do pensamento que a deixa sem discernimento. “*A falta de discernimento para perceber os esforços necessários é a causa da infelicidade humana*”³⁶¹. Alguém que permanece sem discernimento, deixaria que quaisquer representações se misturassem às suas, seria regida pela incapacidade de fixar qualquer meta, sua vontade não seria livre porque seu querer estaria condicionado por determinações externas. A prática do desaprender modela a relação consigo a partir da criação de um *status de discernimento e crítica* sobre toda forma convencional de hábitos e costumes recebida previamente.

O segundo exercício é o da animalidade, composto por práticas de resistência, este exercício é destinado a fomentar uma vida frugal, de acordo com a natureza (*kata physin*). A frugalidade é fundamental para a transformação do modo

³⁵⁷ “[...] Ora, esta ideia de desaprendizagem que, de todo modo, deve começar ainda quando a prática de si se esboça na juventude, esta reformação crítica, reforma de si que tem por critério uma natureza – mas uma natureza jamais dada, jamais manifestada como tal no indivíduo humano, de qualquer idade —, tudo isto assume, muito naturalmente, a feição de um desbaste em relação ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio. Desbaste, inicialmente, de tudo o que ocorreu na primeira infância”. FOUCAULT, 2004, p. 117.

³⁵⁸ FOUCAULT, 2004, p. 117 e D.L. VI (7).

³⁵⁹ CAZÉ-GOULET, 2001, p. 71.

³⁶⁰ CAZÉ-GOULET, 2001, p. 202-203.

³⁶¹ «Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι. δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. » D.L. VI (71).

de vida. O animal é o paradigma da vida *kata physin* porque nunca abandonou essa maneira de viver, ao contrário dos humanos. De acordo com Diógenes, o animal está mais próximo dos deuses³⁶² porque são indiferentes ao que lhes pode vir a acontecer, não escondem nada aos olhos dos outros, nada tem a dissimular, não tem necessidade de nada que não possam satisfazer de imediato, vivem o momento, vivem imediatamente o presente. Como nos diz Pierre Hadot: “o presente é suficiente para a felicidade, porque é a nossa única realidade; a única que depende de nós mesmos”³⁶³.

A existência levada ao modo natural, como propõe o cínico, fortifica e revigora nossa resistência aos possíveis golpes da fortuna (*tikhé*). O medo do acaso e dos prováveis infortúnios não são temidos, são enfrentamentos necessários para a sobrevivência³⁶⁴. Retirar das vicissitudes a pessoalidade, dar-lhes um aspecto natural, destitui a *tikhé* de seus poderes. A *apatheia*, pode ser estabelecida pelo retorno à natureza, calcada na resistência às intempéries. O propósito do exercício é constituir uma armadura de vida (*paraskeuê*) para o encontro com as circunstâncias diversas. O *pónos* físico que acompanha o exercício da animalidade teria como finalidade dotar alguém de coragem (*andreía*) e domínio (*enkratéia*)³⁶⁵. A confecção dessa armadura (*paraskeuê*) consiste em resistir à fome, à sede, ao frio (assim como Sócrates agiu nas circunstâncias adversas relatadas por Alcibíades), e elevar ao máximo o nível de suportabilidade às dificuldades. É importante também gerar desafios para si mesmo, Diógenes, por exemplo, “no verão rolava sobre a areia quente, enquanto no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve, querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades”³⁶⁶.

³⁶² Cf. GOULET-CAZÉ & BRANHAM (Orgs.), 2007, p.73.

³⁶³ HADOT, 2002, p. 294.

³⁶⁴ “Alors que pour les Cyniques, le ‘pónos’ est un stimulant, un adversaire qui invite à la lutte, le chagrin, lui, est en revanche totalement négatif”. “Então, para os cínicos, o ‘pónos’ é um estimulante, um adversário que convida à luta; a dor, ao contrário, lhe é completamente negativa.” GOULET-CAZÉ, 2001, p. 45 (nota 98).

³⁶⁵ FOUCAULT, 2004, p. 518.

³⁶⁶ καὶ θέρους μὲν ἐπὶ ψάμμου ζεστῆς ἐκυλινδεῖτο, χειμῶνος δ' ἀνδριάντας κεχιονισμένους περιελάμβανε, πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκάων. D.L. VI (23).

2.5.3 *Autárkeia* (Autossuficiência)

*A virtude diogeana define-se como uma sabedoria prática fundada sobre a autarquia, a liberdade e a apatia*³⁶⁷. Para o cínico a autossuficiência (*autárkeia*) gerava a independência. Ao negar a oferta material de Alexandre, seja de riqueza ou poder, Diógenes mostrou que estava satisfeito com seus bens. As fontes são consistentes nos relatos no que se referem aos bens materiais, tudo o que possuía era : um manto rústico que dobrava duas vezes no inverno (para amenizar o frio e deitar onde quer que fosse); uma sacola para transportar tremoços, lentilhas, ervilhas e outras leguminosas colhidas em suas andanças, e um bastão. Para abrigo ele recorria aos prédios públicos como os templos, ou passava a noite em uma grande ânfora de cerâmica, num vaso chamado *pithos*.

Conta Teôfrastos no seu *Megárico* que certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável descobriu um remédio para suas dificuldades. Segundo alguns autores ele foi o primeiro a dobrar o manto, que tinha de usar também para dormir, e carregava uma sacola onde guardava seu alimento, servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o jejum ou para dormir, ou para conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a sala de procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver³⁶⁸. [...] Certa vez Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirou da sacola dizendo: ‘Um menino me deu uma lição de simplicidade’! Ele jogou fora também sua tigela ao ver um menino, que quebrara um prato, comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão³⁶⁹.

Nesses fragmentos temos o testemunho daquilo que chamamos de decantação cínica, que separa o que considera supérfluo à subsistência, daquilo que

³⁶⁷ “La vertu diogénienne se définissait comme une sagesse pratique fondée sur l’autarcie, la liberté et l’apathie”. GOULET-CAZE, 2001, p. 151.

³⁶⁸ Μῦν θεασάμενος διατρέχοντα, καθά φησι Θεόφραστος ἐν τῷ Μεγαρικῷ, καὶ μήτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως. τρίβωνα διπλώσας πρῶτος κατὰ τινος διὰ τὸ ἀνάγκην ἔχειν καὶ ἐνεῦδεν αὐτῷ, πήραν τ’ ἐκομίσατο ἐνθα αὐτῷ τὰ σιτία ἦν, καὶ παντὶ τόπῳ ἐχρήτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεῦδων καὶ διαλεγόμενος. ὅτε καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἔφασκε, δεικνὺς τὴν τοῦ Διὸς στοάν καὶ τὸ Πομπεῖον, αὐτῷ κατεσκευακέναι ἐνδαιτᾶσθαι. D.L. VI (22).

³⁶⁹ Θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον ἐξέρριψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπὼν, “παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.” ἐξέβαλε δὲ καὶ τὸ τρυβλίον, ὁμοίως παιδίον θεασάμενος, ἐπειδὴ κατέαξε τὸ σκεῦος, τῷ κοίλῳ τοῦ ψωμίου τὴν φακὴν ὑποδεχόμενον. D.L. VI (37).

seria útil e indispensável para viver. A autossuficiência envolvia subsistir com o mínimo possível, numa espécie de minimalismo existencial. As duas situações (acima citadas) são exemplos desse minimalismo.

2.6 *Parresia*

De todas as noções apresentadas, a *parresia*³⁷⁰ é um dos temas mais relevantes quando se trata do cinismo. Se Michel Foucault não se debruçou em análises sobre a *tikhé* (fortuna) e o *typhos* (orgulho) como afirmou Goulet-Cazé, ele deu total atenção à *parresia*. Nossa incursão seguirá pelo caminho que Foucault traçou para a noção de *parresia* enquanto *parresia* socrática-platônica e cínica³⁷¹ que são fundamentais para interpretarmos a construção do estilo do “discurso” cínico. Vejamos o primeiro aspecto fundamental da *parresia*. Este corresponde a dizer a verdade “*sem dissimulação, sem reserva, sem cláusula de estilo, sem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascarar-la*”³⁷². Para dizer a verdade dessa maneira há necessidade de duas condições extraordinárias; a primeira exige que se fale exatamente o que se pensa; a segunda é o risco que se deve correr ao falar exatamente o que se pensa a qualquer um, tanto ao amigo quanto ao tirano³⁷³. Existem dois níveis de risco. O primeiro nível é o risco mínimo, o de minar a relação com o outro a quem a verdade é endereçada. No segundo nível, o *parresiasta* coloca a própria existência em risco. Um *parresiasta* só é considerado como tal quando há para ele justamente esse perigo em dizer a verdade. Sócrates certamente exige de seus interlocutores absoluta franqueza em suas respostas³⁷⁴, e sobretudo há o esforço para compelir falsos saberes e fazer nascer almas. Essa é uma prática de dizer a verdade sem concessão, que Sócrates desempenhava tanto nos encontros particulares quanto em um espaço público (a *ágora*). Foucault também não

³⁷⁰ “Solicitado a dizer qual seria a coisa mais bela entre os homens, Diógenes respondeu: ‘a liberdade de palavra’ “Ερωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, “παρρησία.” D.L. VI (69).

³⁷¹ Foucault divide a interpretação da *parresia* em quatro categorias: política, platônica, socrática-platônica e cínica. Veja: FOUCAULT, 2010, p.68-275. Para uma crítica sobre essa interpretação veja LÉVY, 2009, pp. 319-325

³⁷² FOUCAULT, 2011, p. 11.

³⁷³ “[...] O sujeito ao dizer essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco, risco que diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a quem se dirige. Para que haja *parresia* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É, portanto, a verdade, no risco da violência”. FOUCAULT, 2011, p. 12.

³⁷⁴ Veja: PLATÃO, *Górgias*, 487d.

esquecerá a atitude provocadora de Sócrates na época de seu julgamento, tal como é apresentada na *Apologia*.

2.6.1 *Parresia* do Sócrates platônico

Sócrates interessa a Foucault por duas razões: por um lado, ele sabia pôr seu interlocutor à prova pelo jogo do questionamento irônico, obrigando-o a prestar contas de si mesmo, por outro lado, ele manifestou a coragem da verdade a ponto de ser infligido com a morte por ter querido dizer a verdade. Sócrates transmitiu ao cinismo o que Foucault chama *epiméleia heautoû*, o cuidado de si mesmo, tanto quanto a coragem de falar a verdade e a ideia de que o filósofo tem uma missão a exercer próximo aos seus contemporâneos³⁷⁵.

Foucault denomina a *parresia* socrática como uma *parresia* ética. Ele reúne várias características específicas diretamente relacionadas à figura de Sócrates que mostram que a coragem da verdade de Sócrates passa pela prova da alma³⁷⁶. A palavra verdadeira de Sócrates não está na arena política, mas na busca corajosa da verdade no exame das almas, e nesse exame Sócrates se expõe igualmente ao perigo da morte. O objetivo dessa *parresia* ética é o de fazer com que as pessoas se ocupem delas mesmas, que cada indivíduo cuide de si mesmo, estabelecendo uma relação com a verdade através da alma. A missão de Sócrates é incitar a se ocuparem, não com o dinheiro, não com a reputação nem com as honrarias, mas de si mesmas, isto é, “da sua razão, da verdade e da alma (*phronésis, alethéia, psiquê*)”³⁷⁷. Foucault afirma que a *parresia* socrática é peculiar porque é nela que vemos o viver sob o regime da *parresia* conforme a definição que foi dada no início: “falar exatamente o que se pensa a qualquer um, tanto ao amigo quanto ao tirano”. Foucault cita os

³⁷⁵ Socrate intéresse Foucault à un double titre: d’une part, il savait mettre son interlocuteur à l’épreuve par le jeu de l’interrogation ironique, l’obligeant ainsi à rendre compte de soi, d’autre part, il manifesta le courage de la vérité au point de se voir infliger la mort pour avoir voulu dire vrai. Socrate a transmis au cynisme ce que Foucault appelle *epiméleia heautoû*, le souci de soi-même, tout autant que le courage du dire-vrai et l’idée que le philosophe a une mission à exercer auprès de ses contemporains. GOULET, 2017, p.528 e a nota 6 da mesma página: “Le verbe *epimeleisthai* suivi d’un réfléchi au génitif se trouve para exemple dans *L’Apologie de Socrate* 36c (μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν) e dans le *Phédon* 115b (ὅμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι). O verbo *epimeleisthai* seguido de um reflexivo no genitivo se encontra na *Apologia de Sócrates* 36c e no *Fédon* 115b.

³⁷⁶ FOUCAULT, 2011, p. 78.

³⁷⁷ FOUCAULT, 2011, p. 78.

dois exemplos que exibimos no primeiro capítulo³⁷⁸, quando Sócrates mantém sua posição diante da Assembléia tanto quanto em frente aos tiranos.

É verdade que a *parresia* é perigosa, mas é verdade que Sócrates teve a coragem de afrontar os riscos dessa *parresia*. Ele teve a coragem de tomar a palavra, teve a coragem de dar uma opinião adversa diante de uma Assembleia que procurava calá-lo, processá-lo, eventualmente puni-lo. Depois desse exemplo paradoxal (prova de que a *parresia* é perigosa na democracia, mas exemplo de que Sócrates aceita esse risco), Sócrates dá outro exemplo que toma de outro episódio da história ateniense e de uma outra forma de sistema político. Ele se refere àquele curto período durante o qual, no fim do século V, Atenas estava sob o governo oligárquico do Trinta, governo autoritário, governo sangrento. Dessa vez ele mostra que, num regime autoritário e oligárquico, é tão perigoso quanto numa democracia dizer a verdade. Mas ele vai mostrar ao mesmo tempo quanto isso lhe era indiferente e como ele assumiu esse risco. Ele evoca o momento em que os Trinta tiranos queriam deter um cidadão que se chamava Leão de Salamina e era injustamente acusado.³⁷⁹

Foucault fornece uma interpretação do papel de *parresiasta* socrático a partir de três diálogos de Platão: *Apologia*, *Primeiro Alcibíades*³⁸⁰ e o *Laques*³⁸¹. No primeiro, Sócrates exorta os atenienses na rua para, confrontando-os, orientá-los a se preocuparem com a verdade e a cuidarem de si mesmos. No *Primeiro Alcibíades*, ele assume esse mesmo papel quando diz ao rapaz que ele deve primeiro aprender a cuidar de si mesmo, depois dos atenienses, antes de querer tornar-se mais poderoso do que o rei da Pérsia, “A *parresia* filosófica é assim associada ao tema do cuidado de si (*epimeleia heautou*)³⁸²”. O diálogo *Laques* é o exemplo do exercício da *parresia* socrática, com os princípios, as regras e as distintas características dessa *parresia*. Este diálogo é importante, diz Foucault, pela sua relação com a cena política e porque, ao mesmo tempo, ele propõe um tipo de discurso de veridicção diferente do discurso de veridicção política. Diferente do *parresiasta* que se dirige à Assembleia, Sócrates requer uma relação pessoal, do tipo vis-à-vis. “O interlocutor de Sócrates deve entrar em contato com ele,

³⁷⁸ PLATÃO, *Apologia*, 31a-b e 32b.

³⁷⁹ FOUCAULT, 2011, p. 68-69.

³⁸⁰ PLATÃO. *O primeiro Alcibíades*. (Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes). Belém: EDUFPA, 2007.

³⁸¹ PLATÃO. *Laques*. (Tradução de Francisco Oliveira). Lisboa: Edições 70, 2007.

³⁸² FOUCAULT, 2011, p. 118-119.

estabelecer alguma proximidade”³⁸³. Nessa proximidade com Sócrates, o ouvinte é “levado pelo *logos* socrático a dar um relato – *didonai logon*- de si mesmo, do modo como atualmente passa seus dias e ainda do que haja feito em seu passado”³⁸⁴. Foucault explica que, neste caso, dar um relato da própria vida não é narrar os eventos históricos que aconteceram em nossa vida, mas demonstrar se há alguma relação entre o discurso racional (*logos*) que se é capaz de usar, e o modo como se vive³⁸⁵.

No diálogo *Alcibíades*, o si, como objeto do cuidado, é representado pela alma, a forma do cuidado é a do conhecimento da alma. No *Laques*, o objeto do cuidado é *bios*, a vida, e também podemos dizer, o modo de vida³⁸⁶. Sócrates traz *bios* (vida) como um novo elemento na relação entre *logos*, verdade e coragem. O objetivo da atividade *parresiasta* de Sócrates é levar o interlocutor “à escolha de vida (*bios*) que estabelece um acordo entre o *logos* e a verdade”³⁸⁷. Foucault afirma que nós estamos diante de dois perfis da atividade filosófica e que estes estão profundamente ligados a Platão. Primeiro, a filosofia enquanto conhecimento da alma e que faz desse conhecimento uma ontologia do si³⁸⁸. Segundo a filosofia como prova de vida, do *bios*, essa que é a matéria ética e objeto de uma arte de si mesmo³⁸⁹. Foucault atém-se ao diálogo *laques* para identificar a relação entre a *parresia*, o exame e o cuidado. Nesse diálogo, dois homens idosos, Lisímaco e Melésias, estão preocupados com a educação dos seus filhos. Apesar de pertencerem a uma nobre casa ateniense, com pais ilustres, não foram capazes de se notabilizarem em nenhuma campanha militar, não assumiram nenhum papel político importante, não realizaram nada de muito especial em suas próprias vidas. De acordo com suas próprias experiências, eles chegam à conclusão de que, apesar de bem-nascidos, isso não foi suficiente para habilitá-los a assumir uma posição proeminente na cidade³⁹⁰. “Eles imaginam que algo mais é necessário, a saber, a

³⁸³ FOUCAULT, 2013. Conferências de Berkeley. Prometeus Filosofia em Revista. Universidade Federal de Sergipe, ano 06, n.º 13; edição especial. (E-ISSN: 2176-5960), p. 61.

³⁸⁴ FOUCAULT, 2013, p. 61. Vide ainda no *Laques*, 187e-188a.

³⁸⁵ “Sócrates está investigando o modo como *logos* dá forma ao estilo de vida de uma pessoa, pois ele está interessado em descobrir se há uma relação harmônica entre os dois”. FOUCAULT, 2013, p. 61.

³⁸⁶ FOUCAULT, 2011, p. 130.

³⁸⁷ FOUCAULT, 2013, p. 64.

³⁸⁸ FOUCAULT, 2011, p. 112.

³⁸⁹ “Uma vai à metafísica da alma (o *Alcibíades*), a outra a uma estilística da existência (o *Laques*)”. FOUCAULT, 2011, p. 140.

³⁹⁰ PLATÃO, *Laques*, 179d.

educação”³⁹¹. No Séc. V a.C. vários sofistas afirmavam oferecer uma boa educação aos jovens. Lisímaco e Melésias desejam fazer uma boa escolha educacional para os filhos, então antes de optarem por alguém eles solicitam a opinião de dois proeminentes cidadãos: Laques e Nícias. Nícias é um general que obteve vitórias no campo de batalha e era importante como líder político; Laques não desempenha nenhum papel político mas é reconhecido e respeitado como general. Os pais em questão têm dúvidas sobre se devem deixar seus filhos serem educados por um professor de *hoplomachia* (arte de lutar com armadura pesada) chamado Estesilao³⁹². Nícias e Laques dão suas opiniões, e os dois entram em desacordo quanto ao valor da habilidade militar de Estesilao. Os dois, apesar da experiência, da fama que têm, não conseguem chegar a uma decisão sobre qual o melhor a ser feito sobre a educação dos rapazes. Sócrates é então solicitado para saberem o que ele pensa.

O papel de Sócrates é “basânico”³⁹³, e permite que ele determine “a verdadeira natureza entre *logos* e *bios* daqueles que entram em contato com ele”. O general Laques apresenta os critérios visíveis das qualidades pessoais que autorizam Sócrates a assumir o papel de *basanos* na vida das pessoas³⁹⁴. A grande prova socrática é justamente o acordo que existe na sua própria vida entre o que diz e o que faz, entre as suas palavras (*logos*) e suas ações (*erga*). Essa é a grande distinção de Sócrates para qualquer sofista; um sofista pode oferecer excelentes discursos sobre a coragem mas ele mesmo não “precisa” ser corajoso. Sócrates é verdadeiramente corajoso e isso o autoriza a falar livremente; ele pode usar a *parresia* porque apresenta em sua vida uma “prática de coerência ou congruência”, o que fala concorda com o que pensa e o que pensa concorda com o que faz³⁹⁵.

³⁹¹ FOUCAULT. 2013, p. 58.

³⁹² “Esse professor é um atleta, técnico, ator e artista. O que significa que embora seja muito habilidoso no manuseio das armas, ele não usa sua habilidade para, de fato, lutar contra o inimigo, mas somente para fazer dinheiro, dando performances públicas e ensinando os jovens. O homem é um tipo de sofista das artes marciais”. FOUCAULT. 2013, p.59.

³⁹³ “A palavra grega ‘basanos’ refere-se à ‘pedra de toque’, isto é, uma pedra preta usada para testar a legitimidade do ouro através do exame do risco deixado na pedra quando ‘tocada pelo ouro’.” FOUCAULT. 2013, p.62. Cf. também: FOUCAULT, 2010, p. 335.

³⁹⁴ “Eu não tenho experiência das conversas com Sócrates, mas, antes delas, já tive, pelo visto, a prova dos seus atos, e nessa achei-o merecedor de belos elogios e de falar com toda a liberdade. Ora, se também esse dom ele tem, rendo-me a ele, e terei todo o gosto em ser revistado por uma pessoa assim. [...] É esta consideração que tu mereces desde aquele dia em que, juntamente comigo, te expuseste ao mesmo perigo que eu e deste tu próprio a prova de virtude que deve ser dada por quem pretende dar uma prova em regra”. PLATÃO, *Laques*, 189a-b.

³⁹⁵ FOUCAULT. 2013, p. 64.

A *parresia* que aparece no campo da atividade filosófica não é primordialmente um conceito nem um tema, mas uma prática “que tenta moldar as relações específicas que os indivíduos têm com eles próprios”³⁹⁶. O critério decisivo que identifica o *parresiasta* não é seu nascimento, cidadania nem sua competência intelectual, mas a harmonia entre *logos* e *bios* em sua vida. O objetivo dessa nova *parresia* não é persuadir a Assembleia. O que implica à prática filosófica é o que se faz necessário para mudar o estilo de vida, a relação com os outros e a relação consigo mesmo³⁹⁷. Essa nova prática *parresiasta* implica uma conexão complexa que supõe não somente dotar o indivíduo de autoconhecimento, mas também que esse autoconhecimento vá garantir o acesso à verdade através de mais conhecimento³⁹⁸.

2.6.2 *Parresia* Cínica

Foucault constata que no *Laques* a instauração de si mesmo se fez como modo de vida³⁹⁹. Os cínicos, por sua vez, atribuíram um alto valor a essa instauração de si mesmo como modo de vida. A maneira como viviam era a pedra de toque da sua relação com a verdade. Para terem a condição de proclamar as verdades que aceitavam, eles mantinham um modo de vida “público, visível, espetacular, provocativo e escandaloso”⁴⁰⁰.

Seduzido por essa *parresia* singular, Foucault encontra no cinismo o discurso da *parresia*, muitas vezes associado à busca da *alethéia*, de fato subjetivado numa prática, a ascese, e isso transforma esse *logos* em *éthos*, constituindo o indivíduo em sujeito moral, capaz de livrar a si e aos outros das opiniões pelas quais a sociedade afirma informar e transformar seus membros.⁴⁰¹

³⁹⁶ FOUCAULT. 2013, p. 67.

³⁹⁷ FOUCAULT. 2013, p. 67.

³⁹⁸ “O círculo implicado em saber a verdade sobre si mesmo para saber a verdade é característico da prática *parresiasta* desde o Séc. IV”. *Ibidem*, p. 68.

³⁹⁹ “A relação entre o dizer-a-verdade e o modo de vida dos cínicos se insere, de certo modo, no marco geral dessa homofonia entre o dizer e o viver que era designada no *Laques*”. FOUCAULT, 2011, p. 148.

⁴⁰⁰ FOUCAULT. 2013, p. 74.

⁴⁰¹ “Séduit par cette *parresia* singulière, Foucault reencontre dans le cynisme le discours de la *parresia*, très souvent associé à la poursuite de l'*alethéia*, en effet subjectivé dans une pratique, l'ascèse, et celle-ci transforme ce *logos* en *éthos*, constituant ainsi l'individu en sujet moral, capable de se débarrasser lui-même et de débarrasser les autres de ces opinions par lesquelles la société prétend informer et transformer ses membres.” GOULET-CAZÉ, 2017, p. 533.

Para explicar a *parresia* cínica, Foucault apresenta três práticas *parresíastas* utilizadas pelos cínicos: (1) a pregação crítica; (2) o comportamento escandaloso; (3) o diálogo provocativo⁴⁰².

- (1) A *pregação crítica* consiste em uma das principais formas de se falar a verdade e *que a verdade pode ser contada e ensinada a todos*.⁴⁰³ Por isso os cínicos gostavam de falar nas saídas do teatro, onde as pessoas se reuniam seja pra uma festa religiosa ou uma competição atlética. A pregação era crítica, pois tratava de atacar a luxúria, as instituições políticas, a religião e os códigos morais;

- (2) Alguns procedimentos que eram utilizados para que *o comportamento escandaloso* produzisse o questionamento acerca dos hábitos coletivos, opiniões, padrões de decência, etc. Um desses recursos era a “inversão de papéis”. Como exemplo desse recurso temos o famoso encontro entre Alexandre, o Grande, e Diógenes, o Cínico. De acordo com Foucault, quando Diógenes ordena que o macedônio saia da frente da luz do sol, Diógenes estaria afirmando “a relação natural e direta que o filósofo tem com o sol, e que faz contraste com a genealogia mítica através da qual o rei, como descendente de deus, supostamente personificava o sol”⁴⁰⁴. Outro recurso era transportar uma regra de um domínio em que ela é aceita para um domínio no qual consegue demonstrar quão arbitrária é essa regra⁴⁰⁵. Outro aspecto do procedimento escandaloso é uma prática que une duas regras de comportamento que parecem contraditórias e distantes uma da outra. Como exemplo, temos as atividades de comer e masturbar-se que, para os cínicos, são apenas necessidades corporais do mesmo calibre, porém, socialmente são separadas por meras convenções;

- (3) O *diálogo provocativo*. A forma cínica do diálogo é parecida com a socrática porque envolve perguntas e respostas, porém, no caso do cínico, existem duas diferenças importantes: a primeira é que o interlocutor pergunta e Diógenes

⁴⁰² FOUCAULT. 2013, p. 75.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁰⁵ “Uma vez, durante as competições atléticas e corridas de cavalos do festival ístmico, Diógenes – que estava chateando todo mundo com suas colocações francas – pegou uma coroa e a colocou em sua cabeça, como se tivesse sido vitorioso na competição atlética. [...] Ele explicou que colocou a coroa em sua cabeça porque havia ganho uma vitória muito mais difícil contra a pobreza, o exílio, o desejo e seus próprios vícios do que aquela que recebiam os atletas que eram vitoriosos em luta, corrida e arremesso de disco”. FOUCAULT. 2013, p. 77.

responde, e a segunda é a maneira como o cínico lida com a ignorância do interlocutor. Diógenes propõe uma espécie de jogo que leva o outro ao limite. Assim, Diógenes provoca o interlocutor até levá-lo a quase transgredir o jogo *parresiastico*, ou seja, cometer algum gesto violento e agressivo contra Diógenes. Nesse limite, como diz Foucault, Diógenes propõe novo limite; ou o interlocutor o agride por ter ultrapassado os limites da insolência, ou saberá a verdade. “Esse tipo corajoso de ‘chantagem’ do interlocutor em nome da verdade causa uma impressão positiva sobre Alexandre”⁴⁰⁶. Foucault, ao comparar o diálogo socrático ao cínico, conclui que o socrático leva o interlocutor ao conhecimento da ignorância; o diálogo cínico é uma batalha, uma luta⁴⁰⁷. Foucault conclui que o jogo *parresiastico* cínico não leva o interlocutor à sua falta de conhecimento. Alexandre não descobre que ele não é de modo algum quem pensava ser; um rei, com um nascimento privilegiado, divino, com poderes superiores. Alexandre descobre que para ser um verdadeiro rei terá que adotar o *éthos* cínico, ou o modo de vida cínico e terá que abandonar a devoção à riqueza, ao prazer físico e à glória atrelada ao poder político⁴⁰⁸.

2.7 O Dizer-a-verdade e a Atitude filosófica

Na Grécia Antiga, três personagens, o adivinho, o poeta e o rei de justiça, têm em comum o privilégio de fornecer a Verdade somente por possuírem as qualidades que os distinguem. O poeta, o vidente e o rei partilham um mesmo tipo de palavra. Graças ao poder religioso da Memória, de Minemosine, o poeta, assim como o adivinho, tem diretamente acesso ao além; eles percebem o invisível, enunciam ‘o que foi, o que é, o que será’. Dotado desse saber inspirado, o poeta celebra, por sua palavra cantada, as façanhas e as ações humanas, que entram, assim, no brilho e na luz e que recebem a força vital e a plenitude do ser. De maneira semelhante, a palavra do rei, fundando-se em procedimentos ordálicos, possui uma virtude oracular; ela realiza a justiça; ela instaura a ordem do direito sem provas nem investigação⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ FOUCAULT 2013, p. 82.

⁴⁰⁷ FOUCAULT. 2013, p. 83.

⁴⁰⁸ FOUCAULT. 2013, p. 85.

⁴⁰⁹ “Dans la Grèce archaïque, trois personnages, le devin, l’aède, le roi de justice, ont en commun le privilège de dispenser la Vérité du seul fait d’être pourvus des qualités qui les distinguent. Le poète, le voyan et le roi partagent un même type de parole. Grâce à la puissance religieuse de Mémoire, de Mnamosunè, le poète ainsi que le devin ont directement accès à l’au-delà, ils perçoivent l’invisible, ils énoncent ‘ce que a été, ce qui est, ce qui sera’. Doté de ce savoir inspire, le poète célèbre par sa parole chantée le exploits et les actions humaines qui entrent ainsi dans l’éclat et la lumière et qui reçoivent force vitale et plenitude de l’être. De façon homologue, la parole du roi, se fondant sur de

Marcel Détienne, referindo-se à Grécia arcaica, apresenta três personagens que dividem o privilégio do dizer-a-verdade: o poeta, o adivinho e o rei. Foucault, por sua vez, divide o dizer-a-verdade em quatro modalidades: profética, sábia, técnica e *parresiasta*. A primeira oposição aparece entre o profético que “*não fala por si, mas em nome de outro, e articula uma voz que não é a dele*”⁴¹⁰ e o *parresiasta* fala em seu próprio nome. Com o *parresiasta* é essencial “*que seja seu pensamento e a sua convicção que ele formula, ele deve assinar sua fala, [porque] sua franqueza tem esse preço*”⁴¹¹. O *parresiasta* também se opõe ao profeta ao dizer a verdade nua e crua, e não uma verdade que é sempre um bocado obscura. Depois que o profeta diz o que se deve fazer é necessário ainda interrogar-se, saber se compreendeu bem o que ouviu, e é preciso interpretar⁴¹². O profeta é um intermediário quando fala, porque o que diz é a “palavra do deus”; nada do que fosse humano conseguiria ter acesso a essa verdade se não fosse por ele. O profeta desvela aquilo que estava interditado aos homens. Essa verdade profética vem dizer ao homem o que lhe acontecerá, a palavra do profeta está entre o presente e o futuro, e tudo que ele diz, diz na forma do enigma⁴¹³. O *parresiasta*, por sua vez, nunca fala sobre o futuro dos homens, nem revela nada, ele “levanta o véu que cobre o que existe”⁴¹⁴; ele não fala por enigmas, fala o mais claramente possível para orientar os homens sobre si mesmos, ele não articula a finitude humana e a estrutura do tempo e não deixa nada a interpretar.⁴¹⁵ Suas palavras têm um valor prescritivo, justamente porque o *parresiasta* pensa que a ignorância dos homens não é consequência de uma estrutura ontológica, mas de algum “erro, distração ou dissipação moral, consequência de uma desatenção, de uma complacência, de uma covardia”⁴¹⁶. O *parresiasta* não deixa nada a interpretar, ele deixa uma tarefa ao homem: “ter a coragem de aceitar essa verdade, de reconhecê-la, e dela fazer um princípio de conduta”⁴¹⁷.

procédures ordaliques, possède une vertu oraculaire; elle réalise la justice; elle instaure l’ordre du droit sans preuve ni enquête.” DETIENNE 2012, p. 8.

⁴¹⁰ FOUCAULT, 2011, p. 16.

⁴¹¹ FOUCAULT, 2011, p. 16.

⁴¹² *Ibidem*, p. 16.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 15.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁴¹⁵ “O *parresiasta* não ajuda os homens a vencer; de certo modo, o que os separa do seu futuro, em função da estrutura ontológica do ser humano e do tempo”. *Ibidem*, p. 16.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 16.

Em relação à modalidade da sabedoria, Foucault primeiro opõe o profeta ao sábio. O sábio, contrário ao profeta, fala em seu próprio nome, ele está presente no que diz, “o sábio diz o que é, ou seja, o ser do mundo e das coisas”⁴¹⁸. Diferente do profeta ele não diz o que será. Ele é mais que um intermediário, apesar de articular a sabedoria atemporal e tradicional, é aquele a quem se dirige, ele não é um porta-voz. “Ele é sábio per se, e é seu modo de ser sábio como modo de ser pessoal que o qualifica como sábio, e o qualifica para falar o discurso da sabedoria”⁴¹⁹. O sábio fala quando lhe aprouver, o *parresiasta* tem o dever de falar, esta é a sua obrigação, sua tarefa⁴²⁰, o sábio, como diz Foucault, é “estruturalmente silencioso”⁴²¹. Além dessa oposição, em relação ao *parresiasta*, outra aparece: o sábio também fala por enigmas. Terceira diferença: o *parresiasta* vive e fala nas circunstâncias, o sábio “diz o que é, mas na forma do próprio ser das coisas e do mundo, o *parresiasta* intervém, diz o que é, mas na singularidade dos indivíduos, das situações e das conjunturas”⁴²². Na análise da *parresia*, o dizer-a-verdade sobre o ser das coisas e do mundo será visto como um saber inútil, pois o *parresiasta* jamais dirá o que é, mas orientará o seu interlocutor a conhecer o que ele é⁴²³.

A terceira modalidade do dizer-a-verdade é a do técnico. O técnico tem um conhecimento que se transforma numa prática, o que implica não somente um conhecimento teórico como também um exercício; ele detém uma *téckne* que ele aprendeu e é capaz de professá-la e de ensiná-la⁴²⁴. Foucault diz que esse técnico tem também um certo dever de palavra⁴²⁵, mas que, contrário ao *parresiasta*, o técnico não sofre nenhum risco ao ensinar; o *parresiasta* buscando dizer-a-verdade pode afetar drasticamente a relação com aquele a quem se dirige e vir a arriscar sua vida. O técnico, ao transmitir o seu saber, não assume nenhum risco, e os sofistas

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 17.

⁴²² FOUCAULT, 2011, p. 18.

⁴²³ “[...] O dizer-a-verdade do *parresiasta* que sempre se aplica, questiona, aponta para indivíduos e situações a fim de dizer o que estes são na realidade, dizer aos indivíduos a verdade deles mesmos que se esconde a seus próprios olhos, revelar sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor da sua conduta e as consequências eventuais da decisão que eles viessem a tomar”. FOUCAULT, 2011, p. 18-19.

⁴²⁴ FOUCAULT, 2011, p. 23.

⁴²⁵ “[...] Assim como ele não teria aprendido nada se alguém não lhe houvesse dito o que sabia antes dele, do mesmo modo, para que seu saber não morra depois dele, ela vai ter que transmiti-lo”. FOUCAULT, 2011, p. 24.

são um exemplo claro desse modo de veridicção, pois “ninguém precisa ser corajoso pra ensinar”.

[...] Quem ensina estabelece, ou ao menos espera, ou às vezes deseja estabelecer entre si e aquele ou aqueles que o escutam um vínculo, vínculo este que é o do saber comum, da herança, da tradição, vínculo que pode ser também o do reconhecimento pessoal ou da amizade. Em todo caso, nesse dizer-a-verdade se estabelece uma filiação na ordem do saber⁴²⁶.

Foucault conclui, portanto, que o modo de veridicção do *parresiasta* se afasta do modo do profeta, do seu papel de intermediário entre deus e os homens, da sua verdade enigmática que desvela o destino. Não pode ser comparado ao sábio que diz-a-verdade quando quer, e o que o sábio diz está ligado ao ser e à natureza (*physis*); e, por último, está em oposição ao técnico que é vinculado a um saber tradicional e que jamais correrá o risco de pagar com a sua existência pela verdade que disser⁴²⁷. “Pois bem, o *parresiasta* põe em evidência o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam *éthos*”⁴²⁸. A partir das quatro modalidades do dizer-a-verdade, Foucault associa quatro atitudes filosóficas fundamentais que ligam entre elas a questão da *alethéia* (verdade), a questão da *politeia* (exercício do poder) e do *éthos* (formação moral do sujeito)⁴²⁹. A atitude profética é caracterizada por um discurso reconciliador entre *alethéia*, *politeia* e *éthos*⁴³⁰; a atitude de sabedoria é detentora de um discurso que objetiva “pensar e dizer a unidade fundadora da verdade, da *politeia* e do *éthos*”⁴³¹. A atitude técnica ou atitude de ensino na filosofia é o oposto, é um discurso heterogêneo que separa *alethéia*, *politeia* e *éthos*.

⁴²⁶ “[...] Quem ensina estabelece, ou ao menos espera, ou às vezes deseja estabelecer entre si e aquele ou aqueles que o escutam um vínculo, vínculo este que é o do saber comum, da herança, da tradição, vínculo que pode ser também o do reconhecimento pessoal ou da amizade. Em todo caso, nesse dizer-a-verdade se estabelece uma filiação na ordem do saber”. *Ibidem*, p. 24.

⁴²⁷ FOUCAULT, 2011, p. 24-25.

⁴²⁸ FOUCAULT, 2011, p. 25.

⁴²⁹ “*Alethéia*, *politeia*, *éthos*: é a irredutibilidade essencial desses três polos, e é sua relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro a um que, creio, sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós. [...] Ou ainda, definindo a filosofia como o discurso que nunca coloca a questão da verdade sem se interrogar ao mesmo tempo sobre a questão da *politeia* e sobre a questão do *éthos*, que nunca coloca a questão da *politeia* sem se interrogar sobre a verdade e sobre a diferenciação ética, que nunca coloca a questão do *éthos* sem se interrogar sobre a verdade e a política”. FOUCAULT, 2011, pp. 59-60.

⁴³⁰ “Poderíamos chamar de atitude profética a que, em filosofia, promete e prediz, além do limite do presente, o momento e a forma nos quais a produção da verdade (*alethéia*), o exercício do poder (*politeia*) e a formação moral (*éthos*) virão, enfim, exata e definitivamente, a coincidir” FOUCAULT, 2011, p. 6.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 6.

A atitude técnica ou a atitude de ensino na filosofia não é, ao contrário, a que busca prometer num futuro encontrar numa unidade fundamental o ponto de coincidência entre *alethéia*, *politeia* e *éthos*, mas ao contrário a que busca definir, em sua irreduzível especificidade, sua separação e sua incomensurabilidade, as condições formais do dizer-a-verdade (é a lógica), as melhores formas do exercício do poder (é a análise política) e os princípios da conduta moral (*éthos*).⁴³²

A quarta e última atitude é a *parresiasta*. Essa atitude, afirma Foucault, é o “discurso ao mesmo tempo da irreduzibilidade da verdade, do poder e do *éthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde estamos de pensar a verdade (*alétheia*), o poder (*politeia*) e o *éthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros”⁴³³. As quatro modalidades do dizer-a-verdade (profética, sábia, técnica e *parresiasta*) estão presentes no discurso da *Apologia de Sócrates*. Sócrates tenta distinguir seu próprio dizer-a-verdade das outras três formas de veridicção. Se a *parresia* de Sócrates apoia-se sobre a palavra profética do deus, ele não espera que ela se realize, ao contrário, ele submete a palavra do deus a uma investigação⁴³⁴. No domínio do discurso da sabedoria, Sócrates não visa o ser das coisas e a ordem do mundo, mas sim o belo e o bem, e ele fala da prova da alma e da busca pela sua verdade⁴³⁵. Em relação àqueles que sabem e que ensinam tranquilamente aos outros graças às suas técnicas, Sócrates busca “mostrar corajosamente aos outros que eles não sabem nada e que precisam cuidar de si mesmos”⁴³⁶. A modalidade própria do dizer-a-verdade filosófico é a modalidade *parresiasta*.

Na Modernidade, a relação entre os diferentes tipos do dizer-a-verdade (profética, sábia, técnica e *parresiasta*) aparece disposta de maneira tal que o dizer-a-verdade profético vai ser encontrado principalmente nos discursos revolucionários; nesse tipo de discurso fala-se em nome de outro, para dizer um futuro, que de alguma maneira toma forma como sendo destino⁴³⁷. Quanto ao dizer-a-verdade do ser das coisas, Foucault afirma que “*ele se encontraria numa*

⁴³² FOUCAULT, 2011, p. 61.

⁴³³ *Ibidem*, p. 61.

⁴³⁴ “Ele transpõe a palavra profética e os efeitos da palavra profética do campo da realidade, onde sua efetivação é ouvida, ao jogo da verdade, onde se quer testar se efetivamente essa palavra é verdadeira. Transposição, por conseguinte, da veridicção profética num campo de verdade”. FOUCAULT, 2011, p. 76.

⁴³⁵ FOUCAULT, 2011, p. 77.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁴³⁷ FOUCAULT, 2011, p. 29.

modalidade do discurso filosófico”⁴³⁸. A modalidade tecnicista se organiza “*em torno de um complexo constituído pelas instituições de ciência e de pesquisa e das instituições de ensino*”⁴³⁹. Quanto à modalidade *parresiasta*, Foucault afirma que ela não existe mais tal qual ele a observou na Antiguidade. Ela se apoia, está enxertada nas três outras modalidades e só aparece quando elas assumem determinadas posturas e exibem certas atitudes.

O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso *parresiástico*. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana, e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana, desempenha um pouco o papel da *parresia*. Quanto ao discurso científico, quando ele desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel *parresiástico*⁴⁴⁰.

Na próxima seção iremos expor a prática dessas noções orientada pelo emblemático lema cínico “desfigurar a moeda”.

2.8 Desfigurar/Alterar/Mudar a Moeda

O relato laerciano da “alteração da moeda” é um significativo exemplo do processo de composição do pensamento cínico tal como se nos apresenta. Assim, numa formulação mais geral podemos afirmar que o pensamento cínico se constitui dessa maneira na história de sua transmissão e recepção⁴⁴¹.

Conforme dito anteriormente, existiram cinco versões oriundas da Antiguidade⁴⁴² acerca do ocorrido com Diógenes de Sinope a respeito do episódio em que ele e o pai supostamente teriam desfigurado a moeda. Relembremos brevemente dessas versões. A versão de Diclés revela que o pai de Diógenes adulterou o dinheiro que lhe havia sido confiado pelo Estado (a moeda corrente), o

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁴¹ JUNIOR, 2000.

⁴⁴² D.L. VI (20).

que resultou no exílio do filho. Eubulides, entretanto, afirma que foi o próprio Diógenes o falsificador e por conta desse ato, foi exilado juntamente com o pai. O próprio Diógenes teria confessado a adulteração da moeda em sua obra *Pôrdalos* (D.L. VI, 80). As respostas oraculares dadas a Diógenes são totalmente diferentes. A primeira versão diz que quando o cínico recebeu em Delfos a diretriz oracular, ele teria interpretado de maneira equivocada o oráculo, que o tinha aconselhado a mudar as instituições políticas e ele adulterou a moeda. Na segunda variante, Diógenes teria se dirigido ao oráculo depois de adulterar a moeda e a pergunta nada tinha a ver com a moeda e sim como poderia alcançar a fama. Diante dessas cinco versões, o que é comum a todas é a adulteração da moeda vista como dinheiro. Quanto ao exílio, ele é relatado nas duas primeiras versões (Diclés e Eubulides) e em outras duas anedotas que afirmam a condição de exilado do cínico (D.L. VI, 49).

De acordo com Olimar Flores, a legenda emblemática “alteração da moeda”, é um exemplo do processo de composição do pensamento cínico, e esse pensamento vai sendo tecido por alterações, releituras, interpretações e nuances, feitas por aqueles que ao longo da história, recebem esses fragmentos. Lembramos que *parakharáttein* é a forma imperativa do vocábulo raro *parakhárax* que tem por forma verbal *parakharásson* que são parentes do termo *kharatér*. O verbo correlativo a *kharatér* é *kharásson* que significa “cunhar ou gravar algo” e *kharatér* significa “a impressão feita em um objeto”. Por sua vez, *nomisma* tem dois significados: “a unidade monetária vigente” e “os costumes, valores e instituições”. Caso Diógenes tenha realmente falsificado a “unidade monetária vigente”, o que o cínico acabaria por alterar seria uma convenção articulada entre os homens. E a título de apoio a afirmação feita vamos nos apropriar da interpretação de Aristóteles e sua definição de “unidade monetária” como convenção.

Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se por convenção, uma espécie de representante da procura, e por isso se chama dinheiro (*nomisma*), já que existe não por natureza, mas por lei (*nomos*), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor⁴⁴³.

⁴⁴³ τοῦτο δ', εἰ μὴ ἴσα εἴη πως, οὐκ ἔστι. δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρεία, ἢ πάντα συνέχει· εἰ γὰρ μὴθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ

Para o Estagirita, a moeda representaria a realização da retribuição proporcional entre pessoas diferentes que possuísem bens desiguais. O dinheiro tornaria os bens iguais de um certo modo e atuaria como o medidor do excesso e da falta, nas trocas entre as pessoas. Para esclarecer esse papel de mediador que o dinheiro exerce, Aristóteles apresenta justamente o problema da troca entre um arquiteto e um sapateiro, um exemplo de pessoas diferentes e produtos completamente desiguais. Dessa troca surge o seguinte problema: como medir o valor de uma casa na troca por sapatos ou vice-versa? Nesse caso, para que ocorra a “igualdade proporcional de bens”, ou seja, a permuta entre uma casa e sapatos, seria necessária a intervenção do dinheiro. Ele seria o responsável por determinar o valor da casa, dos sapatos e estabelecer a quantidade necessária de sapatos para igualar-se ao valor de uma casa. Na interpretação de Aristóteles, “a unidade monetária” seria a representação da procura e da necessidade dos homens pelos bens. O sentido que gostaríamos de reter é o do caráter de convenção do dinheiro, pelo fato de existir não por natureza, mas por lei. A moeda é uma representatividade metafórica.

Sendo assim, acreditamos que a proposta cínica da “alteração da moeda” possui um aspecto que julgamos fundamental, que nos remetem diretamente à arte política (*Gorgias*) e ao militantismo do cuidado de si (*Apologia*) socráticos. É necessário buscar modificar, desfigurar, alterar a subordinação dos homens aos valores de troca e à necessidade da obtenção dos bens, com a finalidade de lhes “imprimir” novos caracteres (*typoi*).

A partir dessa concepção, escolhemos interpretar “alterar a moeda” como a transgressão dos valores que de forma habitual eram respeitados como valores comuns a todos, por valores que o cínico julgava como “verazes”. Dessa proposta de transgressão surge a cosmopolítica cínica, que iremos decompor em quatro aspectos: filosófico, pedagógico, político e econômico, todos ancorados na “alteração da moeda”.

ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτή· οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133a 25.

2.8.1 Aspecto filosófico

Primeiramente, a ousadia de Diógenes desafiava a própria noção de uma elite intelectual dedicada à filosofia. Por conta dessa ousadia cínica, dizer que o cinismo não era uma filosofia, fosse muito conveniente e que salvou outros filósofos de se questionarem e admitir que a “anti-filosofia” incorporada por Diógenes subvertia os próprios fundamentos do consenso filosófico, para mostrar-lhes que não era um consenso, mas uma convenção. O cínico exibiu radicalmente o que julgava indissociável ao discurso filosófico, uma existência filosófica. O cinismo exigiu que a filosofia fosse um trabalho sobre o caráter e a expressão do temperamento de quem a concebesse. Na história da filosofia, a vida cínica aparece como a radical exteriorização do problema da vida filosófica em relação à destinação prática e teórica da filosofia.

“O cinismo desempenharia, de certo modo, o papel de espelho quebrado para a filosofia antiga. Espelho quebrado em que todo filósofo pode e deve se reconhecer, no qual ele pode e deve reconhecer a própria imagem da filosofia, o reflexo do que ela é e do que ela devia ser, o reflexo do que ele próprio é e do que ele próprio gostaria de ser. E ao mesmo tempo, nesse espelho, ele percebe como que uma careta, uma deformação violenta, feia, sem graça, na qual ela não poderia em hipótese alguma se reconhecer nem reconhecer a filosofia. Tudo isso para dizer, simplesmente, que o cinismo foi percebido, creio, como a banalidade da filosofia, mas uma banalidade escandalosa. Da filosofia tomada, praticada, vestida em sua banalidade, ele fez um escândalo”⁴⁴⁴.

O escândalo cínico mantém os traços comuns do pensamento dos filósofos helenistas: a racionalidade, o governo de si, o cultivo da virtude e a autonomia, contudo o cínico retomou esses traços mais fundamentais e instaurou um dissenso filosófico. O paradoxo cínico tornou “os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia”. Foucault caracterizou essa atitude como “ecletismo de efeito inverso e Platão chamou Diógenes de “Sócrates insano”⁴⁴⁵. O cínico teria conduzido a prática filosófica ao seu paroxismo e acabou por ultrapassar o “métron”, tanto da conduta socrática quanto das outras filosofias que lhes eram

⁴⁴⁴ FOUCAULT, 2011, p. 204.

⁴⁴⁵ D.L. VI (54).

contemporâneas. Essa atitude, de acordo com a leitura de Foucault, apareceria como um “*complexio oppositorium*” filosófico e aí residiria toda a sua força de atuação. Essa força de atuação que Foucault caracteriza como o heroísmo do cínico, dito de outro modo, o cínico presta um serviço de formação ética aos homens, assim como Sócrates (com as devidas diferenças de contexto), enfrentava todas as vicissitudes da vida, combatia o que havia de supérfluo, criticava ferozmente à *pleonexia* humana através da *áskesis* que exercitavam publicamente mesmo que isso pudesse custar-lhe a vida.

O heroísmo filosófico apresentado pelo cínico, segundo Foucault, forjou uma matriz prática para a atitude filosófica, o que representa um acontecimento na história do pensamento. O modo de ser e de agir do cínico “modelou uma existência filosófica”. Para Foucault é justamente da atitude heróico-filosófica cínica que surge outra história da filosofia, uma história que não é a das doutrinas filosóficas, pois, quando a filosofia passou a ser recebida como um conjunto histórico de doutrinas, o heroísmo filosófico perdeu sua força e sua razão de ser, porque o heroísmo e a ética filosófica não encontram mais lugar na prática da filosofia.

[...] Evidentemente, essa história da filosofia como ética e heroísmo se deteria a partir do momento, que vocês conhecem bem, em que a filosofia se tornou um ofício de professor, ou seja, no início do séc. XIX. Mas, afinal de contas, é preciso notar que o momento em que a filosofia se torna um ofício de professor e em que, por conseguinte, a vida filosófica, a ética filosófica, o heroísmo filosófico, o legendário filosófico não tem mais razão de ser e em que a filosofia não pode mais ser recebida senão como um conjunto histórico de doutrinas, esse momento também é o momento em que a lenda filosófica recebe sua mais elevada e sua derradeira formulação literária. É ela, claro, o Fausto de Goethe. [...] O Fausto de Goethe é essa formulação última do legendário filosófico⁴⁴⁶.

2.8.2 Aspecto pedagógico

Devido às características ditas “escandalosas”, o cinismo foi criticado e rejeitado como “doutrina e escola”, por filósofos ao longo da história da filosofia.

⁴⁴⁶ FOUCAULT, 2011, p. 187.

Um exemplo clássico desse posicionamento é Hegel. O filósofo alemão G.W. F. Hegel privilegia, na elaboração de sua História da Filosofia, doutrinas filosóficas expressas em sistemas e tratados. A história da filosofia seria a história das ideias: “os produtos teóricos dos filósofos são importantes, não suas biografias”⁴⁴⁷. Inadequados a esta concepção hegeliana de filosofia, por legarem somente suas personalidades peculiares, os cínicos não teriam importância considerável à História da Filosofia. Desde a Antiguidade o estatuto de escola, no sentido “stricto sensu, é digno de questionamento: o cinismo foi ou não uma escola de filosofia”⁴⁴⁸?

A fórmula *ἐνστάσις το βίου* (‘modo de vida’) é usada por D.L. 6,103. De fato, este não a atribui expressamente a Hipóboto; ele meramente diz: “Afirmamos que a filosofia cínica é uma escola de pensamento então, não como alguns acreditam, somente um modo de vida”. Como ele explica em 1,19-20 que Hipóboto excluiu a escola cínica da lista de *αἱρέσεις* é provável que Diógenes Laércio coloque Hipóboto entre aqueles que consideravam o cinismo um mero modo de vida⁴⁴⁹.

Para Hipóboto⁴⁵⁰, o crítico da Antiguidade aludido por Diógenes Laércio⁴⁵¹, não há a presença de uma forma sistemática de especulação no cinismo. Dito de outra forma, o cinismo não seria uma escola, pois não apresentava um conjunto sistemático de crenças baseadas em princípios filosóficos. Essa era a condição fundamental para o título de *hairesis*⁴⁵². Apesar de Antístenes ter lecionado no

⁴⁴⁷ BRAHAM & GOULET-CAZÉ (orgs), 2007, p. 360.

⁴⁴⁸ Veja: GOULET-CAZÉ, 2007. p.31-38.

⁴⁴⁹ GOULET-CAZÉ, e BRANHAM 2007, p. 33, nota 77.

⁴⁵⁰ “Hipóboto foi autor de um livro intitulado *Περὶ Αἱρέσεων* e de outro chamado *Τῶν φιλοσόφων Αναγραφὴ*. De acordo com D.L. 1,20 (veja a nota 2), ele se recusou, em seu *Περὶ Αἱρέσεων*, a incluir a escola cínica, à diferença das escolas eleática e dialética, dentro da *αἱρέσεις*”. A datação de Hipóboto é controversa; o editor de seus fragmentos situa seu *floruit* na primeira metade do II a.c.Cf.M. Gigante, Frammenti di Ippoboto: Contributo ala storia dela storiografia filosofica, in: A. Mastrocinque (org.), Omaggio a Piero Treves, Pádua, 1983, 151-93. GOULET-CAZÉ, Marie-Odille e BRANHAM, R.Bracht (orgs). São Paulo: Loyola, 2007, p. 32, nota 71.

⁴⁵¹ “Em sua obra *Das Seitas Filosóficas* Hipôboto declara que há nove seitas ou escolas, e as enumera na seguinte ordem: a primeira é a megárica, a segunda a eretiana, a terceira a cirenaica, a quarta a epicurista, a quinta a aniceriana, a sexta a teodórea, a sétima a zenônia ou estoica, a oitava a acadêmica antiga, a nona a peripatética. Ele não se refere às escolas cínica, elíaca e dialética.” D.L. 1, (19-20).

⁴⁵² “O movimento cínico foi criticado por não ter *dogmata* (um conjunto de crenças apoiadas em princípios filosóficos). Na Antiguidade, havia duas concepções concorrentes de “escola de filosofia” (*hairesis*), ambas de tom cético. Encontramos os ecos delas em Diógenes Laércio (1, 19-20) e em Sexto Empírico. Uma delas define uma “escola” (*hairesis*) como a “adesão a diversas crenças, aparentemente coerentes umas com as outras”, “crença” definida como uma “concordância dada a algo que é incerto”. A outra vê uma “escola” (*hairesis*) como uma forma de “conduta” que é

Cinosarges, a partir de Diógenes não houve mais nada que atestasse que haveriam “aulas”. O cínico perambulava pela cidade, pelas ruas, pelas praças públicas, a audiência do cínico era constituída nos encontros improvisados. Na concepção de Diógenes a filosofia deveria incomodar, inquietar⁴⁵³, o que não aconteceria na escola de Euclides tampouco na de Platão. Assim: “Diógenes comprazia-se em tratar seus contemporâneos com altivez. Chamava bílis (*kholé*) a escola (*skholé*) de Euclides, e dizia que as preleções de Platão eram perda de tempo”⁴⁵⁴.

Sob a ótica de Michel Foucault, o ensino cínico possuía dois aspectos centrais: a magreza doutrinal e o recrutamento popular. O ensino filosófico-cínico, não tinha essencialmente a função de transmitir conhecimento, mas sobretudo “dar aos indivíduos um treinamento ao mesmo tempo intelectual e moral⁴⁵⁵”. Esse treinamento deveria preparar os indivíduos para enfrentar toda e qualquer intempérie a que fossem expostos ou submetidos, uma “armadura para a vida”, o que somente um conjunto de conhecimentos não poderia fornecer. Esse era o ensinamento cínico como *paraskeuê*. A *paraskeuê* equiparia o sujeito para o encontro com as circunstâncias diversas da vida. A *paraskeuê* teria como finalidade dotar os indivíduos das seguintes características: coragem para reexaminar crenças religiosas, econômicas ou sociais. Enfrentar instituições e autoridades que tentem determinar sua lei pela força ou coerção. Dirimir o medo frente aos perigos. O propósito era erradicar da vida do indivíduo qualquer forma de pensamento, sentimento ou atitude de *fortune's fool* (o bobo/o tolo da Fortuna). Dessa concepção de ensino também podemos dizer que agrega um aprendizado de independência e resistência. O ensino cínico é um misto de conhecimentos fornecidos através dos princípios essenciais de cada uma das ciências ensinadas, atrelados a uma armadura de vida. Para ilustrar o ensino cínico temos o exemplo de Diógenes quando é tutor dos filhos de Xeníades. Diógenes fora vendido a Xeníades⁴⁵⁶, e educava os meninos sem privá-los dos conhecimentos sobre as coisas da natureza; porém, havia limites ou uma redução da importância destes na vida. O conhecimento teórico e o

aparentemente baseada num princípio filosófico que indica como é possível parecer viver corretamente.” GOULET-CAZÉ, e BRANHAM, 2007, p. 32.

⁴⁵³ GOULET-CAZÉ, 2017, p. 387, nota 2. Também podemos ver essa mesma característica assumida por Sócrates na *Apologia* quando exerce o papel de “moscardo”.

⁴⁵⁴ Δεινός τ' ἦν κατασοβαρεύσασθαι τῶν ἄλλων. καὶ τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν. D.L. VI (24).

⁴⁵⁵ FOCAULT, 2011, p. 181.

⁴⁵⁶ D.L VI (36).

treinamento atlético eram limitados para que os meninos apreendessem somente o necessário para que, caso precisassem em alguma circunstância de suas vidas, pudessem fazer uso dos seus ensinamentos.

[...] Diógenes educou os filhos de Xeníades de tal maneira que, depois de outras disciplinas, ensinou-os a cavalgar, a atirar com o arco, a lançar pedras e a arremessar dardos. Mais tarde, na escola de luta, não permitiu ao mestre dar-lhes uma educação atlética completa, mas apenas exercitá-los até adquirirem a cor avermelhada e as condições normais de saúde. Os meninos sabiam de cor muitos trechos de poetas e prosadores, além de obras do próprio Diógenes; ele os treinava todo o tempo para terem boa memória. Em casa ensinava-os a cuidar de si mesmos, a nutrir-se com alimentos simples e a beber apenas água. Cortava-lhes os cabelos bem curtos, privando-os de quaisquer ornamentos, educando-os para andarem sem túnica, descalços, silenciosos, e para cuidarem somente de si mesmos nas ruas; além disso levava-os algumas vezes a caçar. Os meninos, por seu turno, tinham grande consideração por Diógenes, e intercediam por ele junto a seus pais.⁴⁵⁷

Diógenes ensinou aos filhos de Xeníades a se vestirem de maneira simples, a não dependerem de servidores ou escravos, a caçar e a ocuparem-se com as suas ações do cotidiano, praticando todo o tempo sua autarquia. Dessa maneira, Diógenes tinha a intenção de que os filhos de Xeníades conseguissem a liberação e o despojamento da ostentação e do orgulho. O conhecimento só tem valor se torna o homem mais virtuoso, e dessa forma ele seria indispensável no combate real da vida⁴⁵⁸.

O ensino cínico é um ensino “relativamente” simples e prático. Um *topos repetido* com frequência é o do atalho ou caminho curto para a virtude. Na concepção cínica de ensino há dois caminhos que podem ser vistos da seguinte maneira: o caminho longo é o caminho do *logos*, isto é, através dos discursos e de

⁴⁵⁷ Εὐβουλος δέ φησιν ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Διογένης Πρᾶσις οὕτως ἄγειν τοὺς παῖδας τοῦ Ξενιάδου, μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα ἵππεύειν, τοξεύειν, σφενδονᾶν, ἀκοντίζειν· ἔπειτ' ἐν τῇ παλαίστρᾳ οὐκ ἐπέτρεπε τῷ παιδοτρίβῃ ἀθλητικῶς ἄγειν, ἀλλ' αὐτὸ μόνον ἐρυθήματος χάριν καὶ εὐεξίας. Κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένης, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνη-μόνευτον ἐπῆσκε. ἐν οἴκῳ τ' ἐδίδασκε διακονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας, ἐν χρῶ κουρίας τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχίτωνα καὶ ἀνυποδήτους καὶ σιωπηλοὺς, καθ' αὐτοὺς βλέποντας ἐν ταῖς ὁδοῖς. ἐξῆγε δ' αὐτοὺς καὶ ἐπὶ κυνηγέσια. οἱ δὲ καὶ αὐτοῦ Διογένης ἐπιμέλειαν ἐποιοῦντο καὶ πρὸς τοὺς γονεάς αἰτητικῶς εἶχον. ὁ δ' αὐτὸς φησι παρὰ τῷ Ξενιάδῃ καὶ γηράσαι αὐτὸν καὶ θανόντα ταφῆναι πρὸς τῶν υἱῶν αὐτοῦ. D. L. VI (30-31).

⁴⁵⁸ “É esse tipo de aprendizado, aprendizado de resistência, de combate, aprendizado na forma de uma armadura dada pela existência, que caracteriza o ensino cínico”. FOUCAULT, 2011, p. 182.

uma educação enciclopédica se chega à virtude. O caminho breve ou curto é o caminho mais árduo, consiste em práticas de despojamento e de resistência como foi exigido aos filhos de Xeníades. O cínico não tinha um lugar específico para ensinar, como o Liceu ou a Academia. Era na *ágora*, nas praças e na saída das apresentações teatrais; esses eram os lugares onde aconteceria o ensino dirigido ao público em geral. As anedotas e as narrativas sobre determinadas atitudes eram recursos pedagógicos.

Essa tradicionalidade do ensino cínico, que passava por modelos de comportamento, matrizes de atitudes, pois bem, ela adquiria a forma seja de anedotas breves, chamadas *khreiai* e que contavam, em algumas palavras, um gesto, uma réplica, uma atitude de um cínico numa situação dada, seja de *apomnemeúmata* (recordações), relatos mais longos nos quais todo um episódio da vida cínica era contado; eram também brincadeiras, anedotas chamadas *paignía*, anedotas que faziam rir (*paízen*) e eram espécies de *khreiai*, porém engraçadas, irônicas⁴⁵⁹.

As *paignías* eram lições sério-cômico-críticas, as *chreías* eram estórias que rememoravam modelos de conduta que deveriam ser imitados por sua importância e força moral. De acordo com Braham⁴⁶⁰ o cínico desenvolveu um conjunto peculiar de *topoi* retóricos, que incluía jogos de palavras, paródias, obscenidades e gestos físicos que acabaram por inventar o próprio Diógenes e por consequência o cinismo⁴⁶¹. Braham aponta três características da retórica do cínico:

⁴⁵⁹ FOUCAULT, 2011, p. 185.

⁴⁶⁰ BRAHAM, 2007.

⁴⁶¹ “A teoria retórica antiga reconhecia, claro, que *chreiai* podiam se referir a atos significativos com tanta eficiência como a palavras. O quadro que surge da coleção desordenada e repetitiva de Diógenes Laércio é de alguém cuja filosofia se desenvolveu a partir de um processo contínuo de improvisação *ad hoc*, incluindo mesmo o que veio a ser visto como os seus princípios mais fundamentais. Em suma, a tradição das *chreiai* sugere que a invenção mais brilhante de Diógenes não foi um conjunto de doutrinas, muito menos um método, mas ele mesmo – uma demonstração concreta, porém maleável, de um *modus dicendi*, uma maneira de se adaptar verbalmente a circunstâncias (usualmente hostis). É esse processo de invenção, essa retórica aplicada, que constitui no discurso cínico, um processo em que estratégias de sobrevivência e estratégias retóricas convergem e se misturam repetidamente” BRAHAM, 2007, p.102. Encontramos a seguinte observação na nota 22 (referente ao trecho citado): “Isso não impede Diógenes de ser um forte crítico da retórica de outros e dos retóricos em geral, como não impediu Platão. Cf.D.L. VI (47): “Aos retóricos e todos os que falavam por fama, Diógenes costumava chamar ‘três-vezes-humano’ [*trisanthrōpous*], querendo dizer três-vezes-miseráveis [*trisathlious*].”

(1) pragmatismo⁴⁶²; (2) improvisação; (3) humor⁴⁶³. A espirituosidade e o humor são as características fundamentais da didática cínica. A fonte do humor cínico é a recusa de Diógenes às categorias socialmente produzidas pelos seus contemporâneos “que faz de Diógenes uma figura inerentemente cômica em contraste – muitas vezes fisicamente – com o mundo social a sua volta”⁴⁶⁴. A qualidade aleatória da experiência (comumente conhecida entre os gregos como *tikhé*) perfaz o enredo *chreías* e a incerteza radical da *tikhé* guia o pensamento cínico⁴⁶⁵. Diógenes usufruía das situações de rejeição e desonra porque convertiam-se em oportunidade de resistir “a tudo o que é fenômeno de opiniões, crenças e convenções”⁴⁶⁶. A situação de repúdio ao cínico transforma-se em oportunidade para exercer novamente o “aguilhoamento do homem a fim de que ele reencontre os valores autênticos, que se encontre consigo mesmo”⁴⁶⁷. Diógenes é aparentemente punido pela sociedade que ri dele, que bate e o maltrata. “A alguém que o atingiu com uma trave e depois gritou: Atenção! Diógenes replicou: queres atingir-me outra vez?”⁴⁶⁸. Faz parte da pedagogia cínica provocar a rejeição, já que a partir dessa situação ele pode exhibir o que a maioria rejeita ver na sua imagem

⁴⁶² “Essa postura pragmática implica que a argumentação é efetiva apenas em um contexto altamente específico, e é valiosa, como um ato, primariamente por seus efeitos, é distintamente retórica em seus pressupostos”. BRAHAM, 2007, p. 103.

⁴⁶³ BRAHAM, 2007, p. 112.

⁴⁶⁴ BRAHAM, 2007, p. 101.

⁴⁶⁵ “A incerteza radical conduz seguramente o tipo de pensamento improvisador e pragmático que estou atribuindo a Diógenes. Eu afirmo, porém, que essas qualidades não estão apenas implícitas na prática. Em vez disso, Diógenes é representado como plenamente consciente do caráter improvisado e totalmente provisório de sua filosofia.” BRAHAM, 2007, p. 105.

⁴⁶⁶ “A *adoxia* é a má-reputação, é a imagem que se deixa de si quando se foi insultado, desprezado, humilhado pelos outros, coisas essas que evidentemente jamais haviam recebido um valor positivo entre os gregos e entre os romanos. Não se podia evidentemente dar valor positivo à *adoxia* numa sociedade em que as relações de honra eram tão importantes, em que a glória, a boa reputação, a lembrança que a gente deixa na memória dos homens era uma das formas de sobrevivência desejada. Ora, a *adoxia* passa agora a fazer parte, precisamente, da vida despojada dos cínicos. [...] Para os cínicos, a prática sistemática da desonra é, ao contrário, uma conduta positiva, uma conduta que tem sentido e valor. E temos aí, sem dúvida, algo extremamente singular em toda moral antiga e que faz efetivamente dos cínicos uma exceção”. FOUCAULT, 2011, p. 230.

⁴⁶⁷ Diógenes, que consagrou o desprezo por todas as convenções sociais, fazia suas necessidades e se masturbava em público, multiplicando as provocações. BRAHAM, 2007, p. 106. ‘Um dia, um homem o fez entrar em sua casa ricamente mobiliada e lhe disse: - Mais do que tudo não escarres no chão – Diógenes, que estava com vontade de escarrar, escarrou no rosto dele, afirmando que era o único lugar sujo que encontrara para fazê-lo. εἰσαγαγόντος τινὸς αὐτὸν εἰς οἶκον πολυτελῆ καὶ κωλύοντος πτύσαι, ἐπειδὴ ἐχρέμματο, εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ ἔπτυσεν, εἰπὼν χεῖρονα τόπον μὴ εὐρηκέναι. οἱ δὲ τοῦτο Ἀριστίππου φασί. φωνήσας ποτέ, “ἰὼ ἄνθρωποι,” συνελθόντων, καθίκετο τῇ βακτηρίᾳ, εἰπὼν, “ἄνθρώπους ἐκάλεσα, οὐ καθάρματα,” ὥς φησιν Ἐκátων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Χρειῶν. D.L.VI (32). Esse tipo de conduta é a ironia levada a seu paroxismo e destinada a desmistificar os falsos valores.” MINOIS, 2003, p. 62.

⁴⁶⁸ πρὸς τὸν ἐντνάζαντα αὐτῷ δοκόν, εἶτα εἰπόντα, “φύλαξαι,” “πάλιν γάρ με,” ἔφη, “παίειν μέλλεις;” D.L.VI (41).

escandalosa. Diógenes é a encarnação da prática de tudo aquilo que as pessoas admitem como princípios em pensamento, mas que não realizam em suas vidas⁴⁶⁹. De acordo com Foucault, o cinismo seria o paradigma de uma tradicionalidade de existência.

E a tradicionalidade de existência não se dá como objetivo atualizar um núcleo de pensamento primitivo, mas rememorar elementos e episódios de vidas, - da vida de alguém que realmente existiu ou que existiu miticamente sem que isso tenha, no fundo, nenhuma importância - , elementos e episódios que se trata agora de imitar, aos quais se tem de dar existência, não porque teriam sido esquecidos como na tradicionalidade doutrinal, mas porque não estaríamos mais, agora, hoje, à altura desses exemplos, porque um declínio, um debilitamento, uma decadência levaram a perder a possibilidade de fazer a mesma coisa. Digamos, de uma maneira esquemática, que a tradicionalidade doutrinal permite manter ou reter um sentido para além do esquecimento. A tradicionalidade de existência permite, em compensação, restituir a força de uma conduta para além de um debilitamento moral⁴⁷⁰.

2.8.3 Aspecto político

Sócrates não é um filósofo que reflete sobre a política de Atenas. É o único ateniense a “fazer as coisas da política” (PLATÃO, *Górgias*, 521d), a fazer a política de verdade, que se opõe a tudo o que se faz em Atenas sob o nome de política. O encontro primeiro da política e da filosofia é o de uma alternativa: ou a política dos políticos ou a dos filósofos⁴⁷¹.

Já vimos até aqui que o cínico se aproxima de Sócrates quando trata de espelhar a *áskesis* que pratica no *éthos* socrático, ao suportar condições ambientais adversas, treinar para adquirir resistência aos acontecimentos mais inusitados, para aguentar as agressões advindas de outras pessoas que discordam dele, e também por usar essas situações para mostrar a firmeza da atitude filosófica. O cínico reagia de forma insolente e hostil, Sócrates reagia de forma tão firme quanto, porém de

⁴⁶⁹ “A coragem cínica da verdade consiste em conseguir se fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida. É isso o escândalo cínico”. FOUCAULT, 2011, p. 205.

⁴⁷⁰ FOUCAULT, 2011, p. 185.

⁴⁷¹ RANCIÈRE, 2018, p. 8.

maneira mais paciente⁴⁷². Além dessas atitudes, o cínico reverbera o mesmo distanciamento socrático da “política oficial”, a proposta política cínica tem ainda mais força no quesito *anatréptikos*⁴⁷³ (o que joga para o alto ou que vira de ponta-cabeça).

Entretanto quando se trata da “etiqueta social”, Sócrates (que não fazia suas necessidades escatológicas em público) e o cínico se afastam, devido ao caráter chocante das atitudes do cínico nesse quesito. Eles se aproximam novamente ao criticarem duramente os valores perpetuados nas cidades existentes (D.L. VI, 61) Diógenes e Sócrates criticam o livre curso de valores e de apetites que são as causas da disputa e da discórdia que geram a violência de “todos contra todos”. O desprezo de Diógenes pela vida política, pelos jogos do poder e a rejeição a toda engrenagem social, está fundado na rejeição à busca incessante e sem limites de ter sempre mais (*pleonexia*). O cínico despreza a opinião que os indivíduos tem sobre o que são as riquezas e o poder, e que se propaga sobre todo o aparelho político. A opinião equivocada sobre as riquezas levaria a identificar a política com a arte de combate cujo o objetivo seria a pilhagem e a dominação exercida dentro e fora de um território em nome do poder e da glória; é a *pleonexia* que rege a concepção da “política oficial”, a que consiste em exercer o poder sobre os indivíduos, seja por um governante ou pelas instituições políticas, como um instrumento de violência ao serviço dos apetites, principalmente o da riqueza⁴⁷⁴. O cínico age da mesma forma que o Sócrates platônico nos diálogos *Górgias* e *Apologia*, conforme vimos no primeiro capítulo desta tese.

A violência que Diógenes condena não é, portanto, apenas aquela de um homem que se comporta como um tirano, 'é também, e de forma mais ampla, aquela que se mantém e se propaga em todo

⁴⁷² Frequentemente sua conversa nessas indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos Sócrates era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente. Incidentes desse tipo chagaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude o filósofo respondeu: “Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais”? *πολλάκις δὲ βιαίτερον ἐν ταῖς ζητήσεσι διαλεγόμενον κονδυλί-ζεσθαι καὶ παρατίλλεσθαι, τὸ πλέον τε γελάσθαι καταφρονούμενον καὶ πάντα ταῦτα φέρειν ἀνεξικάκως. ὅθεν καὶ λακτισθέντα, ἐπειδὴ ἠνέσχετο, τινὸς θαυμάσαντος, εἶπεῖν, “εἰ δέ με ὄνος ἐλάκτισε, δίκην ἂν αὐτῷ ἐλάγχανον;” καὶ ταῦτα μὲν ὁ Δημήτριος. D.L.II (21).*

⁴⁷³ PLATÃO, *Górgias*, 481c.

⁴⁷⁴ “A esta política de violência, Diógenes opõe uma alternativa que consiste em 'lidar com os homens' e 'agir em prol do melhor'. À cette politique de la violence, Diogène oppose une alternative consistant à 'traiter avec les hommes' et à 'agir en vu du meilleur'” HELMER, E., 2018, p. 123.

o aparato político e, portanto, em toda a sociedade. [...] A violência exercida pelos poderosos é para Diógenes apenas a manifestação em larga escala do que é a violência social comum, ambas derivadas da mesma fonte, a de uma opinião errônea comum sobre o que é riqueza, poder e glória⁴⁷⁵

A rejeição cínica e a crítica feroz a esses valores visam denunciar um cortejo de alienações perigosas, e tem o objetivo de mostrar que a escravidão é o resultado obtido pelos indivíduos “civilizados” e seduzidos, que se deixam governar pela pleonexia. Pensando em assegurar prestígio e conforto, é da liberdade que estão abdicando. Segundo Goulet-Cazé, a rejeição aos valores ditos civilizados levou o cínico à proposição de uma nova politeia revolucionária, na qual Diógenes expressou suas ideias políticas e que se tornou famosa por causa do escândalo que suscitou. Goulet-Cazé configurou a politeia cínica como uma politeia anárquica e utópica; não por reivindicar um retorno radical à natureza⁴⁷⁶, mas porque pela “permissão” de atos como o incesto e a antropofagia o cínico quebrou regras de suma importância para a civilização humana, e por isso a efetivação real dessa politeia não seria possível. J. Ferguson acredita que Diógenes propõe uma utopia inacessível. Justamente por ser organizada de acordo com a natureza⁴⁷⁷, ela seria uma desconstrução tão radical ao substituir uma legislação elaborada pelo homem a partir de inúmeras deliberações, pelas regras de uma natureza que é fruto da interpretação e criação do cínico. S. Husson julga o valor político da politeia de Diógenes como uma poderosa reflexão crítica, porém, não teria uma contrapartida efetiva como cidade real⁴⁷⁸. J. Moles acredita que a politeia é uma metáfora da

⁴⁷⁵ “La violence que Diogène condamne n’est donc pas uniquement celle d’un homme qui se conduit en tyran, ‘c’est aussi, et plus largement, celle qu’il entretient et propage dans tout l’appareil politique et, par là, dans toute la société. [...] La violence exercée para les puissants n’est pour Diogène que la manifestation à grande échelle de ce qu’est la violence sociale ordinaire, toutes deux puisant à même source, celle d’une commune opinion erronée sur ce que sont la richesse, le pouvoir et la gloire” HELMER, E., 2018, p. 121.

⁴⁷⁶ “De acordo com Cálicles a justiça natural autoriza um homem poderoso a dominar seus concidadãos e a satisfazer seus apetites sem restrição (PLATÃO, *Górg.* 491e-492c). Diógenes, com base no material das suas histórias, deriva uma mensagem moral bem diferente da sua polarização entre natureza e convenção. Alguém que segue a orientação da natureza, como Diógenes a entende, não terá interesse no ideal de liberdade de Cálicles — adquirir o poder e os recursos para dar livre vazão a todos os apetites; ele limita seus desejos àqueles que a sua natureza prescreve. Ao examiná-los, descobre-se que esses desejos (de alimento, abrigo, sexo, companhia) podem ser satisfeitos por apenas um mínimo de provisões prontamente acessíveis. Longe de exigir que o cínico busque os seus interesses à custa dos interesses de outras pessoas, tudo o que a natureza exige dele é que cultive a habilidade de se tornar totalmente adaptável aos meandros da fortuna” (GOULET-CAZÉ & BRANHAM, 2007 p. 45-46).

⁴⁷⁷ FERGUSON, 1975, p. 89-92.

⁴⁷⁸ HUSSON, S., 2015. A obra da autora não possui tradução para a língua portuguesa, portanto, todas as passagens citadas foram traduzidas pela autora desta tese.

ética cínica⁴⁷⁹, e que viver de acordo com a natureza consistiria em amalgamar toda a terra como um lar, havendo um regime de afinidade onde não há distinção dos povos e uma atitude positiva em relação à comunidade das mulheres.⁴⁸⁰ Hoïstad, por sua vez, crê que Diógenes descreveria uma comunidade limitada aos filósofos⁴⁸¹. Dentre as interpretações apresentadas, foi Étienne Helmer⁴⁸² quem concebeu a interpretação que mais alinha o que pensamos a respeito da dimensão política do pensamento e da proposta cosmopolita de Diógenes;

Longe de ser uma alternativa à política, o pensamento ético de Diógenes leva antes a uma política alternativa que pode ser resumida da seguinte maneira: encorajando todos a alcançar a liberdade e a autossuficiência pelo controle virtuoso de seus apetites e adotando uma vida simples, Diógenes se propõe a acabar com a violência engendrada na cidade pelos apetites mais comuns, em particular o desejo de ter mais, a busca do prazer sem restrições e todas as formas de escravidão transmitida por valores dominantes⁴⁸³

Novamente podemos constatar a convergência entre o Sócrates que vimos no diálogo *Górgias* e Diógenes, juntos na luta contra a organização social baseada na tese da violência e do domínio, que afirma a supremacia da *pleonexia*, da força e da impunidade. Acreditamos que os pontos convergentes entre o cínico e o Sócrates platônico tenham sido apresentados até essa parte, através das provas de resistência à sede, à fome, às intempéries, às frivolidades, e através da proposta de uma politização filosófica baseada na luta contra a *pleonexia*. Contudo, é necessário mostrar as oposições e afastamentos entre Platão e Diógenes. Suzanne Husson, em seu livro *La République de Diógenes*⁴⁸⁴ traz um bom direcionamento para apresentarmos a distinção entre o pensamento do cínico e o de Platão sobre a

⁴⁷⁹ MOLES, 1995, p. 132.

⁴⁸⁰ “Diógenes defendia a comunidade das mulheres, e não reconhecia outro casamento além da união do homem que persuade com a mulher que se deixa persuadir. Consequentemente, os filhos devem ser também comuns” (D. L. 6(72)).

⁴⁸¹ HOÏSTAD, 1948. p. 138-146.

⁴⁸² HELMER, 2018. p.109. A obra do autor não possui tradução para a língua portuguesa, portanto, todas as passagens citadas foram traduzidas pela autora desta tese.

⁴⁸³ “Loin d’être une alternative à la politique, la pensée éthique de Diogène débouche plutôt sur une politique alternative qu’on peut résumer de la façon suivante: en incitant chacun à atteindre la liberté et l’autosuffisance par la maîtrise vertueuse de ses appetits et l’adoption d’une vie simple, Diogène propose de mettre un terme à la violence engendrée dans la cité par les appetits les plus courants, en particulier le désir d’avoir plus, la recherche du plaisir sans frein, et toutes les formes d’asservissement véhiculées par les valeurs dominantes.” HELMER, 2018, p. 111.

⁴⁸⁴ HUSSON, 2015.

relação entre o homem e a natureza, e as diferenças entre a *politeia* platônica e a cínica.

Husson assegura que o cínico, esperava da natureza mais do que a satisfação das necessidades fundamentais, ele buscava uma resposta à questão da essência do homem e questionava sobre o que é o homem e como é possível defini-lo em sua relação com os outros seres. O homem é o ser que consegue afastar-se da natureza, através do *nomos* que regula o seu comportamento social, bem como as suas representações psíquicas. Enquanto o instinto natural exibido pelo animal parece invariável e universal como o próprio *kosmos*, as leis e os costumes humanos são peculiares a cada grupo, a cada cidade, sujeitos às variações da história. Os sofistas evidenciaram a relatividade do *nomos* e tornaram problemática qualquer definição da essência do homem concebida como expressão de sua natureza. Husson afirma que se alguém sustenta que existe a natureza humana, então a ideia de natureza não pode mais ser pensada monoliticamente. Ao lado de uma natureza concebida como um dado universal, sempre já presente, se revela a existência de uma natureza que é, sem estar imediatamente presente, uma natureza que o ser como presença não é mais suficiente para definir. “Se quisermos continuar a falar sobre a natureza para o homem, devemos repensar a natureza e o ser. Como será definido o homem cuja essência deve exceder o imediatismo natural? Como definir uma mistura de natureza e anti-natureza?”⁴⁸⁵

Diz-nos a autora, que a solução platônica consistiu em orientar o homem para a sobrenaturalidade que constitui a realidade inteligível. O homem não é imediatamente ele mesmo como um animal pode ser, porque ainda não é o ser divino que foi feito para se tornar. O homem seria duplo, estando em contato com a natureza sensível tanto quanto chamado à realidade inteligível. Ele transgride a naturalidade imediata dos seres sensíveis e não é unísono com a sua natureza imediata. Enquanto o animal imediatamente coincide com sua própria natureza que o governa inteiramente, o homem não tem essa intimidade inequívoca. Não é a natureza que o possui, mas é ele quem a possui, por isso também pode renunciar a ela, pode corrompê-la, degradá-la. Ao contrário de outros seres vivos, o homem pode viver na ignorância ou na rejeição das leis de sua própria natureza. “Platão procurou definir o homem por aquilo que o diferencia dos seres imediatamente

⁴⁸⁵“Comment se définira l’homme dont l’essence est d’excéder l’immédiateté naturelle? Comment définir un mixte de nature et d’anti-nature?” HUSSON, 2015, p.9.

naturais, fazendo de sua relação singular com sua própria natureza o próprio conteúdo de sua natureza”⁴⁸⁶. O platonismo definiu que o homem seria o único ser senciente que não possui imediatamente sua própria natureza e este seria o sinal de sua supremacia sobre todos os outros seres terrestres, de sua eminência ontológica.

A natureza e dignidade próprias do homem residiriam, portanto, no domínio, na recusa e na superação, pela razão e pela vontade, de toda natureza como um limite, acentuando ainda mais a distância que o separa de outros seres naturais terrestres e, em particular, do mundo animal, o homem poderia reunir-se à sua própria natureza, em processo de desnaturação⁴⁸⁷.

Husson afirma que para Diógenes, a exceção “platônica” que separa o homem dos outros seres sencientes, não pode inferir nenhuma superioridade. O fato do homem não possuir imediatamente sua própria natureza não o torna necessariamente melhor; talvez seja até o oposto. Contudo, para Platão como para Diógenes, o homem, enquanto parte da natureza, possui uma natureza que ele deve perpetuamente conquistar e reconquistar, como se tivesse que demonstrar que é digno de possuí-la, que ele mesmo está à altura de sua humanidade; a cidade seria o lugar onde essa manifestação acontece. Porém, ao dar sentido à originalidade da situação humana que os dois pensadores divergem.

Quando, no meio da praça pública, com uma lanterna acesa em plena luz do dia, Diógenes sai em busca de um homem que é realmente um homem, ele apenas nota amargamente a distância entre o homem e sua própria natureza, mas a solução que ele propõe para preencher essa lacuna é exatamente o reverso da solução platônica e de todas as relacionadas a ela⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ “Bien plus, Platon a cherché à définir l’homme par ce qui le différencie des êtres immédiatement naturels, faisant de son rapport singulier à sa propre nature le contenu même de sa nature.” HUSSON, 2015, p. 10.

⁴⁸⁷ “La nature et la dignité propre de l’homme résideraient ainsi dans la maîtrise, le refus et le dépassement, para la raison et la volonté, de toute nature comme une limite. Ainsi, ce n’est qu’en accentuant encore plus l’écart qui le sépare des autres êtres naturels terrestres, et en particulier du monde animal, que l’homme peut espérer rejoindre sa propre nature, en instance de dénaturation”. *Ibidem*, p. 10.

⁴⁸⁸ “Lorsque, au milieu de la place publique, une lanterne allumée en plein jour, Diogène se met en quête d’un homme qui soit vraiment un homme, il ne fait que constater amèrement l’écart entre l’homme et sa propre nature, mais la solution qu’il propose pour combler cet écart est exactement à l’inverse de la solution platonicienne et de toutes celles qui lui sont apparentées.” HUSSON, 2015, p. 11.

Querer que o homem encontre sua própria natureza reafirmando ou fortalecendo a lacuna entre os demais seres, seria um contrassenso para Diógenes. Esta não é a situação que lhe garantiria uma situação ontológica à parte dos outros seres. O homem seria como que exilado da natureza, encerrando-se no círculo da antinatureza forjado por ele mesmo. Segundo a interpretação de Husson, o cínico acha que o homem só poderia reingressar na sua natureza aproximando-se de seres que já estão em plena posse da própria, seres imediatamente naturais e, em particular, animais, que partilham conosco a capacidade de experimentar prazer e dor.

É claro, que tomar como exemplo um animal não pode significar, para o cínico, imitar externamente seu comportamento: o comportamento dos animais, na verdade, varia de acordo com a espécie e é contraditório entre si. Alguns animais são agressivos, outros pacíficos; alguns formam sociedades hierárquicas, outros levam vidas solitárias; alguns são predadores de outros; alguns fogem da sociedade humana, enquanto outros a procuram⁴⁸⁹.

Para o cínico, o animal não é desprovido de ambiguidade, pois, pode ser usado como paradigma negativo, simbolizando a degradação ou a estupidez⁴⁹⁰. Seria sobretudo uma questão de imitar aquilo pelo qual os animais são consumados possuidores, da própria natureza, isto é, sua autarquia. O homem, por outro lado, procurará preencher as lacunas de origem natural (por exemplo, a fome) por meios não naturais (bolos de mel). Tanto assim que lemos a seguinte passagem de Husson: “Diógenes proclamava frequentemente que os deuses haviam concedido aos homens meios fáceis de vida, porém os homens perderam de vista esse benefício, pois necessitam de bolos de mel, de unguentos, e de coisas semelhantes⁴⁹¹.”

Os meios não naturais dão origem à uma infinidade de desejos, isto é, carências originadas não da natureza, mas da opinião (*doxa*). De acordo com Husson, dentro de cada sociedade, a opinião substituirá as demandas naturais por

⁴⁸⁹ “Certes, prendre exemple sur l’animal ne peut vouloir dire, pour le cynique, imiter extérieurement son comportement: les comportements des animaux, en effet, varient en fonction des espèces et sont contradictoires entre eux. Certains animaux sont agressifs, d’autres pacifiques; certains forment des sociétés hiérarchisées, d’autres mènent une vie solitaire; certains sont prédateurs d’autres proies; certains fuient la société de l’homme alors que d’autres la recherchent”. *Ibidem*, p. 11.

⁴⁹⁰ Veja: FLORES, Olimar Jr. *Cratês, la fourmi et l’escarbot*, em *Philosophie Antique*, 5, 2005, p. 135-171.

⁴⁹¹ ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥάδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δ’ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια. D.L. VI (44).

suas próprias demandas, que não são aquelas de sua própria natureza, isto é, distantes de si mesmas. Se a felicidade consiste em se reconciliar consigo mesmo, as demandas da opinião procuram a felicidade precisamente onde não a encontram. A opinião imita a natureza ao mesmo tempo que a nega. A opinião, embora tenha o caráter particular, quando ela se impõe a todos e ganha ares de universalidade (como se surgisse espontaneamente nas comunidades humanas), o que ela manifesta é a capacidade de ocultar as próprias origens históricas e culturais, para que uma vez implantada, haja aderência de forma espontânea e imediata nesse pseudo-pensamento coletivo, que tenta substituir o natural.

A opinião é, portanto, uma segunda imediatez que vem substituir a imediatidade natural, de modo que, para recuperar sua natureza, será necessário aprender a se libertar dela e a conceber uma forma de vida política que não seja governada por ela, mas por si mesma, a verdade da natureza⁴⁹².

Diógenes de Sínope quando se comprometeu a redigir uma *República* tendo em vista uma cidade natural, proporia uma vida política que seria governada pela verdade da natureza, concebendo uma comunidade na qual os seres humanos viveriam juntos segundo as regras da sua natureza, o que permitiria finalmente ser eles próprios. A vida natural nos possibilitaria viver na melhor cidade que existe, mesmo que não tenha nenhuma semelhança com as cidades existentes, tanto que pode parecer a negação de qualquer cidade. Entretanto, não podemos ignorar que ao nos depararmos com a proposta cínica não conseguimos assegurar um objetivo pragmático que apresente soluções para os problemas políticos que surgem nas “cidades comuns” (compostas por homens comuns, cujos desejos levam espontaneamente ao conflito, tanto interno quanto externo). À primeira vista, parece mesmo, que o cínico negligenciou o lado pragmático da reflexão política para privilegiar o lado ético (principalmente quando afirma que apenas sábios convivem na sua cidade), contudo, Platão e Diógenes compartilham a questão de saber qual cidade permitiria ao homem realizar sua virtude, questão central para pensadores socráticos e em particular questão central da *República* de Platão.

⁴⁹² “L’opinion est donc une immédieté seconde qui vient se substituer à l’immédieté naturelle, si bien que pour reconquérir sa nature il faudra apprendre à s’en libérer et concevoir une forme de vie politique qui ne soit pas gouvernée par elle, mais pour la vérité de la nature”. HUSSON, 2015, p. 12.

De acordo com Husson, do ponto de vista cínico, para que o homem recupere sua própria natureza, é necessário inverter a direção do esforço preconizado por Platão. Mais do que outros, de fato, Platão escolheu o caminho da distância do mundo natural, o que se reflete no nível metafísico pela distinção entre ser sensível e inteligível. Contra a corrupção das cidades históricas, Platão prescreve o domínio de tudo o que tende ao inteligível sobre tudo o que é fascinado pela imediatez sensível: no nível individual, o domínio da parte racional da alma sobre as outras duas.; no nível coletivo, a hegemonia exercida pelo filósofo convenientemente educado. No entanto, os filósofos não são os únicos cidadãos: precisam, em primeiro lugar, dos serviços das outras classes da sociedade, para poderem usufruir do lazer necessário à prática da filosofia; mas, acima de tudo, todos os homens não são chamados para a mesma forma de virtude. De acordo com Husson, destes dois últimos pontos - a definição do filósofo e a concepção de virtude - emergirão as principais diferenças entre Platão e Diógenes, que explicam por que este último considerou conveniente escrever sua própria *República*. Tratava-se de mostrar que a excelência platônica do homem é mal projetada, e que, portanto, a cidade que deve permitir sua realização também o é.

A distância epistêmica entre o *nous* e a sensação e a distância social entre os possuidores das diferentes naturezas estão mutuamente implícitas na concepção da cidade platônica; por isso é necessário estabelecer uma hierarquia claramente diferenciada entre as várias classes da sociedade, e se as diferentes naturezas se imitam e procuram se fundir, elas não se igualam, mas se corrompem completamente. Segundo Husson, a estrutura geral da cidade platônica é caracterizada pela distância e pela distinção, consequências da diferença existente entre as várias naturezas, cada uma mantendo uma distância específica em relação ao sensível: tanto a distância mínima daquele que “deseja em demasia”, até a distância máxima do filósofo. Se pode haver vários graus de distância com uma natureza concebida através da lacuna entre o sensível e o inteligível, só há um modo possível de coincidência com uma natureza, que seria não admitir tal diferenciação ontológica⁴⁹³. É por isso que na cidade cínica não pode haver diversidade de classes ou funções. Assim, rejeita-se o arcabouço geral da organização política platônica, ou seja, sua estrutura hierárquica.

⁴⁹³ HUSSON, 2015, p. 13.

De acordo com Husson, na *República* de Platão, a hierarquia estrutural das diferentes classes, tem a função de permitir uma unificação progressiva no interior de cada uma delas. Platão se esforça para descrever precisamente o modo de vida comunitário dos guardiões dos quais os filósofos virão. A unidade desse grupo é alcançada pela abolição das distâncias sociais, criadas pela separação entre a esfera privada e a pública. Diógenes será capaz de retomar o que na reflexão platônica contribuiu para tal unificação, ao mesmo tempo que muda o significado e o escopo. A cidade cínica não deve imitar, por sua ordem, uma unidade superior, nenhuma transcendência paira acima da comunidade de sábios cínicos, de modo que seu "estar junto" não tende para a unidade, mas para a indistinção. Para que a indistinção natural se destaque da unificação platônica, Diógenes rejeita as instituições tradicionais, criticando o princípio que as funda: a imposição de uma distância ontológica entre o homem e todos os seres naturais, em particular os animais. A natureza traz cada indivíduo de volta à sua autarquia fundamental, abole as diferenças de origem cultural e social, bem como as fontes de conflitos interindividuais e intercomunitários, na comunidade de sábios cínicos não seria mais necessário sequer pensar em um princípio de unidade capaz de reunir membros que não têm razão para estar desunidos. “Diógenes falsifica o sentido e a modalidade da política⁴⁹⁴”.

2.8.4 Aspecto econômico

Em sua *República*, Diógenes teria proposto substituir peças de metal por ossos. Obviamente, ecoando a falsificação do dinheiro, há um convite à reflexão sobre a relação entre valor e preço, bem como sobre como um sistema econômico, ao fazer valer pelo preço, contribui para configurar as relações morais entre os homens da cidade⁴⁹⁵.

Segundo Helmer, a economia de Diógenes é uma dimensão essencial de sua política porque diz respeito ao controle de nossos apetites, do qual depende nossa relação conosco mesmos, com os outros e, portanto, com toda a sociedade. O cínico

⁴⁹⁴ “Diogène falsifie le sens et la modalité de la politique”. HELMER, 2018, p. 146.

⁴⁹⁵ HELMER, 2018, p. 144.

vive na cidade e não poderia desviar-se da esfera econômica porque influencia grande parte das relações humanas dentro da *polis*⁴⁹⁶. Em vez de abolir as instituições e os instrumentos econômicos encontrados na maioria das cidades - dinheiro, trabalho, comércio, escravidão - Diógenes se propõe a modificar a relação que mantemos com eles, a partir de uma transformação de nós mesmos e de nossos ideais.

Diógenes principia na filosofia por um gesto crítico ao *nomisma* de Sinope, denunciando, primeiramente a falsa “medida” (*nomos*) que reside no excesso de preconceito à sua condição de exilado, o exílio é abusivamente institucionalizado na forma de uma convenção que passa por natural aos olhos da maioria dos seus contemporâneos. Além de criticar o preconceito sofrido, afirma Helmer que Diógenes afronta o banco de Sinope, por ser o fiador do valor da moeda. O banco é uma instituição ao mesmo tempo política e econômica que propaga por toda a cidade uma falsa crença que indiretamente gera violência⁴⁹⁷. Esta afronta significa também atacar o instrumento de troca comercial e o padrão econômico do alegado valor das coisas na forma de seu preço: “coisas muito valiosas, afirmava Diógenes, vendem-se a preço ínfimo, e vice-versa; sendo assim, vende-se uma estátua de bronze por três mil dracmas, e um quarto de farinha por duas moedas de cobre”⁴⁹⁸.

De acordo com Helmer, o que Diógenes denuncia, é acima de tudo, que o preço que o dinheiro sustenta, está na imaginação social que rege a valoração das coisas⁴⁹⁹. Segundo o autor, atacar a moeda é também atacar o trabalho e o comércio como práticas econômicas que consagram a riqueza como valor central da cidade. De modo inverso, Diógenes propõe a vida simples baseada na redução das mediações entre a necessidade e os objetos de desejo, ou dito de outra forma, na redução do número das próprias necessidades, que irá refletir na esfera econômica, pois Diógenes limita o trabalho à atividade mínima exigida pela autarquia, por isso ele não hesita em pedir dinheiro para a sua subsistência. É a rejeição à servidão à riqueza que explica porque Diógenes faça de tudo para limitar o trabalho⁵⁰⁰. Platão, por sua vez, viu na distribuição do trabalho - com base na amplitude das

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁹⁷ HELMER, 2018, p. 145.

⁴⁹⁸ τὰ πολλοῦ ἄξια τοῦ μηδενὸς ἔλεγε πιπράσκεσθαι καὶ ἔμπαλιν· ἀνδριάντα γοῦν τρισχιλίων πιπράσκεσθαι, χοίνικα δ' ἀλφειτῶν δύο χαλκῶν. D.L. (VI), 35.

⁴⁹⁹ HELMER, 2018, p. 146.

⁵⁰⁰ HELMER, 2018, p. 148.

necessidades humanas alargada pela especialização técnica (*Rep.* II, 369b-373d) a fonte da interdependência social. A proposta de Diógenes, ao contrário de Platão, não consiste em confiar aos “especialistas” a tarefa de organizar uma economia coletiva com vistas à autossuficiência da cidade. Pelo contrário, consiste, por um lado, em limitar ao máximo a interdependência material⁵⁰¹ entre os indivíduos por meio de uma economia limitada àquilo que o indivíduo pode, até certo ponto, obter para si, o que supõe que ele reduz ao máximo suas necessidades.”.

[...] Há ainda uma dimensão econômica e, portanto, política nessa busca da autossuficiência individual, que permite a renovação das relações sociais em nome da paz e da felicidade, e isso, graças a uma ascese individual cujos efeitos se refletem em toda a polis⁵⁰².

A mendicância é uma prática inclusa no projeto econômico do cínico. Faz parte de um *ponos* que expõe e prepara o cínico para os golpes da Fortuna, pois, ao contrário da reciprocidade inerente às trocas monetárias econômicas, o mendicante não escolhe o que receber e nem mesmo tem certeza de que receberá alguma coisa. De acordo com Helmer, Diógenes concebe a mendicância como um novo modelo de troca, que substitui a transição compensatória da troca de mercado - um dado por um retorno, mendigar desfaz a reciprocidade das trocas de mercado e a forma particular de cooperação - ou, do ponto de vista de Diógenes, de divisão - social e econômica que ela se baseia na partilha de tarefas e na distribuição dos produtos do trabalho. Diógenes desmistifica o valor convencional do dinheiro, doravante inútil, ao indexar a avaliação relativa das coisas ou serviços não mais em qualquer convenção (*nomisma*), mas no critério racional e não relativo de autossuficiência individual. Impede a acumulação de dinheiro e os males morais, sociais e políticos que isso acarreta.

Se necessitava de dinheiro Diógenes dirigia-se aos amigos dizendo que não o pedia como doação e sim como restituição. (DL VI, 46)⁵⁰³

⁵⁰¹ “Também consiste, por outro lado, em desviar ou falsificar a função e o valor social dos produtos das artes mais complexas ou prestigiosas aos olhos da opinião comum”. “Elle consiste aussi, d'autre part, à détourner ou à falsifier la fonction et la valeur sociale des produits des arts le plus complexes ou les plus prestigieux aux yeux de l'opinion commune”. HELMER, 2018, p. 149.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 149.

⁵⁰³ Χρημάτων δεόμενος ἀπαιτεῖν ἔλεγε τοὺς φίλους, οὐκ αἰτεῖν.

O filósofo pediu certa vez uma mina a um devasso, que lhe perguntou por que dos outros pleiteava apenas um óbolo, e dele uma mina; Diógenes respondeu: “Porque espero receber dos outros novamente, porém só Deus sabe se jamais receberei outra esmola de ti”. (D.L.VI, 67)⁵⁰⁴.

Diógenes rejeita o significado dado pela opinião comum, que julga a mendicância como um sinônimo de parasitismo e como ato vergonhoso, tal renovação do significado de mendigar torna possível responder definitivamente à objeção segundo a qual a mendicância de Diógenes é incompatível com sua busca pela autarquia individual. Mendigar como Diógenes o concebe é um ato político: transforma as relações sociais ao circular um sistema de avaliação no qual a autarquia individual é precisamente a medida e suspende a violência engendrada pelo desejo de acumular. Assim que podemos compreender o sentido da seguinte observação: “Diógenes inverte o sentido da mendicância, substituindo a postura do mendigo que implora pela do mendigo que aceita receber. [...] a ideia aqui é legitimar a mendicância concebendo-a como forma de troca e reciprocidade”⁵⁰⁵.

De acordo com Helmer, esse é o gesto mais amplo de crítica do cínico dirigido à “moeda política” (*politikon nomisma*), isto é, a todos os valores vigentes na cidade. O cínico não visa criar uma moeda fiduciária em uma sociedade utópica, mas denunciar o valor materializado no dinheiro: os indivíduos acreditam cegamente no valor do dinheiro e o levam a sério⁵⁰⁶, isto que não tem mais valor intrínseco do que uma peça num jogo regido por regras⁵⁰⁷.

2.9 A cidade cosmopolita

Na verdade, enquanto a maioria dos homens vive sob o modo da carência e se projeta na acumulação indefinida de partes na vã esperança de adquirir uma totalidade que será para sempre estranha para eles - um pouco mais de poder, riqueza, etc., nunca dará todo o poder, toda a riqueza, etc. - o sábio cínico, ao contrário, estabelece uma relação estreita em toda parte e com tudo. Em outras palavras, o mundo - não as coisas em si, mas o

⁵⁰⁴ ἄσῳτον ἦται μνᾶν· πυθομένου δὲ διὰ τί τοὺς μὲν ἄλλους ὀβολὸν αἰτεῖ, αὐτὸν δὲ μνᾶν, “ὅτι,” εἶπε, “παρὰ μὲν τῶν ἄλλων πάλιν ἐλπίζω λαβεῖν, παρὰ δὲ σοῦ θεῶν ἐν γούνασι κεῖται εἰ πάλιν λήψομαι.”

⁵⁰⁵ “Diogène inverse le sens de la mendicité en substituant à la posture du mendiant qui quémande celle du mendiant qui accepte de recevoir. [...] l’idée et ici de rendre légitime la mendicité en la concevant comme une forme d’échange et de réciprocité.” HELMER, 2018, p. 151.

⁵⁰⁶ “Diógenes definia o amor ao dinheiro como a metrópole de todos os males”. τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν. D.L. VI, (50).

⁵⁰⁷ HELMER, 2018, p. 146.

todo que elas compõem - forma uma totalidade que procede dele porque deixa de apreendê-lo como uma justaposição de partes que se prestam a uma aquisição sem limites. Além de nos lembrar que os deuses são um modelo de autarquia a ser imitado, tal raciocínio também prepara duas ideias expostas no restante da passagem: por um lado, se os deuses são amigos dos sábios, não é ímpio pegar as ofertas dos templos, quando é por uma questão de proximidade, simplicidade e autarquia; por outro lado, se "tudo pertence ao sábio", a política do cínico deve ser na escala do todo, chamada de *cosmos* ⁵⁰⁸.

Diógenes não se dedica a uma análise separada de cada tipo de governo e dos valores que em cada um deles predominam, o importante consiste no exercício de uma cidadania pensada independentemente da natureza dos regimes e que deve ser valorizada em todos os lugares. Diógenes conclui que os valores comuns, de nobreza de nascimento, glória e todas “as coisas do mesmo tipo” que são estabelecidos como critérios de poder nas cidades comuns, prejudicam as cidades porque mantêm aí a ideia de mundo feita de uma justaposição de partes, o desejo de acumulação dessas partes é uma representação ilusória do todo que torna este último inacessível.

Não podemos ignorar, como bem ressalta Helmer, a dificuldade de articulação entre, por um lado, o reconhecimento da necessidade da lei e da cidade, e, por outro, a transferência do politicamente correto para o nível do cosmos. O cosmopolitismo de Diógenes não seria uma negação das cidades e suas particularidades, consiste mais em saber fazer um *cosmo* localmente e de como chegar à liberdade pela virtude e pela vida simples apesar das contingências ligadas às circunstâncias e à relatividade dos valores e costumes locais.

Ora, é precisamente esta articulação problemática que Diógenes faz no termo “cosmopolita” ou “cidadão do mundo”, que muitas vezes tem sido interpretado, erroneamente, como a afirmação de

⁵⁰⁸ “En effet, tandis que la plupart des hommes vivent sur le mode du manque et se projettent dans l’accumulation indéfinie des parties dans le vain espoir d’acquiescer une totalité qui leur sera à jamais étrangère – un peu plus de pouvoir, de richesse, etc., ne donnera jamais tout le pouvoir, tout la richesse, etc. - , le sage cynique elabore au contraire un rapport de proximité partout et avec tout. En d’autres termes, le monde – non pas les choses elles-mêmes mais l’ensemble qu’elles composent – forme une totalité qui procede de lui parce qu’il cesse de l’appréhender comme une juxtaposition de parties se prêtant à une acquisition sans limites. Outre qu’il rappelle que les dieux sont un modele d’autarcie à imiter, un tel raisonnement prepare aussi deux idées énoncées dans la suite du passage: d’une part, si les dieux sont amis des sages, il ‘nest pas impie de prendre les offrandes dans les temples, quando c’est par souci de proximité, de simplicité et d’autarcie; d’autre part, si “tout est aux sages”, la politique du cynique doit être à l’échelle du tout, nommé *cosmos*.” HELMER, 2018, p. 128.

um princípio político negativo: Diógenes não seria de qualquer cidade e ele rejeitaria qualquer cidade, isto seria confirmado pelo trecho onde, citando versos da tragédia, ele se declara sem cidade (*apolis*, D.L. VI, 38). Muito raro, o termo “cidadão do mundo” é proposto (e talvez cunhado) por Diógenes para transmitir e sugerir a lacuna entre a dimensão sempre local da cidadania e a retidão universal, porque racional, dos ideais éticos do cinismo⁵⁰⁹.

O cosmopolitismo é antes uma posição crítica que consiste em perceber cada particularidade da cidade em que o cínico se encontra para determinar a forma adequada e cada vez mais singular de atingir os fins éticos da vida cínica ali. Tomemos como reflexão política as proposições radicais do cínico sobre o casamento, a família e o canibalismo. No pensamento cosmopolita de Diógenes há igualdade de todos os membros da família, marido, esposa, pai, mãe, filho, todas essas funções com seus respectivos estatutos se encontram no mesmo plano, em nome de um modelo de vida válido indistintamente para todos, diferentemente de Aristóteles que diferencia na *Política* (1252a24-b27) todas as funções de cada familiar. A ideia de que “tudo pertence aos sábios” favorece a extensão do sentido de comunidade e da família perante ao que está fora dela, ao mesmo tempo abarcando as instituições sociais fundamentais das cidades onde o cínico se encontra. A família estabeleceria um vínculo que já não se baseia apenas na preocupação de sobrevivência, de herança nem nos costumes e na lei, mas na virtude e na ascese em vista da liberdade e da simplicidade. Além disso, longe de abolir a família, o cínico desloca as fronteiras que costumam separá-la do resto da cidade, por uma nova articulação entre o privado e o público.

[...] seu cosmopolitismo se abre assim desde o nível elementar de qualquer sociedade: o próximo e o distante não são mais determinados pelas leis da cidade, que muitas vezes opõem a unidade familiar privada à comunidade cívica, mas pela exigência de levar uma vida simples e virtuosa para desfrutar da liberdade. Mas também abre, e no mesmo sentido, para outro nível, mais familiar aos nossos ouvidos modernos quando

⁵⁰⁹ “Or c’est précisément cette articulation problématique que fait entendre Diogène dans le terme “cosmopolite” ou “citoyen du monde”, qu’on a souvent interprété, à tort, comme l’annonce d’un principe politique négatif: Diogène ne serait d’aucune cité, il rejetterait toute cité, ce que confirmerait le passage où, citant des vers de tragédie, il déclare être sans cité (*apolis*, D.L. VI, 38). Très rare, le terme “citoyen du monde” est proposé (et peut-être forgé) par Diogène pour faire entendre et donner à penser le décalage entre la dimension toujours locale de la citoyenneté et la rectitude universelle, parce que rationnelle, des idéaux éthiques du cynisme.” HELMER, 2018, p. 130-131.

falamos de cosmopolitismo: o das relações entre as cidades, bem como entre os indivíduos e as várias cidades⁵¹⁰.

Quanto ao casamento, o cínico não aboliu mas alterou. Retomemos o casamento de Hiparquia e Crates. Hiparquia queria de casar com Crates sem aprovação da família, Crates tentou persuadir Hiparquia a não se casar com ele devido as condições materiais que ela iria perder caso adotasse a vida cínica, porém, se ela aceitasse as condições que ele lhe oferecia, o casamento poderia ser consumado, e assim o foi. A cínicogamia e o engajamento no modo de vida cínico é antes de tudo uma questão de persuasão (D.L. VI, 75-76). O “estar junto” se realiza pela persuasão. A persuasão diz respeito ao desejo, à crença e a uma boa porção de confiança. No caso do casamento ao modo cínico, a persuasão seria a alternativa à restrição social e à obrigação legal. Quanto aos casos de incesto e canibalismo, são duas proposições polêmicas que podem ser lidas a partir do viés da provocação teórica.

Outra hipótese de leitura seria conceber o imperativo atribuído a Diógenes menos como um programa a ser executado do que como uma de suas habituais provocações teóricas. Por um exagero que leva aos limites do pensável. [...] A autorização do canibalismo também pode ser considerada um exagero com a intenção de provocar reflexão. [...] Sexualidade incestuosa e canibalismo: dois casos extremos usados por Diógenes, não para dar diretrizes, mas como provocações críticas que nos convidam a repensar a distribuição do próximo e do distante⁵¹¹.

2.10 Exercício de cidadania

⁵¹⁰ “[...] Son cosmopolitisme ouvre ainsi dès le niveau élémentaire de toute société: le proche et le lointain ne sont plus déterminés par les lois de la cité, qui souvent opposent la cellule familiale privée à la communauté civique, mais par l’exigence de mener une vie simple dans la vertu en vue de jouir de la liberté. Mais il ouvre aussi, et dans le même sens, à un autre niveau, plus familier à nos oreilles modernes quand on évoque le cosmopolitisme: celui des relations entre les cités, ainsi qu’entre les individus et les diverses cités.” HELMER, 2018, p. 139.

⁵¹¹ “Une autre hypothèse de lecture serait de concevoir l’impératif attribué à Diogène moins comme un programme à réaliser que comme l’une de ses provocations théoriques coutumières. Par une exagération conduisant aux limites du pensable. [...] L’autorisation du cannibalisme pourrait, elle aussi, être tenue pour une exagération destinée à provoquer la réflexion. [...] Sexualité incestueuse et cannibalisme: deux cas extrêmes utilisés par Diogène, non pour donner des directives, mais comme de provocations critiques invitant à repenser la distribution du proche et du lointain.” HELMER, 2018, p. 136-137. Cf. D.L. (VI), 35.

De acordo com Helmer, são duas situações que mostram bem e definem o exercício de cidadania de Diógenes: o exílio de Sinope⁵¹² e a apropriação de lugares públicos e privados nas cidades. As anedotas confirmam que Diógenes, frequentava os locais públicos, privados e domésticos e os usava indistintamente para comer, dormir, se masturbar e discutir (Cf. D.L.VI, 22, 46). Diógenes altera os valores e a função dos lugares da cidade e o que eles encarnam e disseminam, para dar-lhes um valor de uso de acordo com seu projeto ético que consistiria em abolir a fronteira aceita entre os registros doméstico e político, privado e público, para desfigurar o privado e o público, o profano e o sagrado, o doméstico e o lugar político.

Ele costumava fazer tudo em público, inclusive os trabalhos de Deméter e de Afrodite, e se justificava com os seguintes argumentos: “se fazer as refeições não é absurdo, então, não é absurdo fazê-las na praça do mercado. Costumava masturbar-se em público e ponderava: “seria ótimo se pudéssemos aplacar a fome esfregando o estômago.”⁵¹³

Em se tratando da *ágora*, Diógenes abole a fronteira do lugar central da vida cívica que concentra as atividades políticas, econômicas e sociais da cidade. Na *ágora* não seria apropriado comer, entretanto Diógenes faz sua refeição lá. O cínico se apropria da centralidade simbólica do lugar esvazia-a de seus valores e de suas funções aceitas, inscreve nela um lugar doméstico, ele próprio a transforma em nome dos seus princípios éticos. No mesmo movimento, o cínico não nega o ambiente doméstico (*oikos*) mas exige sua transformação em um lugar de liberdade, pelo afastamento das opiniões que, dentro dele, reafirmam a servidão. Quanto aos lugares sagrados, Diógenes mora em um jarro no centro da cidade, mais exatamente no Metrôon (DL VI, 23), templo dedicado a Cibele, a mãe dos deuses.

Tais condutas não são um apelo à supressão dos lugares públicos, mas levam em conta a sua particularidade, um exercício político que consiste em torná-los espaços abertos à vida cínica. O

⁵¹² “Cet exil n’est qu’un cas particulier de son cosmopolitisme, lequel est une appréhension rationnelle et neuve du local à la lumière des circonstances, au nom de la finalité de l’éthique cynique”. “Este exílio é apenas um caso particular do seu cosmopolitismo, que é uma apreensão racional e nova do local à luz das circunstâncias, em nome da finalidade da ética cínica.” HELMER, 2018, p. 142.

⁵¹³ εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. καὶ τοιοῦτους τινὰς ἡρώτα λόγους· εἰ τὸ ἀριστὰν μηδὲν εἴη ἄτοπον, οὐδ’ ἐν ἀγορᾷ ἐστὶν ἄτοπον· οὐκ ἔστι δ’ ἄτοπον τὸ ἀριστὰν· οὐδ’ ἐν ἀγορᾷ ἄρα ἐστὶν ἄτοπον. χειρουργῶν δ’ ἐν μέσῳ συνεχές, “εἶθε ἦν,” ἔλεγε, “καὶ τὴν κοιλίαν παρα τριγᾶμενον τοῦ λιμοῦ παύσασθαι” ἀναφέρεται δὲ καὶ ἄλλα εἰς αὐτόν, ἃ μακρὸν ἂν εἴη καταλέγειν πολλὰ ὄντα. D.L. VI (69).

cosmopolitismo de Diógenes opera até mesmo no lugar que é seu lar⁵¹⁴.

O cosmopolitismo de Diógenes consiste em fazer de qualquer cidade e de qualquer lugar um cosmos expressando em palavras e exercendo em atos uma forma de cidadania pela qual ele articula lugares particulares por definição, de natureza e extensão variáveis, a um pensamento racional que, ao ordená-los ao escopo da ética cínica, faz de cada um deles um mundo onde tudo pode ser para os sábios. De acordo com Helmer, a chave do pensamento político de Diógenes está justamente na afirmação “tudo pertence ao sábio”⁵¹⁵. O poder que Diógenes está requerendo tenciona tornar os seres humanos capazes de livrarem-se das opiniões que circulam pelas outras cidades, estimulando neles o poder da razão⁵¹⁶, opiniões que nutrem valores que só despertam a competição e a violência, tornam impossível o alcance de “tudo é para o sábio”. O que está sendo oferecido pelo cínico é um “aprendizado de liberação”, ou seja, liberar-se do poder exterior das opiniões (de riqueza, poder, honra e glória) que acabam por impedir, ou pelo menos dificultar, que ali alguém se torne sábio. Tudo pertence aos sábios, poderia ser dito da seguinte maneira: tudo é do sábio. Dizer que tudo é do sábio não designa tanto uma relação de propriedade ou posse, mas uma relação com o mundo onde o homem sábio, em toda parte está em casa. É preciso lembrar, que o sábio em questão também é uma alteração “cínica”. Aqui de modo algum o sábio é “estruturalmente silencioso”⁵¹⁷, “fala por enigmas”⁵¹⁸ e diz “a verdade sobre o ser das coisas e do mundo”⁵¹⁹.

A proposta de transgressão dos valores engendrada pelo cínico que apresentamos em quatro aspectos: filosófico, pedagógico, político e econômico, todos ancorados na “alteração da moeda” e que culmina em uma cidade de sábios, será ela uma utopia? Sem dúvida depois da obra de Thomas Moore⁵²⁰, esta noção

⁵¹⁴ “De telles conduites ne sont pas un appel à supprimer les lieux publics mais, par la prise en compte de leur particularité, un exercice politique consistant à en faire des espaces ouverts à la vie cynique. Le cosmopolitisme de Diogène opere jusque dans le lieu qui lui sert de maison”. HELMER, 2018, p. 143.

⁵¹⁵ “Diógenes sustentava que tudo pertence ao sábio, [...] tudo pertence aos deuses; os deuses são amigos dos sábios; os bens dos amigos são comuns; logo, tudo pertence aos sábios.” Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἷους ἄνω προειρήκαμεν· πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν. D.L. VI (72).

⁵¹⁶ HELMER, 2018, p. 123.

⁵¹⁷ FOUCAULT, 2011, p.17.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵²⁰ MOORE, 2004.

foi bastante difundida na cultura ocidental. Mas o que representa dizer que algo é utópico? Para responder essa pergunta convém expor algumas definições do termo. M. Finley⁵²¹ qualifica como gênero utópico, a descrição de uma sociedade sem realidade empírica, todo pensamento utópico possui uma parte de imaginação, de sonho, é o desejo de uma vida e um mundo melhor⁵²². Incluídos nessa qualificação estão a ilha dos Feácios na Odisseia⁵²³ a descrição da Atlântida⁵²⁴, a República⁵²⁵ e as Leis⁵²⁶ de Platão. De acordo com Husson⁵²⁷ a noção de Finley é muito ampla e não nos permitiria distinguir entre tratados sobre o pensamento político de ficções com alcance filosófico ou ficções simples que não têm outra ambição senão nos apresentar a um mundo imaginário. A autora então propõe uma definição um pouco mais restrita. Husson propõe distinguir o utópico do maravilhoso, deixando de lado as histórias que, por exemplo, pintam um quadro de natureza extraordinariamente generosa que liberta os homens do árduo trabalho do campo ou que atribui aos habitantes de tais lugares características físicas incomuns e, na maioria das vezes, vantajosas em comparação com os limites da constituição humana. De tais descrições de sociedades, cuja felicidade excepcional seria devido ao fato de elas inicialmente não conhecerem as condições da vida da humanidade na terra, serão chamadas de ficção utópica e não de utopias em sentido estrito.

Uma utopia será, portanto, a descrição de uma sociedade mais perfeita do que as sociedades existentes: não tem realidade empírica, não tem lugar, ou está situada em um não-lugar fictício, mas que se encaixa em um cenário natural e humano fundamentalmente idêntico ao nosso. O pensamento utópico enraíza-se, portanto, na reflexão sobre a contribuição do homem ao seu meio natural e às suas relações mútuas, com o objetivo de conceber uma sociedade livre dos vícios e defeitos das sociedades reais⁵²⁸.

⁵²¹ FINLEY. 1967, p.3-20; FINLEY, 1975, p. 178-192.

⁵²² FINLEY, 1967, p. 3.

⁵²³ HOMERO, *Odisseia*. t. II, VII, 144 sq.

⁵²⁴ PLATÃO, *Timeu - Crítias*, Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coimbra: ECH, 2011.

⁵²⁵ *Op. cit.*

⁵²⁶ *Op. cit.*

⁵²⁷ HUSSON, *op. cit.*, p. 89.

⁵²⁸ Une utopie sera donc la description d'une société plus parfaite que les sociétés existantes: elle n'a pas de réalité empirique, de lieu, ou bien se situe dans un non-lieu fictif, qui toute fois s'insère dans un cadre naturel et humain fondamentalement identique au nôtre. La pensée utopique prend donc racine dans une réflexion sur l'apport des hommes à leur environnement naturel et sur leurs relations mutuelles, dans le but de concevoir une société exempte des tares et défauts des sociétés réelles. *Ibidem*, p. 89.

Husson propõe outra definição mais delimitada do termo utopia. É possível diferenciar o gênero utópico das obras de reflexão política a partir principalmente de um critério estilístico. De acordo com a autora, um tratado de filosofia política se propõe a estudar os costumes e instituições de uma utopia, no sentido mais estrito, em que a utopia apresenta uma sociedade melhor como já realizada, na maioria das vezes na forma de um diário de viagem em um país até então desconhecido⁵²⁹. A utopia por sua vez quando não pertence à categoria do maravilhoso, pertence à do imaginário, pois descreve como existente um lugar ausente desse mundo, que pode ser um outro lugar radical, um lugar nenhum, que ela pode criar do nada, um mundo que pode ser analisado num tratado político. “Uma utopia é, portanto, a descrição de uma sociedade mais perfeita do que as sociedades existentes, mas literalmente apresentada como real e pertencente ao nosso universo⁵³⁰”.

Husson defende que a *República* de Diógenes, por um lado não pode ser considerada uma utopia, principalmente se levarmos em conta o sentido mais restrito do termo, a *politeia* do cínico é uma obra de reflexão política e que se aproxima da *República* de Platão⁵³¹, pois a *República* de Diógenes não é uma narrativa de viagem em um território imaginário, e sim um questionamento legislativo: que leis devem ser estabelecidas para que uma cidade permita aos homens viverem juntos pacificamente? Quais seriam as leis da cidade verdadeira que, é claro, não existe, mas cuja existência podemos imaginar racionalmente?. Platão tentou responder e demonstrar a possibilidade da transição de uma cidade “real” para a cidade justa e ideal pela mediação do rei filósofo (*Rep.* VI, 498c). Se compararmos os dois projetos, a *Republica* de Diógenes seria mais utópica que a de Platão (que fornece um conteúdo programático). Entretanto se aplicarmos o critério que identifica a utopia como a descrição de uma sociedade mais perfeita que as sociedades existentes, tanto a *República* quanto as *Leis* pertencem a esse gênero, mas a *República* de Diógenes por não apresentar um conteúdo programático, pode ser considerada mais utópica que a de Platão, apesar de não representar uma sociedade irreal, ele não considerou que a cidade dos cães devesse um dia ser

⁵²⁹ Ver: MOORE, 2004, p. 87.

⁵³⁰ “Une utopie est donc la description d’une société plus parfaite que les sociétés existentes, mais littérairement présentée comme réelle et appartenant à notre univers”. HUSSON, 2015, p. 90.

⁵³¹ HUSSON, 2015, p. 91.

realizada. Dito de outra maneira, a afirmação do programa de sua fundação é válida por si mesma, independentemente de qualquer realização possível.

Devido as evidências limitadas de que dispomos, é reconhecidamente difícil para nós encontrar uma resposta definitiva para essa questão. Entretanto, certos sinais nos levam a pensar que Diógenes não deveria realmente procurar fundar uma comunidade de sábios. Em primeiro lugar, nem ele nem os seus discípulos parecem ter procurado fundar uma “Cínicopolis” ou uma “Diógenopolis”, como Platão querendo aconselhar o tirano Dionísio ou Plotino na busca de uma “Platonopolis”. Por outro lado, Diógenes repeliu seus discípulos com muita constância e muito pouco proselitismo para não ser indiferente à eventual realização de uma comunidade de sábios⁵³².

Como, então, poderíamos entender que Diógenes escreveu uma *República* que não se orientava especialmente à ação e à realização? Não estava ele cometendo uma das falhas que procurou denunciar? Qual poderia ser o objetivo ou os objetivos dessa obra? Um dos objetivos possíveis seria parodiar a *República* de Platão⁵³³. A paródia opera por duas diretrizes básicas: o exagero e a subversão. O exagero consiste em ampliar os traços característicos da fala ou do pensamento parodiado, a ponto de assumirem um aspecto artificial ou mecânico. A subversão, por outro lado, consiste em transcrever em registro baixo, vulgar, ilegítimo, o que no discurso parodiado se expressa em um registro valoroso. A paródia desencadeia um riso devastador, que é alimentado por aquilo que se diz respeitável. Ela mostra o quanto a legitimidade dos discursos “autorizados e respeitáveis” são de fato irrisórios porque não se baseiam em nenhum fundamento, exceto na credulidade daqueles que reconhecem neles qualquer autoridade. A título de clareza nessa argumentação, podemos ver esse tipo de “riso” pela ótica de Henri Bergson. Em seu ensaio, Bergson legou-nos uma interpretação sobre a função social do riso. Por exemplo, no caso da sociedade ateniense que adora a bajulação, o luxo e a exibição nas assembleias e tribunais, estas seriam as representações de prazer e felicidade que

⁵³² “Étant donné le peu d’éléments dont nous disposons, il nous est certes difficile de trouver une réponse définitive à cette question. cependant certain signes nous laissent penser que Diogène ne devait pas réellement chercher à fonder une communauté de sages. Tout d’abord ni lui ni ses disciples ne semblent avoir cherché à fonder une “Cynicopolis” ou une “Diogénopolis”, à l’exemple de Platon voulant conseiller le tyran Denys ou bien de Plotin cherchant à fonder une “Platonopolis”. D’autre part, Diogène repoussait ses disciples avec trop de constance et trop peu de prosélytisme pour ne pas être indifférent à la réalisation éventuelle d’une communauté de sages”. *Ibidem*, p. 91.

⁵³³ HUSSON, 2015, p. 93.

seduzem a opinião pública. Bergson chamaria essas representações de “vícios cômicos”, “aqueles que são trazidos de fora, como uma moldura pronta, na qual nos inserimos”⁵³⁴; o automatismo desses vícios transforma-se em um mecanismo risível, porque já não é vida “é automatismo instalado na vida, imitando a vida”⁵³⁵.

É que a vida bem viva não deveria repetir-se. Quando há repetição, similitude completa, suspeitamos do mecanismo a funcionar por trás do que está vivo. Que o leitor analise sua impressão diante de dois rostos que se assemelhem demais: pensará em dois exemplares tirados de um mesmo molde, ou em duas impressões do mesmo cunho, ou em duas reproduções do mesmo clichê; enfim num procedimento de fabricação industrial. Essa inflexão da vida na direção da mecânica é a verdadeira causa do riso⁵³⁶. E o riso será bem mais intenso ainda se não nos forem apresentadas em cena apenas duas personagens, como no exemplo de Pascal, porém várias, o maior número possível, todas semelhantes, personagens que vão e vêm, dançam, mexem-se juntas, assumindo ao mesmo tempo as mesmas atitudes, gesticulando da mesma maneira. Aí pensaremos distintamente em marionetes. Fios invisíveis nos parecerão interligar os braços de uma aos de outra, as pernas de uma às de outra, cada músculo de uma fisionomia ao músculo análogo da outra: a inflexibilidade da correspondência faz que a maleabilidade das formas se solidifique por si mesma diante de nossos olhos e que tudo endureça em mecanismos. Tal é o artifício desse divertimento grosseiro⁵³⁷.

Interpretar a *República* de Diógenes como uma paródia da obra homônima de Platão é válida contudo um tanto insuficiente ao nosso ver. Que a paródia tenha por função mostrar que a *República* de Platão possa ter adotado bases errôneas e que uma comunidade política harmoniosa só pode ser composta por sábios cínicos e que, sem essa primeira condição, qualquer tentativa de conceber uma comunidade política digna desse nome (uma comunidade verdadeiramente humana) está fadada ao fracasso é uma interpretação bastante plausível. Entretanto acreditamos que a *politeia* do cínico não é somente uma paródia que está direcionada a Platão, depois de tudo que vimos até aqui, a *Republica* do cínico comporta uma dimensão política essencial. É um projeto de uma mudança geral no sistema social, a sua positividade é que nos permite compreender a cidade e a vida que nela vivemos, bem como a sua capacidade de as transformar a partir da diminuição da dependência dos bens e

⁵³⁴ BERGSON, 2001, p. 11.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁵³⁷ *Ibidem*; p. 26.

das opiniões que pode ser elaborada através do trabalho de ascetismo relativo à preparação para os golpes da Fortuna. Mesmo que todos os homens fossem capazes de tal autarquia, ela não aboliria as relações sociais, morais e econômicas que formam o tecido da vida na cidade, ou, para Diógenes, da política. Pois mais do que no exercício centralizado e vertical do poder, é sobretudo na dinâmica horizontal das relações sociais que ele a situa.

2.11 Diógenes e Sócrates: proximidades e afastamentos

Esse princípio, de ‘mudar o valor da moeda’, foi utilizado regularmente na tradição cínica com duas finalidades. Primeiro, equilibrar, aproximar, estabelecer uma simetria entre Sócrates e Diógenes. Assim como Sócrates havia recebido do deus de Delfos essa profecia, essa indicação, essa assinalação de papel de que era o mais sábio dos homens, do mesmo modo Diógenes, indo a Delfos e perguntando aos deuses sobre si próprio obtém esta resposta: ‘mudar, alterar o valor da moeda’. Sócrates e Diógenes, pois, um e outro, receberam uma missão. Essa simetria, essa proximidade de Sócrates e Diógenes será mantida ao longo da tradição cínica⁵³⁸.

Querofonte, um amigo de Sócrates foi ao oráculo de Delfos e perguntou: que grego seria mais sábio do que Sócrates? E a resposta foi a seguinte: ninguém é mais sábio do que Sócrates (*Apologia* 21a). Segundo Foucault, após receber a resposta enigmática do deus, Sócrates não se propôs a dar uma interpretação sobre o enigma oracular, nem tentou adivinhar ou dar sentido ao que o deus disse, ele não teve uma atitude habitual em relação à palavra do oráculo. A atitude socrática é absolutamente diferente. O filósofo vai empreender uma busca para testar e pôr à prova a verdade do oráculo.

Trata-se de discuti-lo. E essa busca assume a forma de uma discussão, de uma refutação possível, de uma prova que vai fazer valer a palavra do oráculo, não no campo de uma realidade em que ele vai efetivamente se efetuar, mas no campo de uma verdade em que se poderá aceita-lo como um *logos* verdadeiro ou não. Interpretação e espera no campo do real é a atitude ordinária. Busca e prova no jogo da verdade, é essa a atitude de Sócrates em relação à profecia. É esse o primeiro momento da atitude socrática, da veridicção socrática e da missão que Sócrates recebeu de dizer a verdade⁵³⁹.

⁵³⁸ FOUCAULT, 2011, p. 198.

⁵³⁹ FOUCAULT, 2011, p. 72.

A busca verificadora da verdade é feita por meio de uma investigação (*episképsis*)⁵⁴⁰ em que Sócrates empreende o exame dos outros em comparação consigo mesmo. Sócrates executa um percurso através da cidade entre diferentes categorias e indivíduos⁵⁴¹. O estadista, o poeta e o artesão representam essas categorias, o exame socrático consiste em provar o que essas almas sabem e não sabem, a respeito do próprio ofício, da atividade que exercem e principalmente a propósito de si mesmas para assim poder confrontar essas almas com a sua própria alma, dessa forma seria possível provar a verdade do que disse o oráculo.

E, Sócrates, portanto, que ia modestamente verificar se o oráculo dizia a verdade, quando afirmava que era o mais sábio dos homens, e procurava mostrar, fazer valer sua própria ignorância diante do suposto saber dos outros, Sócrates finalmente aparece como sendo, de fato, aquele que sabe mais que os outros, pelo menos por saber sua própria ignorância. E é assim que a alma de Sócrates se torna a pedra de toque (*básanos*) da alma dos outros⁵⁴².

É dessa investigação, dos exames empreendidos por Sócrates, verificando a verdade dos saberes e expondo a ignorância alheia, que lhe renderam animosidades das quais Meleto e Ânito compartilham, e contras as quais Sócrates está a se defender⁵⁴³. De acordo com Foucault, diferente da decisão orientada pelo *daimon*, aquela que levou Sócrates a não participar da vida política ateniense por conta do risco de morte que poderia lhe atingir, nesse caso Sócrates não mede as

⁵⁴⁰ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 22e.

⁵⁴¹ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 21c-22e.

⁵⁴² FOUCAULT, 2011, p. 73.

⁵⁴³ “Mas eu julgo que não querem dizer a verdade, porque é evidente que tentam fingir que sabem sem nada saberem. E desta maneira, como são persistentes, esforçados e em grande número, falam veementemente, persuasivamente de mim, tendo-vos enchido os ouvidos desde há muito tempo com insistentes calúnias. Por causa disto, não só Meleto, como Ânito ou Lícon me caluniaram. Meleto por me detestar como os poetas; Ânito em nome dos artesãos e dos homens de estado; e Lícon em nome dos oradores. E é por causa disto que, como ao princípio vos disse, me espantaria, se em pouco tempo fosse capaz de vos libertar de uma calúnia que se tornou tão grande.” τὰ γὰρ ἀληθῆ οἶομαι οὐκ ἂν ἐθέλοιεν λέγειν, ὅτι κατάδηλοι γίνονται προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν. ἅτε οὖν οἶμαι φιλότιμοι ὄντες καὶ σφοδροὶ καὶ πολλοί, καὶ συντεταμένως καὶ πιθανῶς λέγοντες περὶ ἐμοῦ, ἐμπεπλήκασιν ὑμῶν τὰ ὅτα καὶ πάλαι καὶ σφοδρῶς διαβάλλοντες. ἐκ τούτων καὶ Μέλητος μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνυτος καὶ Λύκων, Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων· ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος ἐγὼ ἔλεγον, θαυμάζοιμι ἂν εἰ οἷός τ' εἶην ἐγὼ ὑμῶν ταύτην τὴν διαβολὴν ἐξελέσθαι ἐν οὕτως ὀλίγῳ χρόνῳ οὕτω πολλὴν γεγονυῖαν. ταῦτ' ἔστιν ὑμῖν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τάληθῃ, καὶ ὑμᾶς οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρυσάμενος ἐγὼ λέγω οὐδ' ὑποστειλάμενος. PLATÃO, *Apologia*, 23d8-24a4.

consequências ao realizar os exames de alma, não mede os riscos no intuito de validar a verdade oracular. Confirmada a verdade do oráculo, Sócrates vai cumprir a missão que o deus lhe deu, vai exercer o seu encargo que é zelar, e cuidar dos outros para que cuidem mais de si mesmos⁵⁴⁴.

Sócrates, que, de cabo a rabo da sua existência, sempre se considerou uma espécie de soldado entre os cidadãos, tendo a cada instante, de lutar, de se defender e de defende-los. Ora qual o objetivo dessa missão? O que ele deve fazer nessa missão que o deus lhe deu e que o deus protegeu dizendo-lhe: não faça política de jeito nenhum, porque você morreria? O objetivo dessa missão é, claro, zelar permanentemente pelos outros, cuidar dos outros como se fosse seu pai ou irmão. Mas para obter o quê? Para incitá-los a cuidar, não da sua fortuna, não da sua reputação, não das suas honrarias e dos seus encargos, mas deles mesmos, isto é, da sua razão, da verdade e da sua alma (*phrónesis*, *alétheia* e *psyqué*). Eles devem cuidar de si mesmos. Essa definição é capital⁵⁴⁵.

Segundo Foucault, um autor que contribuiu para a simetria entre as duas personagens (Diógenes e Sócrates) foi o imperador Juliano. Juliano queria contrapor os falsos cínicos de sua época com o verdadeiro cinismo, então elogiava Diógenes e Sócrates. Sócrates que havia escutado do oráculo de Delfos “sabia que era o mais sábio dos homens, e procurava conhecer a si mesmo; e o outro havia recebido do deus de Delfos outra missão, que era a de mudar o valor da moeda⁵⁴⁶”. Juliano no discurso *Contra os cínicos ignorantes*⁵⁴⁷ afirma quais são os dois princípios que constituem o cinismo: “alterar a moeda” e “conhece a ti mesmo”. O primeiro foi endereçado a Sócrates (em particular), a Diógenes e a todos que se dirigiam ao oráculo de Delfos (*conhece a ti mesmo* estava gravado na porta do templo), o segundo foi dito especialmente a Diógenes. O princípio “alterar/mudar a moeda” é um princípio de vida fundamental para o cínico. Diz-nos Foucault que Juliano no discurso *Contra Heracleios*⁵⁴⁸ construiu uma justaposição entre os dois princípios considerados por ele como princípios universais da filosofia (o *conhece a ti mesmo* e o *alterar a moeda*) criando assim uma justaposição entre Sócrates e Diógenes, o princípio fundamental *alterar o valor da moeda* só poderia ser efetuado

⁵⁴⁴ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 29e.

⁵⁴⁵ FOUCAULT, 2011, p. 74.

⁵⁴⁶ FOUCAULT, 2011, p. 199.

⁵⁴⁷ JULIANO, 1963.

⁵⁴⁸ JULIANO, 1963.

a partir do *conhece a ti mesmo*. Ao tomar conhecimento de si a moeda pode assumir o valor verdadeiro. É isso, que segundo Juliano permitiu a Diógenes se reconhecer e ser reconhecido pelo próprio Alexandre como o verdadeiro rei (D.L.VI, 32)⁵⁴⁹. Além dessa interpretação, lembramos que *nomisma* é a moeda, mas também pode ser interpretada como *nomos*, alterar a moeda foi para o cínico um “quebrar as regras” dos costumes, das leis, dos hábitos, das convenções, quando não apresentavam um valor verdadeiro, quando ao final eram frutos da hipocrisia, do preconceito e da *pleonexia*. Convenções, leis, hábitos e costumes desse tipo podem ser alterados.

Conhecer a si mesmo 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. Podemos manipular nossa existência, podemos cuidar de nós mesmos como de uma coisa real, podemos ter em nossas mãos a moeda verdadeira da nossa existência verdadeira contanto que nos conheçamos a nós mesmos⁵⁵⁰.

Foucault aponta para outro fator que aproxima os dois filósofos: a ideia de que a vida filosófica não pode ser uma vida apegada às riquezas.

E é por isso que continuo a procurar e examinar de acordo com a vontade do deus, tanto os concidadãos, quanto aos estrangeiros, que de algum modo eu julgue serem sabedores e, sempre que me pareça que o não são, mostro-o, com a ajuda do deus. Por motivo desta ocupação, não tenho tempo para os negócios da cidade que são dignos de menção nem para os a minha casa, vivendo na maior pobreza, ao serviço do deus⁵⁵¹.

Entretanto há diferenças entre a pobreza cínica e a pobreza socrática. De acordo com Foucault, Sócrates exerce uma pobreza média, enquanto o cínico uma pobreza real e um despojamento efetivo. A pobreza do cínico é um despojamento dos bens materiais que habitualmente acreditamos que a nossa vida depende, como as roupas, a moradia, a alimentação e as posses, tudo isso será reduzido ao mínimo. Apesar de todas as influências advinda de Sócrates, encontramos uma anedota que

⁵⁴⁹ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 213

⁵⁵⁰ FOUCAULT, 2011, p. 212

⁵⁵¹ πρὸς δὲ Μέλιτον τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὥς φησι, καὶ τοὺς ὑστέρους μετὰ ταῦτα πειράσομαι ἀπολογήσασθαι. αὐτὸς γὰρ δὴ, ὥσπερ ἑτέρων τούτων ὄντων κατηγορῶν, λάβωμεν αὐτὴν τούτων ἀντωμοσίαν. ἔχει δὲ πῶς ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. PLATÃO, *Apologia*, 23b5-c1.

mostra Diógenes criticando Sócrates por ter casa e chinelos⁵⁵². Essa anedota expõe o que seria a pobreza média socrática, e simboliza a aceitação, de algum modo, de uma espécie de mediania existencial⁵⁵³. De acordo com Foucault, a atitude cínica de pobreza não é a aceitação de uma situação dada nem uma indiferença à fortuna, ela é uma “elaboração de si mesmo na forma de pobreza visível⁵⁵⁴”. Portanto, ela é infinita, indefinida, livre do supérfluo e sempre ativa para atingir o estado do indispensável⁵⁵⁵. Ambos não valorizam a beleza do corpo, contudo, de formas diferentes. Enquanto Sócrates insiste no desapego à beleza do corpo e na preferência à beleza da alma, o cínico, segundo Foucault, é a afirmação do valor próprio e intrínseco da feiura⁵⁵⁶.

Segundo Goulet- Cazé⁵⁵⁷, a tradição é unânime ao reconhecer que Sócrates tem um perfeito controle sobre o corpo, Platão escreve a evocação de Alcibiades no Banquete e Xenofonte em sua obra *Memoráveis*⁵⁵⁸ retrata a resistência de Sócrates ao frio, ao calor e às dores de todos os tipos. Aristófanes na peça *As Nuvens*⁵⁵⁹ não deixa de aludir a esta resistência de Sócrates. Este domínio corporal também foi acompanhado por um domínio das paixões conforme o testemunho de Alcibiades (*Banquete*, 219c-d). Essas passagens indicam que Sócrates, pelo testemunho exemplar de sua vida, conseguiu provar a validade de suas teses, influenciando todos os autores citados.

Apesar da unanimidade da tradição, Goulet-Cazé, após um profícuo estudo sobre a *áskesis*, chega à conclusão que em parte alguma dos diálogos do primeiro período de Platão, comumente chamados de diálogos socráticos⁵⁶⁰, o treinamento

⁵⁵² “Diogene affirmait que Socrate lui-même menait une vie de mollesse: il s’enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et de pantoufles elegantes qu’il portait de temp à autre”. “Diógenes afirmava que o próprio Sócrates levava uma vida preguiçosa: ele se abrigava em uma boa casinha, com uma cama pequena e chinelos elegantes que usava de vez em quando”. (Élien, Histoire variée, IV,11) in *Les Cyniques grecs*, Diogène n. 186, trad. Leon Paquet, avant-propos par Marie-Odile Goulet-Cazé, France: LGF, 1992, p. 110.

⁵⁵³ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 227.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁵⁵⁵ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 228.

⁵⁵⁶ FOUCAULT, 2011, p. 226.

⁵⁵⁷ GOULET-CAZE, 2001, p. 116-130.

⁵⁵⁸ XENOFONTE, 2009, (I, 2,1.).

⁵⁵⁹ ARISTÓFANES. 2013. verso 362.

⁵⁶⁰ Os diálogos propriamente considerados socráticos e da juventude de Platão são: Livro I da *República*, *Primeiro Alcibiades*, *Górgias*, *Ion*, *Hippias Menor e Maior*, *Protágoras*, *Apologia*, *Críton*, *Eutífron*, *Laches*, *Cármide*, *Lísias*. GOULET-CAZE, 2011, p.102, nota 29. Nota-se que Goulet-Cazé inclui o *Primeiro Alcibiades* como um diálogo da juventude de Platão, diferentemente da divisão usual dos diálogos platônicos que apresentamos no primeiro capítulo. Sobre a problemática que envolve o *Primeiro Alcibiades* e o lugar que ocupa no corpus literário platônico veja PLATÃO, 2007, pp.216-229.

físico foi uma preocupação moral imediata para Sócrates, os exercícios estavam ligados à preocupação com a higiene, saúde e equilíbrio corporal, algo compartilhado por muitos atenienses da época. Sócrates concede ao corpo um mínimo de cuidados, dentro dos limites do bom senso, que ao mesmo tempo garantem a saúde e que não impedem os cuidados importantes que devem ser dirigidos à alma. O homem conhece a ele mesmo quando sabe que a alma é a comandante e autoridade sobre as paixões. A alma deve ter pleno domínio sobre o corpo, esse domínio corresponde ao “conhecer a si mesmo”. É a partir desse conhecimento que poderá Alcibíades adquirir a virtude para governar⁵⁶¹. Este seria o fim da ignorância que Sócrates tanto reprova nos seus contemporâneos; exercícios oratórios ou treinamentos corporais só poderiam querer disciplinar artificialmente, mas não atingiriam o comportamento moral. Ser temperante é o resultado do conhecimento de si e da virtude, que é a condição livre do homem⁵⁶². Quem passa a governar a alma é a *phronésis*⁵⁶³. Sob a perspectiva intelectual coerente ao socratismo, a alma governada pela *phronésis* consegue gerar um comportamento temperante (*sophron*); o conhecimento e somente ele é suficiente para conduzir os homens a esse estado, esse conhecimento que, uma vez adquirido, não se perde jamais. A ascensão dialética garante um sentido ao exercício intelectual socrático, o de progressão até a virtude. Não há realmente um treinamento prévio, podemos dizer que ele tem somente como regra alcançar sempre o trajeto do “gnôthi seautón”. Entre uma etapa e outra, tudo é absolutamente imprevisível. Sócrates segue um argumento até onde este o conduz, não há nada em termos de repetição de um mesmo gesto ou de um ensaio prévio sobre que “maneira se deve dizer isto ou aquilo”; há somente um jogo incessante de perguntas e respostas. Se por um lado constatamos um intelectualismo extremo apresentado pelo filósofo, a faceta socrática, na qual os cínicos moldam sua *áskesis*, principalmente Diógenes de Sínope, aparece no relato de Alcibíades no Banquete, sobre feitos de Sócrates na Potideia, na batalha de Délion, e no seu alto nível de resistência à fadiga, à fome, aos efeitos do vinho, aos rigores do inverno. Como já dissemos anteriormente o exemplo mais forte de governo corporal acompanhado do governo das paixões está

⁵⁶¹ PLATÃO, *Primeiro Alcibíades* 134c.

⁵⁶² PLATÃO *Alcibíades* 135c.

⁵⁶³ Ação de pensar; pensamento; razão, prudência, inteligência divina.

nesse relato, e inclui a resistência socrática às investidas amorosas⁵⁶⁴ de Alcibíades. No livro II do corpus anedótico Laerciano, Sócrates é um homem que pratica a virtude⁵⁶⁵, ele é capaz de suportar as situações difíceis, situações ultrajantes e ofensivas. Um dos relatos encontrados em Diógenes Laercio revela um Sócrates, assim como Diógenes de Sínope, sofrendo agressões de seus interlocutores nas suas conversas indagadoras⁵⁶⁶. Contra os golpes e puxões de cabelo, o filósofo revidava com respostas irônicas. Outras características que aproximam Diógenes e Sócrates são bastante relevantes, como a túnica remendada, o desprezo pela adulação, o espírito desdenhoso e o olhar altivo⁵⁶⁷.

O cínico era despudorado, indecoroso, escandaloso e nenhuma dessas características se tornaram obstáculos essenciais para a virtude. O despudor corajoso em prol da verdade é outra similitude que acreditamos existir entre o Sócrates do *Górgias* e Diógenes. Em 494e, Sócrates - num momento mais veemente e indignado com o hedonismo de Cálicles - surpreende ao mais desavergonhado e *parresiasta* dos seus interlocutores. Em certas ocasiões, o teste da verdade exige a ultrapassagem do senso de vergonha.

Soc: E se ele tiver coceira apenas na cabeça, ou que pergunta devo ainda te endereçar? Vê, Cálicles, qual será a tua resposta, caso alguém te inquirir sobre todas as consequências, uma após a outra, do que dizes! E o ponto culminante desse gênero de coisas, a vida dos prostituídos, não é ela terrível, vergonhosa e infeliz? Ou ousarás dizer que eles são felizes, se possuírem copiosamente

⁵⁶⁴ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 219 c-d.

⁵⁶⁵ En français, on ne peut confondre entraînement à la vertu et pratique de la vertu. Dans un cas il s'agit de s'adonner à des exercices dont la répétition aura pour effet de permettre l'acquisition de la vertu, dans l'autre de poser des actes vertueux sans qu'intervienne nécessairement l'idée d'un entraînement. En Grec manifestement le verb *askein* recouvre les deux notions. [...]. » Em francês, não podemos confundir treinamento para a virtude e prática da virtude. Em um caso, trata-se de se engajar nos exercícios cuja repetição terá por efeito permitir a aquisição da virtude; no outro, de praticar os atos virtuosos sem que intervenha necessariamente a ideia de um treinamento. Em grego, claramente o verbo *askein* abrange as duas noções”. Goulet-Cazé, 2001, p. 111, nota 66.

⁵⁶⁶ “Frequentemente sua conversa nessas indagações tendia para a veemência, e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos Sócrates era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente. Incidentes desse tipo chegaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude o filósofo respondeu: — Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais? [...]”. Essas observações são de Demétrios. πολλάκις δὲ βιαίτερον ἐν ταῖς ζητήσεσι διαλεγόμενον κονδυλίζεσθαι καὶ παρατίλλεσθαι, τὸ πλέον τε γελάσθαι καταφρονοῦμενον· καὶ πάντα ταῦτα φέρειν ἀνεξικákως. ὁθεν καὶ λακτισθέντα, ἐπειδὴ ἡνέσχετο, τινὸς θαυμάσαντος, εἰπεῖν, “εἰ δέ με ὄνος ἐλάκτισε, δίκην ἂν αὐτῷ ἐλάγχανον;” καὶ ταῦτα μὲν ὁ Δημήτριος. D.L. II (21).

⁵⁶⁷ Cf. D.L. II (28).

aquilo de que carecem? Cal: Não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto, Sócrates?⁵⁶⁸

Além disso, um outro ponto congruente entre Sócrates e Diógenes é a resistência filosófica diante de um poder político abusivo (a atitude de Sócrates no episódio dos Trinta tiranos, a resistência à retórica adúladora que aparece tanto na *Apologia* quanto no *Górgias*). Essa é a conduta modelo seguida pelo cínico (tanto no encontro de Diógenes com Filipe da Macedônia quanto com o filho Alexandre, dois episódios citados nesta tese): a atitude filosófica diante do poder e a resistência individual do filósofo aos abusos de poder⁵⁶⁹. Entre aproximações e afastamentos, os pontos em comum (que julgamos encontrar) entre os dois filósofos são bastante contundentes, apesar da diferença na forma de atuação de Sócrates e Diógenes e certamente a diferença de interpretação do legado socrático feita por Platão e por Diógenes, como pudemos constatar. No próximo capítulo desta tese, veremos como o Sócrates platônico e a cosmopolítica do cínico se entrelaçam ao trabalho ético-político-filosófico de Michel Foucault.

⁵⁶⁸ {ΣΩ.} Πότερον εἰ τὴν κεφαλὴν μόνον κνησιῶ – ἢ ἔτι τί σε ἐρωτῶ; ὅρα, ὦ Καλλίκλεις, τί ἀποκρινῇ, εἴαν τις σε τὰ ἐχόμενα τούτοις ἐφεξῆς ἅπαντα ἐρωτᾷ. καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὃ τῶν κιναιδῶν βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις λέγειν εὐδαίμονας εἶναι, εἴαν ἀφθόνως ἔχωσιν ὧν δέονται; {ΚΑΛ.} Οὐκ αἰσχύνῃ εἰς τοιαῦτα ἄγων, ὦ Σώκратες, τοὺς λόγους; Sobre a vergonha no *Górgias* veja: TARNOLPOLSKY, C.H. *Prudes, perverts, tyrants: Plato's Górgias and the politics of shame*. EUA: Princeton University Press, 2010.

⁵⁶⁹ Cf. FOUCAULT, 2010, p. 198.

CAP. III – Foucault e a militância filosófica

3.1 Prólogo

No primeiro capítulo, mostrei que o modelo ético-político-crítico do Sócrates platônico, que julgo estar presente no *Górgias* e na *Apologia*, envolve um modo de vida baseado no *cuidado de si*, e uma arte política que vai de encontro aos abusos de poder dos valores, hábitos e costumes pleonéticos, tanto na vida pública quanto na vida privada. Ademais, exige que o governo dos outros seja indissociável do autogoverno. No segundo capítulo, defendi que, salvaguardadas as diferenças e afastamentos, o cínico, tal como compreendido por Foucault, herda, manifesta e radicaliza o *cuidado de si* e a arte política socrática (do *Górgias* e da *Apologia*), no que diz respeito às relações entre a política e a ética, através da ascese que pratica e do cosmopolitismo que propõe, clamando por um mundo “outro”, uma vida “outra”. Neste terceiro capítulo, buscarei mostrar que, além de nos propiciar entrelaçar a prática de politização do cínico com a do Sócrates da *Apologia* e do *Górgias*, a minha leitura permite perceber que, nas suas pesquisas sobre a relação entre a crítica e a governamentalidade⁵⁷⁰, Foucault também estará diretamente filiado a esse modelo ético-político-crítico do Sócrates. Julgo que esse entrelaçamento ocorre através da definição foucaultiana de crítica como atitude de “inservidão voluntária”, crítica esta capaz de motivar as “contracondutas” que agem de maneira a resistir aos abusos de poder de qualquer tipo de governança. À vista disso, para termos maior clareza acerca do percurso foucaultiano, farei ligeiros desvios em prol de duas importantes filiações do filósofo francês: Kant e Nietzsche.

3.2 Foucault e a modernidade

O estudo do cinismo e do papel que representou na Antiguidade, bem como o potencial crítico que ele ainda pode ter na nossa época, se conectaram às reflexões de Foucault sobre o advento da Modernidade. O retorno à antiguidade greco-romana corrobora a posição que Foucault apresentara como tarefa filosófica, que

⁵⁷⁰ “[...] O cuidado de si surge em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, problematizada desde 1978. A partir desse momento, indica-se que o cuidado ético de si é a condição do governo político dos outros, na leitura da tradição socrática, uma vez que ele proporciona uma revisitação inusitada da política”. CANDIOTTO, 2010, p.159.

consiste em “diagnosticar o presente”. O que Foucault definiu como questão da “atualidade, do presente, do agora, do hoje” implica a redefinição simultânea do objeto e da concepção de filosofia.

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao que ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade⁵⁷¹.”

Nessa mesma aula, de 5 de janeiro de 1983 (primeira hora), Foucault afirma que o que lhe permitiu redefinir o objeto e a concepção de filosofia, e compreender de uma determinada maneira, não “a noção de modernidade, mas a modernidade como questão⁵⁷²” foi a resposta kantiana à pergunta “O que é Esclarecimento”. É verdade que Foucault não nega que a questão da “modernidade”, na cultura europeia, já tinha aparecido pelo menos desde o século XVII ao início do XVIII: “A questão da modernidade tinha sido posta na cultura, digamos, clássica num eixo que eu diria longitudinal⁵⁷³”. Longitudinal quer dizer numa perspectiva de polaridade entre algo que seria antigo e algo moderno. A questão da modernidade era posta na forma de autoridade, de valorização ou de comparação dos valores.

Quer dizer, a questão da modernidade se colocava seja nos termos de uma autoridade a aceitar ou a rejeitar (que autoridade aceitar? que modelo seguir?, etc.), seja também sob a forma correlativa àquela aliás, de uma valorização comparada: os

⁵⁷¹ FOUCAULT, 2010, p. 14.

⁵⁷² FOUCAULT, 2010, p. 15. Ao dizer que Kant inaugurou a modernidade como *questão*, Foucault contrasta com a posição filosófica de Habermas. Habermas identifica em Hegel “o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade”. De acordo com Habermas, Hegel faz uma distinção entre o mundo antigo e o mundo moderno, distinguidos porque aí há uma abertura para o futuro. Nesse sentido, o mundo moderno gozará de uma “posição de destaque” frente à história, vista na sua totalidade, uma vez que ele representará o novo, gerado “a partir de si”, e porque, compreendido como “atualidade da época mais recente, tem de assumir, como uma renovação contínua, a cisão que esses novos tempos levaram a cabo com o passado”. HABERMAS, 1990, pp. 16-18. No ensaio *Com a flecha dirigida ao coração do presente. Sobre a preleção de Foucault a respeito do texto de Kant: ‘O que é o Esclarecimento?’*, Habermas, num misto de crítica e elogio a Foucault, diz o seguinte: “é instrutiva a contradição em que Foucault incorre quando coloca em oposição sua crítica do poder afetada pela atualidade com a analítica da verdade, de tal sorte que escapam daquela os critérios normativos que ela deveria tomar de empréstimo desta. Talvez seja a força dessa contradição que Foucault reconduziu, nesse último de seus textos, à esfera do discurso filosófico da modernidade, o qual ele quis, no entanto, explodir”. HABERMAS, 2015, p. 198.

⁵⁷³ FOUCAULT, 2010, p. 14.

antigos são superiores aos modernos? Estamos num período de decadência, etc.?⁵⁷⁴

De acordo com Foucault, o texto de Kant: *O que é o Esclarecimento?* opera a mudança desse eixo, ele é verticalizado e a tarefa consistirá em “colocar a questão da modernidade, não numa relação longitudinal com os antigos, mas no que poderíamos chamar de uma relação sagital, ou uma relação, vamos dizer, vertical, do discurso com sua própria atualidade”⁵⁷⁵. Para Foucault, a partir de Kant, “uma das grandes funções da filosofia dita moderna” torna-se aquela que busca se “interrogar sobre sua própria atualidade”⁵⁷⁶.

Foucault reconhece Kant como fundador de duas tradições: “a filosofia crítica” e a “do pensamento crítico”. Por um lado, a filosofia analítica anglo-saxônica pertence à “filosofia crítica”, que prioriza o questionamento a respeito das possibilidades do conhecimento verdadeiro e privilegia, em especial, a *Primeira Crítica* kantiana⁵⁷⁷. Kant foi a fonte de toda uma pesquisa sobre uma analítica da verdade, adotada pela filosofia anglo-saxônica⁵⁷⁸. De outro, a tradição que se formou em torno do “pensamento crítico” será aquela que fará a pergunta: “qual é o campo das nossas experiências atuais ou o campo atual das experiências possíveis”? À qual Foucault se filia “de certa maneira”, aquela que “de Hegel à escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc.”, está ligada a “uma ontologia da atualidade ou ontologia de nós mesmos”⁵⁷⁹.

Mas acredito que qualquer história ontológica de nós mesmos deve analisar três conjuntos de relações: nossa relação com a verdade, nossa relação com a obrigação, nossa relação conosco e com os outros. [...] para responder à pergunta: o que somos agora? Devemos considerar que somos seres que buscam a verdade, que aceitam ou recusam obrigações, leis, regulamentos, e que mantêm relações com eles próprios e com os outros. Meu objetivo não é responder à pergunta geral: o que é um ser pensante? Meu objetivo é responder à pergunta: como a história do nosso pensamento - quero dizer, nossa relação com a verdade, com as obrigações, com nós mesmos e com os outros - nos tornou

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁷⁵ FOUCAULT, 2010, p.15.

⁵⁷⁶ FOUCAULT, 2010, p.16.

⁵⁷⁷ FOUCAULT, 2010, p.22.

⁵⁷⁸ FOUCAULT, 2010, p.21.

⁵⁷⁹ FOUCAULT, 2010, p.22.

o que somos? Resumindo: como podemos analisar a forma como nos formamos ao longo da história do nosso pensamento?⁵⁸⁰

Nos limitaremos no presente capítulo a destacar os episódios fundamentais nos quais Kant é tomado pelo aspecto crítico a partir da visão foucaultiana (não é o caso aqui de retomar todas as inúmeras referências a Kant feitas por Foucault)⁵⁸¹. O Kant que estará em pauta não será aquele das suas grandes obras. O momento de abertura para a noção da *crítica* kantiana, em Foucault, está vinculado sobretudo a um pequeno artigo de jornal assinado por Kant, em torno da pergunta “o que é o Iluminismo?”⁵⁸². Em dezembro de 1783, Johan Friedrich Zöllner, um pastor protestante berlinense, publica um ensaio na revista alemã *Berlinische Monatsschrift*, no qual defende o matrimônio religioso em oposição ao casamento civil, e qualifica o Esclarecimento de “confusão que foi provocada nas cabeças e corações dos homens”⁵⁸³. Zöllner, um autor pouco conhecido, foi quem lançou em uma nota de rodapé, a questão provocadora: “O que é Esclarecimento?”⁵⁸⁴. A partir do questionamento de Zöllner, Moses Mendelssohn foi o primeiro responder à interrogação no mesmo periódico⁵⁸⁵. Contudo, é a resposta de Immanuel Kant que leva Foucault a formular uma questão importante: como podemos demarcar ou limitar conceitualmente algo como uma “atividade crítica do Ocidente”? Compreender essa questão implica em outro movimento elaborado por Foucault, desta vez, sem reposicionar Kant diante do problema da “representação” (central até o fim do século XVIII e objeto de análise em *As palavras e as coisas*). O “foco” será a crítica utilizada para anunciar o “Iluminismo”, que simboliza a abertura foucaultiana para a compreensão da tarefa da filosofia como “diagnóstico do presente”.

A partir do texto kantiano, o problema da modernidade para Foucault se coloca de uma forma diferente. Quando Kant fala sobre a história, não o faz como quem pergunta sobre as origens da história humana; não coloca uma questão de

⁵⁸⁰ FOUCAULT, 2015, p. 84.

⁵⁸¹ Há muitas delas no livro *As Palavras e as Coisas*.

⁵⁸² FOUCAULT, 2015, pp. 11-12.

⁵⁸³ KANT, 2011, p. 7.

⁵⁸⁴ “O que é Esclarecimento? Esta pergunta – que é quase tão importante quanto: o que é verdade – deveria, porém, ser respondida antes que começássemos a nos esclarecer! E, todavia, não a encontrei respondida em lugar algum”. Nota do tradutor: Objeção levantada pelo pastor Zöllner em uma nota de pé de página de seu ensaio na *Berlinischen Monatsschrift* na página 516. *Ibidem*, p. 7.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 15-22.

acabamento como realização ou como finalidade. Kant coloca uma questão sobre o presente ou atualidade, diferente de autores como Descartes ou Leibniz, que não se posicionaram no sentido de questionar: “O que é precisamente o presente ao qual pertencço?”; e segundo, não havia neles também a questão: qual o “elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros?”⁵⁸⁶.

Para Foucault, surgiram com Kant duas “modificações” fundamentais. Primeiro Kant uniu à significação da sua obra uma reflexão sobre o momento em que ele escreve. Verdadeiramente, a primeira empreitada filosófica nesse sentido foi: refletir sobre seu tempo. Em segundo lugar, Kant o fará de uma maneira em que a *Aufklärung* será um movimento de “saída” de um estado de menoridade para um estado da “diferença”, inaugurando toda uma nova relação entre autoridade, o uso da racionalidade e vontade. Esclarecimento se caracteriza, escreve Kant, pela “saída do ser humano da sua menoridade”, menoridade como sendo a “incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outrem”⁵⁸⁷. É na falta de resolução e coragem que reside a menoridade. “Sapere aude⁵⁸⁸! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento! – este é, portanto, o lema do Esclarecimento⁵⁸⁹”. Coragem a ser contraposta à “preguiça” e à “covardia”.

É tão cômodo ser menor. Se tiver um livro que possua entendimento por mim, um assistente espiritual, que possua consciência por mim, um médico que me avalie a dieta, e assim por diante, então não precisarei eu mesmo me esforçar. Não me é necessário pensar, se posso apenas pagar; outros, prontamente, se encarregarão da aborrecedora tarefa por mim⁵⁹⁰.

Kant não deixa de dar relevância às dificuldades de se sair desse estado de menoridade, esse estado que em muitos casos já é “quase natural” devido à existência de “preceitos ou fórmulas” que são como verdadeiros “grilhões”. Sair desse estado de preguiça e ter a coragem para realizar tal deslocamento é sempre algo lento, difícil e tarefa para poucos. Foucault destaca que a menoridade não é uma impotência natural humana, nem uma espécie de “infância da humanidade”.

⁵⁸⁶ FOUCAULT, 2010, p. 13.

⁵⁸⁷ KANT, 2011, p. 7

⁵⁸⁸ “Ouse Saber!”

⁵⁸⁹ KANT, 2011, p. 24.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 24.

Kant diz, no início do segundo parágrafo, que na verdade esse estado de menoridade em que o homem se encontra não é em absoluto uma impotência natural, na medida em que os homens são, na verdade, perfeitamente capazes de se guiar por si sós. São perfeitamente capazes, e é simplesmente uma coisa - que vai ser preciso determinar: um defeito, uma falta, ou uma vontade, ou certa forma de vontade - que faz que eles não sejam capazes. Logo, não confundamos esse estado de menoridade com que certos filósofos podiam designar como o estado de infância natural de uma humanidade que ainda não adquiriu os meios e as possibilidades da sua autonomia⁵⁹¹

Igualmente, não é uma questão jurídico-política, como estar privado do exercício de seus direitos devido às circunstâncias, por renunciar voluntariamente aos seus direitos, ou por coação violenta. Não é também uma questão de autoridade, seja advinda do “livro”, do diretor espiritual ou do médico⁵⁹².

Primeiro que a menoridade de que a *Alfklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos da nossa razão ou que poderíamos fazer, e a direção (a *Leitung*) dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade. Segundo, é a superimposição da direção dos outros ao uso que poderíamos fazer do nosso próprio Verstand (entendimento) ou Gewissen (consciência moral), etc., se deve a quê? Não se deve à violência de uma autoridade, deve-se simplesmente a nós mesmos, há uma certa relação com nós mesmos. E nessa relação com nós mesmos, ele caracteriza com palavras que são emprestadas do registro da moral. Ele diz "preguiça", "covardia" (Faulheit, Feigheit). Eu creio que com isso - seria bom voltar um pouco mais a esse ponto - não são defeitos morais que ele visa, mas na verdade uma espécie de déficit na relação de autonomia consigo mesmo. A preguiça e a covardia são aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral⁵⁹³.

Além do mais, vale ressaltar que a condição de maioridade não emerge repentinamente, porque o esclarecimento de um povo só pode ser alcançado lentamente⁵⁹⁴, instalando um processo ou estado permanente de liberdade.

⁵⁹¹ FOUCAULT, 2010, p. 28. Cf. KANT, 2011, p. 24.

⁵⁹² FOUCAULT, 2011, p. 29

⁵⁹³ FOUCAULT, 2010, p. 32.

⁵⁹⁴ KANT, 2011, p. 26,

Liberdade para “fazer um *uso público* de sua razão por toda parte”⁵⁹⁵. E que esta liberdade seja o meio pelo qual haja a redistribuição das relações entre o governo de si e o governo dos outros⁵⁹⁶, utilizando-se da própria razão como guia.

Podemos fazer o uso “privado” da nossa razão, quando somos funcionários de uma empresa, como professores de uma instituição, como sacerdotes, etc., onde se exige obediência a regras e normas e não se é “livre”. Pode-se exercer a liberdade ao usarmos a razão publicamente, pois essa razão goza de uma “liberdade ilimitada”, quer dizer, pondo-se a escrever de forma pessoal ao “público leitor” acerca dos frutos do seu estudo e reflexão. Essa condição é importantíssima⁵⁹⁷. Daí tal questão ser levada ao âmbito político, podendo tal condição ser assegurada através do “contrato do despotismo racional com a livre razão”, quer dizer, um governo que também se integre aos princípios da razão universal⁵⁹⁸. Segundo a interpretação de Foucault, pode-se perceber do mesmo modo que a distinção entre os usos público e privado da razão, em Kant, consiste em operar entre eles uma espécie de “superposição”⁵⁹⁹. A racionalidade deve primar para que se faça um uso livre e público, ao mesmo tempo que não haja uma obediência cega e irrefletida.

A obediência não deve ser acompanhada por uma ausência de reflexão, ainda que a palavra de *ordem* – pronunciada, para retomar os exemplos do texto, pelo auditor tributário, pelo oficial e pelo padre (a Administração Pública, o Exército e a Igreja: os três grandes pontos focais da obediência cega no Ocidente) seja sempre: obedeçam sem refletir. Portanto, o Iluminismo é, antes de mais, a recusa de uma obediência estúpida. Kant também não diz: reflitam e, em breve, saberão obedecer. Propõe a manutenção da obediência, mas acompanhada por uma vigilância crítica. As condições para esse acompanhamento são definidas pela distinção entre o uso privado e uso público da razão⁶⁰⁰.

Michel Foucault conclui que a saída da menoridade termina não sendo muito clara em Kant. Foucault percebe a ambiguidade presente em toda essa empreitada “iluminista”, a saber, “no jogo entre obediência e uso privado, universalidade e uso público.”⁶⁰¹. Essas ponderações feitas por Foucault buscaram realçar as lacunas e o

⁵⁹⁵ KANT, 2011, p. 26

⁵⁹⁶ FOUCAULT, 2010, p. 32

⁵⁹⁷ KANT, 2011, pp. 32-33.

⁵⁹⁸ FOUCAULT, 2001b, pp. 1385-1386.

⁵⁹⁹ FOUCAULT, 2001b, p.1385

⁶⁰⁰ GROS, 2019, p. 148.

⁶⁰¹ FOUCAULT, 2010, pp. 36-37

horizonte aberto a partir de Kant. Nesse horizonte, cabe destacar novamente que é com Kant que se constitui a ideia segundo a qual o papel geral da filosofia é buscar fazer um “diagnóstico” do tempo presente. A questão do diagnóstico ressoa na compreensão foucaultiana de que “sair da menoridade e exercer a atividade crítica são, creio, duas operações vinculadas⁶⁰²”. Foucault, ao abordar o Iluminismo, deixa de lado a peculiaridade do período histórico em causa. *Aufklärung* se torna tanto um “acontecimento singular inaugurando a modernidade europeia quanto um processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão”.

A *Aufklärung*, no sentido amplo do termo (ao qual se refere Kant) é um período sem data fixa, com múltiplos verbetes, que pode ser definido igualmente bem pela formação do capitalismo, a constituição do mundo burguês, o cenário em lugar dos sistemas estatais, fundamento da ciência moderna com todos os seus correlatos técnicos, organização de um vis-à-vis entre a arte de ser governado e a de não ser governado⁶⁰³.

Kant é deveras importante na medida em que Michel Foucault está diante da pergunta acerca do seu momento histórico, em que está atento à melhor forma de pensar, sentir e agir⁶⁰⁴. Na entrevista *Qui êtes vous professeur Foucault*⁶⁰⁵, o “diagnóstico” foi conceituado como “dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos” para “no fundo, apresentar uma crítica de nosso tempo, fundada sobre análises retrospectivas”⁶⁰⁶.

Foucault desenvolveu as análises que deveriam “fazer aparecer o inconsciente cultural” aí presente⁶⁰⁷, dentro das práticas dos sistemas de exclusão dos quais fazemos parte, que para ele nossa sociedade “buscou menos exilar, primeiro, ou assassinar, torturar e purificar, como segunda característica maior, do que excluir”⁶⁰⁸. Daí ter necessidade de “pôr em jogo, exhibir, transformar e reverter os sistemas que nos ordenam passivamente”, tarefa que buscou empreender nos seus estudos críticos⁶⁰⁹.

⁶⁰² FOCAULT, 2010, p. 31.

⁶⁰³ Cf. FOUCAULT, 2015, p. 49.

⁶⁰⁴ “Foucault entende a Modernidade como uma atitude, como um *éthos* no sentido grego do termo; ou seja, como uma escolha voluntária de uma maneira de pensar e de sentir, de agir e conduzir-se, como marca de pertencimento e como tarefa” (FOUCAULT, 1994c, p. 568). CASTRO, 2009, p. 154.

⁶⁰⁵ FOUCAULT, 1994a, p. 606.

⁶⁰⁶ FOUCAULT, 2001a, p. 1051.

⁶⁰⁷ FOUCAULT, 2001a, p. 1057.

⁶⁰⁸ FOUCAULT, 2001a, p. 1071.

⁶⁰⁹ FOUCAULT, 2001a, p. 1061.

Digamos que a característica principal do diagnóstico é “determinar diferenças”. Dito desse modo, os estudos de Foucault sempre se detiveram na tentativa de “resolver uma demanda imediata”, por exemplo, quando a categoria de “doença mental” começa a surgir, ou os sistemas penais, etc.⁶¹⁰. Pensando assim, Foucault nunca almejou erigir um discurso verdadeiro sobre o que quer que fosse; nas palavras do autor: “meu verdadeiro problema, no fundo, é forjar instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos”⁶¹¹.

3.3 Crítica e Governamentalidade⁶¹²

Em *Qu'est-ce que la critique?*⁶¹³ o tema da governamentalidade aparece atrelado ao papel a ser feito pelo empreendimento crítico. A utilização dessa noção ganhou larga utilização, pois com ela foi possível estender o tema da governamentalidade em diferentes momentos na obra foucaultiana. Em *Le souci de la vérité*⁶¹⁴ Foucault disse que, ao estudar a loucura, “tratava-se em suma de saber como se ‘governava’ os loucos”. Na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*⁶¹⁵ essa noção permitiu “fazer valer a liberdade do sujeito e a relação aos outros, ou seja, o que constitui a matéria mesma da ética”. Em *Le sujet*

⁶¹⁰ FOUCAULT, 1994b, p. 377.

⁶¹¹ FOUCAULT, 1994b, p. 414.

⁶¹² Foucault utiliza o termo “governamentalidade” para referir-se ao objeto de estudo das maneiras de governar. Encontramos, em consonância com os eixos da noção de governo, duas ideias de governamentalidade. Em primeiro lugar, o domínio definido por: 1) o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma de exercício do poder que tem, por objetivo principal, a população; por forma central, a economia política; e, por instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. 2) A tendência, a linha de força que, por um lado, no Ocidente, conduziu a premência desse tipo de poder que é o governo sobre todos os outros: a soberania, a disciplina, e, por outro, permitiu o desenvolvimento de toda uma série de saberes. 3) O processo, ou melhor, o resultado do processo pelo qual o estado de justiça da Idade Média converteu-se, durante séculos XV e XVI, no Estado administrativo e finalmente no Estado *governamentalizado* (FOUCAULT, 1994b, p. 655). O estudo das formas de governamentalidade implica, então, a análise de formas de racionalidade de procedimentos técnicos, de forma de instrumentalização. Trata-se, nesse caso, do que se poderia chamar de ‘governamentalidade política’. Em segundo lugar, Foucault chama ‘governamentalidade’ [...] ao encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si’ (FOUCAULT, 1994c, p. 785). Nesse sentido, o estudo da governamentalidade não pode deixar de lado a relação do sujeito consigo mesmo (FOUCAULT, 2001, p. 241). O estatuto das relações entre o governo dos outros e o governo de si, no marco da governamentalidade, permite, por outro lado, a articulação das estratégias de resistência. CASTRO, 2009, pp.190-191.

⁶¹³ FOUCAULT, 2015, pp. 16-21.

⁶¹⁴ FOUCAULT, 1994c, p. 670.

⁶¹⁵ FOUCAULT, 1994c, p. 729.

*et le pouvoir*⁶¹⁶ encontramos uma espécie de síntese, onde a governamentalidade deve se referir, sobretudo, à “maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes”.

A governamentalidade vai se relacionar a uma história da crítica, na medida em que Foucault afirma que existe algo além de um valor de utilidade reivindicado pela crítica, que é sustentada por uma espécie “de imperativo mais geral - ainda mais geral do que o de excluir erros. Existe algo semelhante à virtude na crítica”⁶¹⁷. Foucault estabelece que a *atitude crítica*, numa espécie de caracterização geral, é a arte de não ser “totalmente governado”⁶¹⁸. Foucault argumenta que se a governamentalização é o movimento pelo qual foi gerada uma prática social de subjugar indivíduos por mecanismos de poder⁶¹⁹ que são ditos verdadeiros, então a *atitude crítica* é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seu discurso de verdade; a essa atitude podemos qualificar de *inservidão* voluntária, de *indocilidade* refletida. A “inservitude voluntária” – aquilo que caracterizará a crítica doravante – esteve atrelada a três elementos decisivos⁶²⁰: contra as imposições do poder eclesiástico; como recusa em aceitar leis injustas; e, finalmente, contra aceitar como verdade “o que uma autoridade disse que é a verdade”, ou seja, como crítica. Sintetizando esses três momentos, vê-se a existência de uma tríplice correspondência: “a Bíblia, o

⁶¹⁶ FOUCAULT, 1994c, p. 237.

⁶¹⁷ FOUCAULT, 2015, p. 34.

⁶¹⁸ Cf. FOUCAULT, 2015, p. 37.

⁶¹⁹ “A pergunta de Foucault não é o que é o poder, mas como ele funciona. Desde as extremidades, desde um ponto de vista positivo e reticular sobre o poder, haverá que se perguntar: a) que sistema de diferenciação permite que uns atuem sobre os outros (diferenças jurídicas, tradicionais, econômicas, competências cognitivas, etc); b) que objetivos se perseguem (manter um privilégio, acumular riquezas, exercer uma profissão); c) que modalidades instrumentais se utilizam (as palavras, o dinheiro, vigilância, os registros); d) que formas de institucionalização estão implicadas (os costumes, as estruturas jurídicas, regulamentos, hierarquias, a burocracia); que tipo de racionalidade está em jogo (tecnológica, econômica) (FOUCAULT, 1994c, pp. 239-240). Cada uma dessas instâncias quer descrever e analisar ‘modos de ação que não atuam direta e imediatamente sobre os outros, mas sobre suas ações (FOUCAULT, 1994c, p. 236). O poder consiste, em termos gerais, em conduzir condutas e dispor de sua probabilidade, induzindo-as, afastando-as, facilitando-as, dificultando-as, limitando-as, impedindo-as. [...] “o poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários ou do compromisso de um frente ao outro do que da ordem do ‘governo’ [...] O modo de relação próprio do poder não há de ser buscado, então do lado da violência da luta nem do lado do contrato ou do nexo voluntário (que, no máximo, só podem ser instrumentos), mas do lado deste modo de ação singular, nem guerreiro nem jurídico, que é o governo”. (FOUCAULT, 1994c, 237). CASTRO, 2009, p. 326.

⁶²⁰ FOUCAULT, 2015, pp. 37-39.

direito, *a ciência*; a escritura, a natureza, a relação consigo mesmo; o magistério, a lei, *a autoridade do dogmatismo*”.⁶²¹

Governar⁶²² é uma arte⁶²³, uma arte correlativa a táticas e técnicas, que pode se dar direta ou indiretamente, sem que seja necessariamente percebida⁶²⁴. Contudo, governar não significa rebaixar o indivíduo a um patamar de submissão absoluta. É verdade que se pode lançar mão de técnicas e táticas que venham a escalonar cada indivíduo segundo um sistema diferencial complexo (jurídico, econômico, linguístico, cultural, etc.). Mas Foucault também conjectura que nesse processo há sujeitos livres inseridos em cada sistema e em cada disputa, sujeitos cujas ações, comportamentos, decisões não estão fixadas de uma vez por todas. Para Foucault é esta inclusive a condição para que se possa entender as práticas dos indivíduos como ações sobre outras ações.

Na governamentalidade, o ato de conduzir os outros não exige a atitude de passividade ou a anulação da liberdade daquele que é conduzido. O outro da condução deverá sempre ser considerado um sujeito de ações, o que implica a possibilidade de “contracondutas”; estas constituem um dos domínios da governamentalidade que é a do governo de si mesmo, do direito dos governados de limitar os excessos dos diversos modelos de governança, de ordem doméstica, política, pedagógica, espiritual, médica⁶²⁵.

Se quisermos uma aproximação conceitual, por mais geral que seja, ainda em *Le sujet et le pouvoir*, Foucault afirma que a liberdade é “intransitiva”⁶²⁶. Em função disso não é viável esperar que algum tipo de libertação venha através das

⁶²¹ FOUCAULT, 2015, p. 39.

⁶²² “Governar consiste em conduzir condutas. Foucault quer manter sua noção de governo a mais ampla possível. Mas, no segundo sentido, é também da ordem do governo a relação que se pode estabelecer consigo mesmo na medida em que, por exemplo, se trata de dominar os prazeres e os desejos (FOUCAULT, 1984, p. 95). Foucault interessa-se particularmente pela relação entre as formas de governo de si e as formas de governo dos outros. Os modos de objetivação-subjetivação situam-se no entrecruzamento desses dois eixos. Isso vale, sobretudo, para seus trabalhos sobre a ética antiga e sobre o poder pastoral.” CASTRO, 2009, p. 190.

⁶²³ “A análise da governamentalidade abarca, então, em um sentido muito amplo, o exame do que Foucault denomina as artes de governar. Essas artes incluem, em sua máxima extensão, o estudo do governo de si (ética), o governo dos outros (as formas políticas da governamentalidade) e as relações entre o governo de si e o governo dos outros. Nesse campo, estariam incluídos: o cuidado de si, as diferentes formas de ascese (antiga, cristã), o poder pastoral (a confissão, a direção espiritual), as disciplinas, a biopolítica, a polícia, a razão de Estado, o liberalismo”. CASTRO, 2009, p. 191.

⁶²⁴ FOUCAULT, 1994b, p. 652

⁶²⁵ CANDIOTTO, 2010, p. 161.

⁶²⁶ FOUCAULT, 1994c, p. 239

diversas instituições existentes ou das leis. “A liberdade é uma prática”⁶²⁷. Não se pode delegar que alguém caminhe por nós, nem demandar que um outro assuma o componente de liberdade peculiar a cada um, intrínseco e indelegável. A liberdade é um exercício constante, mesmo porque a desconfiança foucaultiana dos fins propósitos anunciados pelas instâncias institucionais e jurídicas se fez valer: “esse conjunto de procedimentos, de técnicas, de métodos que garantem a condução dos homens uns pelos outros [me] parece, hoje em dia, em crise, tanto no mundo ocidental quanto no mundo socialista”⁶²⁸. Em seguida ele diz⁶²⁹: “nós estamos talvez no início de uma grande crise de reavaliação do problema do governo”⁶³⁰.

A contraposição à governamentalidade existe a possibilidade de a crítica exercer, como escrevemos anteriormente (uma vez que esta possui como virtude “não se deixar governar totalmente”), a *inservidão voluntária* ou a *arte da indocilidade refletida*. Em síntese, nas palavras de Michel Foucault, a crítica aparece de forma especial nesta passagem: “uma crítica não consiste em dizer que as coisas não são bem como elas são. Ela consiste em ver sobre quais tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceita”⁶³¹. Portanto, podemos entender que as “evidências”, nas quais transitamos a partir das nossas crenças, das atitudes mais comuns e rotineiras, devam sempre estar sob uma “atenção crítica”, de antemão. Observemos que essa “atenção crítica” possui uma ressonância direta com a atitude socrática apresentada no diálogo *Górgias*, que busca denunciar a manipulação, o agrado, o gosto desmedido pelas honrarias, prazer, dinheiro e posses que fazem parte da prática política, tão bem estabelecida e normalizada em Atenas. Em consonância com a definição de *inservidão voluntária* ou *arte da indocilidade*

⁶²⁷ FOUCAULT, 1994c, p. 275

⁶²⁸ FOUCAULT, 1994c, p. 93

⁶²⁹ FOUCAULT, 1994c, p. 94.

⁶³⁰ “Quanto à noção foucaultiana de governo, ela tem, para expressá-lo de alguma maneira, dois eixos: o governo como relação entre sujeitos e o governo como relação consigo mesmo. No primeiro sentido, ‘ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis. Ele trabalha sobre um campo de possibilidades onde vem inscrever-se o comportamento dos sujeitos que atuam: incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, estende ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, obriga ou impede absolutamente. Mas ele é sempre uma maneira de atuar sobre um ou vários sujeitos atuantes, e isso na medida em que atuam ou são suscetíveis de atuar. Uma ação entre ações’ (FOUCAULT, 1994c, p. 237). Trata-se, em definitivo, de uma conduta que tem por objeto a conduta de outros indivíduos de um grupo”. [...] No segundo sentido, é também da ordem do governo a relação que se pode estabelecer consigo mesmo na medida em que, por exemplo, se trata de dominar os prazeres, os desejos (FOUCAULT II, 1984, p.95). CASTRO, 2009, p. 190.

⁶³¹ FOUCAULT, 1994c, p. 180

refletida, de Foucault, enxergamos o episódio em que Sócrates desobedece às ordens dos tiranos contrariando o julgamento coletivo dos comandantes, enfrentando o risco de morte, a fúria do povo e a vontade de alguns políticos⁶³².

3.4 A Dissidência

Dissemos anteriormente que Foucault detecta uma ambiguidade importante no texto de Kant quanto ao uso da razão, “o jogo entre obediência e uso privado, universalidade e uso público.”⁶³³. Conforme Candiottto nos mostra, a *Aufklärung*, que foi definida por Kant como a saída da menoridade, apresentou uma espécie de insuficiência da atitude crítica (da qual Foucault buscou uma saída), pois “se de um lado ela exige a reversão da dependência a um tutor qualquer pela coragem de pensar por si mesmo, por outro, essa subjetivação autônoma ocorre ao custo da obediência política⁶³⁴”. F. Gros chama a atenção para o fato de que inicialmente o texto trata de uma incitação generalizada à crítica e à coragem de questionar os saberes instituídos, as opiniões e as evidências recebidas. Entretanto, ao distinguir o uso da razão de modos diferentes, Kant impõe duas restrições: “primeiramente, uma desconexão entre a crítica teórica e a desobediência prática; em seguida, um acantonamento da expressão crítica em canais restritos⁶³⁵”. No curso *O governo de si e dos outros I*, além do texto sobre as Luzes de 1783, Foucault analisa o texto kantiano sobre a Revolução Francesa⁶³⁶ e expõe o seguinte problema:

Pouco importa que a revolução de um povo cheio de espírito, que vimos se efetuar em nossos dias [é da Revolução Francesa que se trata, portanto; M.F.], tenha êxito ou fracasse, pouco importa que ela acumule miséria e atrocidades”, e que ela as acumule a ponto de, diz ele, “um homem sensato que a refizesse com a esperança de levá-la a bom termo nunca se resolver, porém a tentar essa experiência a tal preço”⁶³⁷. [...]

⁶³² PLATÃO, *Apologia* 32d.

⁶³³ FOUCAULT, 2010, pp. 36-37.

⁶³⁴ “Significa que se Kant se inscreve, antes, com sua *Aufklärung*, numa tradição da atitude crítica, é sob a condição de submeter a postura da não governamentalidade (coloquemos a recusa a obedecer) à exigência transcendental. De tal modo que a questão ‘como não ser governado desta maneira?’ Encontra-se inteiramente absorvida pelo esclarecimento da interrogação ‘que posso conhecer?’” GROS, 2011, p. 162). “O problema maior, portanto, será que ‘o *obedeça* estará fundado na própria autonomia. FOUCAULT, *Apud* CANDIOTTO, 2013, p. 227.

⁶³⁵ GROS, 2019, p. 149.

⁶³⁶ FOUCAULT, 2010, pp. 16-20.

⁶³⁷ FOUCAULT, 2010, p. 18.

De acordo com o que nos diz CandiOTTO, Kant não deslegitimou nem a disposição moral que antecedeu a Revolução Francesa nem o que ocorreu depois. “Kant enfocava essa disposição moral como sinal do caminho para o progresso, materializado por um Estado regido por uma boa constituição”⁶³⁸. Analisando a política moderna do século XIX, Foucault constata que ela ainda retém para si a possibilidade de um acontecimento revolucionário espelhado na Revolução Francesa. Contudo, no século XX, com o advento do Totalitarismo, a Europa ocidental identifica esse retorno da Revolução na figura do Stalinismo de Partido, que a transformou em algo “inacessível ou terrível”⁶³⁹. Ao pensar a política moderna, Foucault afasta-se das referências à Revolução⁶⁴⁰, sobretudo quando esta passou a ser interpretada pelos parâmetros stalinistas⁶⁴¹. Foucault buscou então uma contrapartida: “ele indica que o ponto de partida da política é constituído pelas resistências à governamentalidade observáveis na atitude crítica, nas contracondutas e nas insurreições”⁶⁴². Essa atitude ressalta a perspectiva daqueles que são governados, especialmente quando buscam o “desprendimento das obediências consentidas e do silenciamento frente às ações governamentais intoleráveis”⁶⁴³.

Nesse sentido, a política tem como nova referência os processos de subjetivação a partir dos quais buscamos nos tornar completamente outros em um mundo inteiramente outro. A essas experiências políticas de dessubjetivação e transformação de nós mesmos, detectáveis principalmente nos movimentos de contracondutas, Foucault deduz uma espiritualidade política, irreduzível às avaliações das lutas em termos de êxito ou fracasso⁶⁴⁴.

Foucault enfatizou que a Revolução seria a substituta do papel que Deus representou no cristianismo, principalmente dos primeiros séculos. Ele identificou que existe entre esses dois movimentos uma similaridade de interpretações acerca

⁶³⁸ CANDIOTTO, 2013, p. 234.

⁶³⁹ FOUCAULT, 1994b, p. 85.

⁶⁴⁰ “Para Foucault, o conceito de revolução é consequência de uma concepção do poder em termos de totalidade e isso foi a causa, em grande parte, da ineficácia de certas formas de oposição ao poder. Por isso, a partir do conceito de governo, Foucault opõe as lutas e a resistência como práticas de liberdade à luta contra o poder na forma de revolução ou liberação”. CASTRO, 2009, p. 326.

⁶⁴¹ CANDIOTTO, 2013, p. 223.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 223.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 223.

⁶⁴⁴ CANDIOTTO, 2013, p. 224.

do tempo presente, pois ambos veem o presente de maneira teleológica, assentada num retorno ou promessa⁶⁴⁵.

Porque a relação da Revolução com o presente envolve sempre uma cadeia de razões de ordem teleológica é que Foucault privilegia outra perspectiva. Trata-se do que ele nomeará em 1978 de atitude crítica, na conferência *Qu'est-ce que la critique?*. Essa expressão, além de propiciar outro olhar sobre o presente, também permite vislumbrar outra possibilidade de pensar a política⁶⁴⁶.

Foucault considera que a *atitude crítica*, numa espécie de caracterização geral, é a arte de não ser “totalmente” governado ou, podemos dizer “a arte de não sermos governados de “determinada maneira”⁶⁴⁷. Assim sendo, “diante da constatação de que no presente sempre estamos diante de dispositivos de governamentalização da vida, a resistência a esse dispositivo governamental envolve colocá-lo em crise”⁶⁴⁸. Foucault estabelece a diferença entre pensar o presente pela diretriz da Revolução, e pensar a partir do diagnóstico estratégico da atitude crítica. Desse modo, trata de ver o presente fora da cadeia linear da Revolução e da promessa de retorno, e valorizá-lo “a partir do esforço permanente de ‘saída’ de um estado atual no qual somos governados, destituídos de qualquer teleologia ou ideia de progresso”. Diferente da relação Revolução-presente, considerada uma variante do pensamento teleológico, que nos arremessa rumo a uma finalidade da história e que reside no que nos impossibilitaria de saber o que é o presente, Foucault propõe diagnosticarmos o presente pela estratégia da atitude crítica⁶⁴⁹.

Em contrapartida, o par formado pela atitude crítica-presente conduz à verticalidade de nós mesmos, àquilo que mais tarde Foucault designará como um “*éthos filosófico*, uma crítica *permanente* de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 1994c, p. 564-578), sem qualquer finalismo. Foucault vê na verticalidade da atitude crítica um modo diferente de se situar no presente, se comparado à perspectiva derivada da Revolução⁶⁵⁰.

⁶⁴⁵ CANDIOTTO, 2013, p. 226

⁶⁴⁶ CANDIOTTO, 2013, p. 226.

⁶⁴⁷ Cf. FOUCAULT, 2015, p. 37.

⁶⁴⁸ CANDIOTTO, 2013, p. 226

⁶⁴⁹ Veja SAKAMOTO, T. *Les compréhensions foucauldienne de la Révolution française*. Lumières, n.8, 2006, p. 205. *Apud* CANDIOTTO, 2013, p. 227.

⁶⁵⁰ CANDIOTTO, 2013, p. 227.

Por conseguinte, a crítica como atitude de saída de um presente em que somos levados à obediência contumaz “envolve a postura de resistência permanente a determinadas formas de governamentalidade”⁶⁵¹. Além da atitude crítica diante da governamentalização, Foucault também entendia que a política deveria ser compreendida a partir de contracondutas. Candiottto assegura que as contracondutas são desdobramentos das problematizações de Foucault desde 1970, quando ele investigava as resistências microfísicas⁶⁵². Esse gesto de colocar-se na vertical de si mesmo, como forma de saída de uma governamentalização opressora, forma um nicho de resistência identificável, seja na forma do levante de um grupo, da sublevação dos movimentos sociais, da insurreição dos grupos minoritários ou de uma única pessoa.

Situar-se no horizonte das contracondutas significa considerar como irreduzível e sempre legítimo qualquer movimento pelo qual um homem, um grupo, uma minoria ou, inclusive, um povo inteiro se nega à obediência a um governo injusto e, em razão disso, arrisca sua própria vida⁶⁵³.

Foucault também nos mostra que esses enfrentamentos aos dispositivos de governamentalidade, ao mesmo tempo que pertencem à história, lhe escapam. “Os enfrentamentos e sublevações dão margem a uma experiência de desgarramento que interrompe o fio da história”⁶⁵⁴. Eles estão na história, por um lado, no sentido de que levam as pessoas a pensar sobre o seu presente, contudo rompem com o progresso linear histórico.

Permanecer na ideia de revolução significaria continuar a integrar as insurreições e revoltas de conduta no interior de uma história racional, introduzindo-as e assimilando-as ao tempo linear e descaracterizando, assim, sua raridade de acontecimento. Mas, de outro lado, esse desgarramento pode ser pensado como um ponto de ancoragem inassimilável às avaliações históricas, como algo que funda todas as liberdades, todos os direitos, a possibilidade permanente em toda a sociedade de se proteger

⁶⁵¹ CANDIOTTO, 2013, p. 227.

⁶⁵² “As contracondutas não se equiparam à atitude crítica. Enquanto esta última demanda sempre uma ‘arte’, uma reflexão sobre o que acontece no presente, as contracondutas podem ser reflexivas ou irreflexivas. Nesse último caso, a simulação das pacientes de Charcot, retratadas no curso *Il pouvoir psychiatrique*, poderia ser um exemplo de contraconduta ao dispositivo”. CANDIOTTO, 2013, p. 228.

⁶⁵³ CANDIOTTO, 2013, p. 232.

⁶⁵⁴ FOUCAULT, 1994b, p. 791

contra o perigo que representa sempre o poder de um homem sobre outro⁶⁵⁵.

É altamente necessário resistir ou insurgir-se diante do intolerável. Esses movimentos são formas de organização que agenciam lugares de resistência. “Essas modalidades de contracondutas impõem limites à condução da vida e da individualidade de parte dos governantes, sempre que ela envolve abuso de poder, opressão de um povo, utilização de meios questionáveis e de justificativas escusas”⁶⁵⁶.

há a tentativa sempre recorrente de saída de uma governamentalização presente a partir da qual homens e mulheres se colocam na vertical de si mesmos. Os gestos e as atitudes que acompanham essas insurreições escapam às identificações próprias das oposições partidárias; eles se subtraem aos grandes ideais políticos e aos belos programas de governo. Trata-se de artes de inservidão voluntária que não foram repertoriadas por intelectuais e estimuladas exclusiva ou majoritariamente pelos agentes midiáticos de massa; antes essa arte diz respeito a uma maneira específica de agir em seu entorno político e social na condição de governado⁶⁵⁷.

Foucault, em 1977, designa o *direito dos governados* como a luta pelo direito “a viver, ser livre, a não ser perseguido”⁶⁵⁸. CandiOTTO sustenta que o gesto vertical de saída do presente é o que está por detrás do que Foucault chama de direito dos governados. Esse, por sua vez, é percebido como desdobramento da questão: como não se deixar governar por um dispositivo político qualquer?⁶⁵⁹. Aqueles que se levantam e agem em legítima defesa contra os abusos dos governantes são chamados dissidentes. “O personagem mais expressivo do exercício desse direito é provavelmente o do dissidente em relação à experiência histórica do poder totalitário”⁶⁶⁰.

Nesse contexto de enfrentamento ao governo totalitário, a dissidência não se situava necessária e exclusivamente no plano “político” da oposição ao governo da situação. O dissidente não

⁶⁵⁵ CANDIOTTO, 2013, p. 229.

⁶⁵⁶ CANDIOTTO, 2013, p. 228

⁶⁵⁷ CANDIOTTO, 2013, p. 234.

⁶⁵⁸ FOUCAULT, 1994b, p. 364

⁶⁵⁹ CANDIOTTO, 2013, p. 235.

⁶⁶⁰ MONOD, *apud* CANDIOTTO, 2013, p. 235.

pretende ser o “futuro governante”, antes, é aquele que expressa um “desacordo global” em referência ao sistema no qual vive, com os meios que estão à sua disposição, e que, em razão disso, é perseguido. Deixa de ser fundamental o direito a exercer o poder político no interior de um partido ou de ser o porta-voz de uma vanguarda revolucionária; torna-se central a reivindicação do direito a viver, a defender-se contra o poder excessivo daqueles que governam. O direito dos governados se exercita na denúncia de decisões políticas e situações sociais intoleráveis no interior do próprio jogo político. Trata-se da legitimidade para denunciar qualquer tipo de abuso, para resistir a qualquer política⁶⁶¹.

Diante do direito à insurgência de todos nós, Foucault propõe uma cidadania internacional comprometida contra os excessos do poder, não importa quais sejam os autores e as vítimas envolvidas. Dessa forma, o abuso de poder não pode ser encarado como um problema local, ou algo que suscita a mera indignação, podemos encarar o “local” com a mentalidade internacionalista. Foucault propõe uma espécie de solidariedade contra qualquer excesso de poder, justamente porque somos todos governados, e poderes não “absolutamente absolutos”. Tanto o gesto político da atitude crítica quanto o direito dos governados, Foucault entende como legítima defesa coletiva “em face da recorrente tentativa dos governantes de monopolizar a vontade dos indivíduos”⁶⁶². Podemos dizer que o cínico, ao propor o cosmopolitismo, visa, de maneira análoga, a uma “cidadania internacional” e, do mesmo modo, a um comprometimento “insurgente” diante de qualquer um que detém o poder de maneira abusiva.

É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelas quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder⁶⁶³.

Recordemos que “os dissidentes” não buscam ocupar o poder. As contracondutas, de acordo com o que vimos até aqui, atuam em prol da defesa do direito a viver, a ser livre, a pensar e recusar um poder abusivo. Para Foucault, o equívoco que a principais teorias da Revolução ou do contrato cometeram no

⁶⁶¹ CANDIOTTO, 2013, p. 235.

⁶⁶² CANDIOTTO, 2013, p. 236.

⁶⁶³ FOUCAULT, *apud* CANDIOTTO, 2013, p. 236.

Ocidente foi justamente ocupar, “ainda que secretamente, o lugar do poder que contestavam”⁶⁶⁴. Em uma de suas conferências proferidas em 1978, intitulada “A filosofia analítica da política⁶⁶⁵”, Foucault relembra, na esteira da sua crítica ao fascismo⁶⁶⁶ e ao stalinismo, a função crítica da filosofia. Esta função, dizia ele, tinha sido sempre a de “colocar um limite ao que há de excessivo no poder, a esta superprodução de poder a cada vez e em todos os casos em que ele corre o risco de torna-se ameaçador⁶⁶⁷. O filósofo teria por excelência o perfil antidespótico⁶⁶⁸. Em seguida, Foucault caracteriza as três formas básicas pelas quais o filósofo desempenhou um papel antidespótico no Ocidente: o filósofo legislador, incorporado por Sólon, que define ele mesmo “o sistema das leis segundo as quais, na cidade, o poder deveria se exercer, definindo os limites legais no interior dos quais o poder poderia se exercer sem perigo”; segundo, o filósofo pedagogo-conselheiro, incorporado por Platão, que “por meio do ensino da virtude, procura educar o governante para que, quando governe, tenha sabedoria para não abusar do poder que possui”; finalmente, o cínico, aquele que renuncia aos dois papéis, tanto o de legislador quanto o de pedagogo, aquele que diante “de qualquer que seja o abuso que o poder possa exercer sobre ele e sobre os outros, ele, filósofo, enquanto filósofo, e na sua prática filosófica e no seu pensamento filosófico, permanecerá independente em relação ao poder; ele rirá do poder”⁶⁶⁹. Foucault separa Sólon e Platão, como filósofos moderadores do poder⁶⁷⁰, dos cínicos, como “máscaras gesticulantes diante do poder”⁶⁷¹. O cínico não legisla nem aconselha, e rompe com qualquer esperança a respeito da capacidade do discurso filosófico em ensinar alguma virtude ou alguma sabedoria ao príncipe. A estratégia é o riso, o deboche, que podem soar como injúria diante dos poderosos.

⁶⁶⁴ CANDIOTTO, 2013, p. 237

⁶⁶⁵ FOUCAULT, 2001b, p. 534.

⁶⁶⁶ “E não somente o fascismo histórico de Hitler ou Mussolini – que soube utilizar tão bem o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que habita nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa mesma coisa que nos domina e explora.” (FOUCAULT, 1994b, p. 134). CASTRO, 2009, p. 166.

⁶⁶⁷ FOUCAULT, 2001b, p. 537

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 537.

⁶⁶⁹ FOUCAULT, 2001b, p. 537.

⁶⁷⁰ Apesar de Platão, nesse caso, ser colocado pelo próprio Foucault em uma linhagem política diferente (como moderador do poder), cremos que os dois diálogos escolhidos (*Górgias* e *Apologia*) dão margem a outra leitura. Isto significa que a leitura que estamos empreendendo manifesta que a personagem Sócrates de Platão (pelo menos nos dois diálogos supracitados), Diógenes e Foucault estão no mesmo diapasão quando se referem à total independência em relação ao poder.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 537.

No cinismo, vocês também têm uma relação, e uma relação bem marcante, bem acentuada, entre o dizer a verdade filosófico e a prática política, mas de modo totalmente diferente; como vocês sabem, é do modo ao mesmo tempo da exterioridade, do enfrentamento, da derrisão, da zombaria e da afirmação de uma necessária exterioridade. Diante de Platão que vai ao país de Dionísio dar conselhos ao tirano, cumpre recordar que havia Diógenes. Diógenes, feito prisioneiro por Filipe depois da batalha de Queroneia, se encontra diante do monarca, do soberano (macedônio). E o soberano (macedônio) diz a ele: quem és tu? e Diógenes responde: "sou o espião da tua avidez." (D.L. VI, 43) Ou ainda o famoso diálogo desse mesmo Diógenes com o filho de Filipe, com Alexandre. Mesma pergunta também: "Quem és tu?" Mas desta vez é Diógenes que faz a pergunta a Alexandre. E Alexandre responde: sou o grande rei Alexandre. E nesse momento Diógenes responde: eu vou te dizer quem eu sou, sou Diógenes, o cão (D.L. VI, 60). [...] Vocês estão vendo então o interessante jogo entre a afirmação filosófica (a *parresia* filosófica) e o poder político. A *parresia* filosófica de Diógenes consiste essencialmente em se mostrar em sua nudez natural, fora de todas as convenções e fora de todas as leis artificialmente impostas pela cidade. A *parresia* de Diógenes está, portanto, em seu próprio modo de vida, se manifesta também nesse discurso de insulto, de denúncia em relação ao poder (avidéz de Felipe, etc.)⁶⁷².

Parece-nos que a atitude de Sócrates diante do tribunal e de seus opositores, quando se recusa a deixar de exercer a função de “militante do cuidado de si”⁶⁷³ mesmo diante do risco de uma condenação letal (o que de fato ocorreu), e da mesma forma quando afronta o modelo político de Cálicles, recusando veementemente a retórica adúladora⁶⁷⁴, evidencia que não há “moderação com o poder; tampouco pedagogia-conselheira”. Essa é uma atitude análoga à do cínico (lembrando que o “estilo cínico” é a exacerbação da atitude socrática) e aproxima-se daquilo que Foucault queria da relação entre a filosofia e a política, ou seja: que a filosofia não se colocasse na condição de moderação, identificação ou coincidência com alguma doutrina ou ideologia política.

Creio que a infelicidade e os equívocos das relações entre filosofia e política se devem e sem dúvida se deverão ao fato de que a veridicção filosófica às vezes quis se pensar..., ou ainda, que lhe fizeram as exigências que eram formuladas nos termos

⁶⁷² FOUCAULT, 2010, pp. 260-261.

⁶⁷³ PLATÃO, *Apologia* 30d5-31a7.

⁶⁷⁴ PLATÃO, *Górg.* 521a2-521b2

de uma coincidência com os conteúdos de racionalidade política, e que inversamente os conteúdos de uma racionalidade política quisessem se autorizar por se constituírem como uma doutrina filosófica, ou a partir de uma doutrina filosófica⁶⁷⁵.

Pois, se olharmos historicamente para o jogo da moderação do poder, seja na função legisladora exercida por Sólon, seja na função conselheira, conforme Platão e Aristóteles, não temos nenhum testemunho da efetivação dos projetos desses filósofos como contrapoder. Nunca houve uma cidade platônica, Alexandre não seguiu os conselhos de “justa medida” de Aristóteles⁶⁷⁶, e Sólon acabou por servir ao tirano⁶⁷⁷. Então, o que parecia, a partir do século XIX, a real efetivação da filosofia nos Estados modernos ocidentais, esses Estados, que fariam suas escolhas fundamentais pautadas em proposições filosóficas, acabaram paradoxalmente legitimando os excessos do poder.

Há um cômico amargo próprio desses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles se pensaram a si mesmos segundo uma relação de oposição essencial com o poder e seu exercício ilimitado, mas o destino de seu pensamento fez com que, quanto mais eles são ouvidos, quanto mais o poder, as instituições políticas penetram em seu pensamento, mais eles servem para autorizar formas excessivas de poder. Isso foi, depois de tudo, o cômico triste de Hegel transformado no regime bismarckiano; isso foi o cômico triste de Nietzsche, cujas obras completas foram dadas por Hitler a Mussolini quando de sua viagem a Veneza para sancionar a *Anschluss*. Mais ainda que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autentifica poderes sem freio.⁶⁷⁸

A filosofia deve exercer o papel de contrapoder permanente. Se há uma relação possível entre a política e a filosofia, é como gesto e atitude crítica, “uma função correlata ao direito dos governados ao se pensar como contrapoder, quando aponta os limites e os excessos do poder político, qualquer que seja ele”⁶⁷⁹. Desse modo, Candiottto confirma que Foucault, ao pensar a política partindo das resistências à governamentalidade (diga-se: atitude crítica, insurreições, direito dos

⁶⁷⁵ FOUCAULT, 2010, p. 262.

⁶⁷⁶ FOUCAULT, 2001b, p. 538

⁶⁷⁷ “Contudo, Pisístrato, tornado mestre absoluto, se mostrou amável a seu respeito, cercando-o de honras, manifestando-lhe amizade e chamando-o para perto de si: Sólon acabou por se tornar seu conselheiro e aprovou muitos de seus atos”. PLUTARQUE, 2001, p. 226 (XXXI.2) (tradução nossa).

⁶⁷⁸ FOUCAULT, 2001b, p. 539.

⁶⁷⁹ CANDIOTTO, 2013, p. 239.

governados), somadas ao distanciamento que o filósofo francês empreendeu em relação à história revolucionária, conecta sua filosofia política com as investigações acerca dos processos de subjetivação⁶⁸⁰.

“Processos de subjetivação”, e não “processos de assujeitamento” (assujettissement). Estes últimos levavam os indivíduos a se reconhecerem com sujeitos tanto pela dependência a outrem quanto pela servidão a uma auto imagem fabricada nos próprios mecanismos históricos do poder-saber. Pelo contrário, Foucault via na atitude de “resistir a ser governado por determinados agentes e de certa maneira” não somente um desprendimento do eu sujeito e objetivado nas relações saber-poder, mas também um ensejo para o estabelecimento de relações de si para consigo irredutíveis aos mecanismos ardilosos de uma governamentalidade qualquer⁶⁸¹.

A Revolução nos parâmetros stalinistas assemelhou-se ao monasticismo cristão, quando exigia dos seus membros a renúncia de si em prol da manutenção da obediência às regras e normas do Partido. “Tratava-se da renúncia de si em nome da obediência política”⁶⁸². A contrapartida formulada por Foucault, isto é, a forma pela qual seria possível uma ruptura com as práticas de assujeitamento do fascismo, do stalinismo e de todos aqueles mecanismos que já existiam nos sistemas sociais

⁶⁸⁰Foucault concebe retrospectivamente seu trabalho como uma história dos modos de subjetivação/objetivação do ser humano em nossa cultura. Nessa história se podem distinguir três modos de subjetivação/objetivação dos seres humanos. 1) Modos de investigação que pretendem aceder ao estatuto de ciências, por exemplo, objetivação do sujeito falante na gramática geral ou na linguística e do sujeito produtivo na economia política; trata-se dos modos de subjetivação/objetivação analisados especialmente em *Les mots et les choses*. 2) modos de objetivação do sujeito que se levam a cabo no que Foucault denomina práticas que *divident* (pratiques divisantes); o sujeito é dividido em si mesmo e dividido a respeito dos outros. Por exemplo, a separação entre o sujeito louco como enfermo e o sujeito saudável, o criminoso e o indivíduo bom. Aqui cabe situar *Histoire de la folie*, *La naissance de la clinique* e *Surveiller et punir*. 3) A maneira pela qual o ser humano se transforma em sujeito. Por exemplo, a maneira pela qual o sujeito se reconhece como sujeito de uma sexualidade. Nesta linha se situa a *Histoire de la sexualité* (FOUCAULT, 1994c, p. 222-223). [...] A propósito desse conceito, Foucault distingue quatro elementos: a substância ética, os modos de sujeição, as formas de elaboração do trabalho ético, a teleologia do sujeito moral. Esses elementos definem a relação do sujeito consigo mesmo ou, para expressá-lo de outro modo, a maneira como o sujeito se constitui como sujeito moral (as expressões “sujeito moral” e “sujeito ético” são equivalentes no uso que Foucault faz delas). A ação moral é indissociável destas formas de atividades sobre si mesmo, que não são menos diferentes de uma moral a outra que o sistema dos valores, das regras e das proibições” (FOUCAULT II, 1984, p. 36) [...] Foucault denomina ‘modos de subjetivação’ a estas ‘formas de atividade sobre si mesmo’.

⁶⁸¹ CANDIOTTO, 2013, p. 239.

⁶⁸² CANDIOTTO, 2013, p. 239.

e políticos no Ocidente⁶⁸³ - e que os dois regimes não fizeram senão acentuar⁶⁸⁴, - é a experiência da “espiritualidade política”. A partir dessa experiência, o processo de dessubjetivação ocorre de tal forma que torna possível “desprender-se de um eu obediente e normalizado, assim como desapegar-se de muitos dos valores do mundo no qual se vivia”⁶⁸⁵. A invenção de novas maneiras de ser e de viver baseados nessa experiência de subjetivação política⁶⁸⁶ da espiritualidade que transforma tanto o sujeito quanto o mundo que o envolve, e permite “despegar-se” de qualquer forma de governamentalidade que exija “a renúncia a uma maneira própria de pensar e viver”.

3.5 Coragem da Verdade

De fato, parece que aquela ambiguidade do texto kantiano sobre o uso da razão não ofuscou o papel da coragem. A coragem dá título ao último curso de Foucault⁶⁸⁷, uma coragem que vem acompanhada da verdade. Conforme a leitura feita por F. Gros, a coragem da verdade que Foucault solicita é equivalente a coragem de pensar por si mesmo.

Coragem da verdade, coragem de pensarmos em nosso próprio nome. Esse exercício do discernimento é ainda aquilo a que Sócrates chama “exame”, ou seja, a forma primeira da preocupação que cada um deve ter face a si mesmo. Podemos seguir os elos dessa longa cadeia de equivalência ética: Iluminismo = maioria = coragem = julgamento crítico = exame = preocupação consigo mesmo = pensamento. Não fazermos nada, não decidirmos nada, não embarcarmos em nada sem que o façamos depender de um exame lúcido, de uma discussão interior, que é outro nome para pensamento⁶⁸⁸.”

⁶⁸³ “Apesar de sua singularidade histórica, nem o stalinismo nem o fascismo são completamente originais; utilizaram e estenderam os mecanismos de poder já existentes nas outras sociedades, utilizaram as ideias e os procedimentos da racionalidade política ocidental” (FOUCAULT, 1994c, p.224). CASTRO, 2009, p. 167.

⁶⁸⁴ FOUCAULT, 1994c, p. 224

⁶⁸⁵ CANDIOTTO, 2013, p. 239.

⁶⁸⁶ “A elaboração dessa subjetivação política e a luta por um “mundo outro” muito provavelmente animaram o engajamento e a escritura de Foucault ao longo de toda a sua existência, embora esses horizontes jamais tivessem sido completamente exitosos e plenamente alcançáveis. Se a história foi constituída como um canteiro a partir do qual eles puderam ser pensados, por sua vez, a demarcação do campo da espiritualidade política aglutinou um foco importante de experimentação nos domínios da ética e da política” CANDIOTTO, 2013, pp. 240-241.

⁶⁸⁷ FOUCAULT, 2011.

⁶⁸⁸ GROS, 2019, p. 150

Quando se trata de traçar as características da coragem da verdade modelada por Sócrates, é o diálogo *Críton*, considerado da “juventude” na longa obra platônica, que chamou a atenção de Foucault. Considero importante analisar brevemente a escolha foucaultiana deste diálogo, pois acredito que o mais importante a ser destacado é o valor do “exame” socrático conforme, realçado no primeiro capítulo desta tese. O “exame” e a “investigação” sobre as próprias palavras e as próprias ações acabam ampliando significativamente o campo da política e borrando os traçados das fronteiras entre as esferas pública e privada, numa atitude de reflexão e auto-crítica a partir de um movimento de negação das opiniões e valores aceitos. É através do exame que, no *Górgias*, vemos Sócrates mostrar que Cálicles não estaria preparado para vida política, pois na vida privada não teria efetivamente “tornado alguém melhor”⁶⁸⁹. De acordo com o que aprendemos com H. Arendt, o empreendimento socrático baseado no exame e na investigação demonstrou que o discurso só se torna pertinente, e as ações congruentes, quando cada um busca descobrir a verdade da sua *doxa*. E esse empreendimento, segundo Foucault, se torna modelar precisamente no *Críton*.

Críton é o mais curto dos primeiros escritos de Platão. Pelo seu conteúdo, está muito próximo da *Apologia*. A prisão e a execução são as sequências obrigatórias da sentença proferida no julgamento. O *Críton* contém toda uma exposição que é uma confirmação da personalidade de Sócrates, como se pode deduzir da *Apologia*⁶⁹⁰. A trama pode ser vista da seguinte forma: após o julgamento de Sócrates e a determinação da sentença, a personagem que dá título ao diálogo e outros amigos, resolvem salvá-lo da morte, urdindo um plano de fuga. Sócrates, mesmo iniquamente condenado, se recusa a fugir às pressas e propõe a Críton um exame⁶⁹¹ sem precipitações, “dado que não devemos ter comportamentos impróprios, cometer erros em virtude da urgência⁶⁹²”. Os argumentos de Críton são incisivos e, segundo ele, caso Sócrates não aceite escapar daquela condenação injusta, deixará “os amigos de certo modo desonrados perante e pela opinião

⁶⁸⁹ PLATÃO, *Górgias* 514d3-514e9

⁶⁹⁰ Esta é a visão de Guthrie (GUTHRIE, 1975, p. 93), com a qual nos alinhamos. Parece que o *Críton* é o diálogo mais próximo da *Apologia*, mas daí não se segue que sua redação seja quase simultânea, embora de fato pudesse ser.

⁶⁹¹ Sobre outras formas históricas do “exame”, analisadas por Foucault, veja as referências em CASTRO, 2009, pp. 157-158.

⁶⁹² PLATÃO, *Críton*, 46b-47a. Cf. GROS, 2019, p. 150.

pública⁶⁹³”. A partir desse argumento, Sócrates inicia o exame das opiniões que afetariam tanto a ele quanto aos amigos, e primeiramente seria necessário saber qual opinião deve ser levada em consideração e qual não.

Foucault observa que a alma foi configurada de modo peculiar no *Críton*. Ela não está caracterizada como substância imortal, mas é “uma parte de nós mesmos à qual se relacionam a justiça e a injustiça⁶⁹⁴”. Cuidar bem da alma consiste em estabelecer uma boa relação de si para consigo e praticar o discernimento entre o justo e o injusto. Não é concebível seguir cegamente a opinião das pessoas, pois existe o risco do aniquilamento da relação que se tem consigo.

Conclusão disso tudo: convém “não se preocupar” (Sócrates emprega o verbo *phrontízein*⁶⁹⁵) com a opinião de todo o mundo e de qualquer um, mas somente com o que possibilita decidir o que é justo e o injusto. E aqui ele nomeia a verdade. É a verdade, diz ele, que decide o que é justo e o que é injusto. Não se deve, portanto, seguir a opinião de todo mundo, mas, se quisermos nos preocupar conosco mesmos, se quisermos cuidar “dessa parte de nós mesmos, qualquer que seja ela⁶⁹⁶”, e evitar que ela seja destruída e corrompida, o que devemos seguir? Devemos seguir a verdade.”⁶⁹⁷

Se a opinião da maioria ou de qualquer um não for examinada em termos de verdade, a alma corre o risco de deterioração e adoecimento. A “opinião armada pela *alétheia*⁶⁹⁸” nos conduz ao bom estado da alma e é capaz de nos propiciar um bom raciocínio e esse bom raciocínio dismantela uma opinião mal formada⁶⁹⁹. Sócrates, ponderando, argumentando, raciocinando, acaba por escolher que é melhor permanecer na prisão do que fugir. De acordo com F. Gros, essa foi a maneira subversiva, provocadora e escandalosa que Sócrates encontrou para afirmar que até a sua condenação, é ele quem a decide. “É, pois, em nome de uma obediência superior que ele desobedece. E a única coisa que conta é a salvaguarda das suas convicções⁷⁰⁰”.

⁶⁹³ FOUCAULT, 2011, p.50.

⁶⁹⁴ FOUCAULT, 2011, p.91. Cf. PLATÃO, *Críton* 47e6-48a4.

⁶⁹⁵ Cf. PLATÃO, *Críton*, 48a6-b1.

⁶⁹⁶ “A parte de nós mesmos, qualquer que seja ela, à qual se relacionam a justiça e a injustiça é a alma, claro. É interessante ver que aí ela não é designada. Seu lugar é, de certo modo, deixado vazio. A demonstração de que a alma existe como substância imortal estará no *Fédon*. Por enquanto, ela existe, é uma parte de nós mesmos. Bem antes de a alma ser metafisicamente fundada, é a relação de si consigo que é questionada aqui”. FOUCAULT, 2011, p. 91.

⁶⁹⁷ FOUCAULT, 2011, p. 91.

⁶⁹⁸ FOUCAULT, 2011, p. 92.

⁶⁹⁹ Cf. FOUCAULT, 2011, p. 94.

⁷⁰⁰ GROS, 2019, p. 153.

No âmago desta aceitação, afirma-se uma força do pensamento, de responsabilidade. É ele que escolhe obedecer e, ao permanecer na prisão, faz cintilar uma força: Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma maneira de resistir⁷⁰¹.

Sócrates manifesta aquilo que Gros chama de experiência do “eu indelegável⁷⁰²”. Sócrates vivencia a impossibilidade de obedecer ao que julga intolerável, pois é impossível não proceder assim. Na *Apologia*, Sócrates aparece desobedecendo ao abuso de poder representado pelos tiranos; no *Górgias*, desobedece ao *status quo* defendido por Cálicles, bem como à adulação retórica. Dessa forma, mantém o acordo consigo mesmo, que salvaguarda suas convicções e prova que é leal aos princípios que sempre lhe guiaram. Sócrates só obedece ou desobedece a outrem se estiver obedecendo a si mesmo.

É necessário interiorizarmos e compreendermos o bloqueio ético da relação conosco mesmos a que ela conduz. Porque não existe uma equivalência exata dos dois termos, que partilhariam as suas virtudes para formarem o cidadão perfeito – um espírito de iniciativa audacioso, mas também uma humildade respeitadora, etc. Trata-se antes de dizermos que o comando estrutura a obediência. Dito de outro modo, na obediência a que chamaremos “política”, eu “obrigo-me”, o que significa que, ao obedecer, ordeno a mim próprio que obedeça. E obrigo-me a examinar, julgar, avaliar aquilo a que obedeço, dado que obedecer gera empenho. Não obedecemos bem caso não afirmemos, no seio da obediência, essa capacidade de nos comandarmos a nós mesmos. A obediência política, cidadã, é voluntária. É lúcida, racional, responsabilizadora. Sou eu que me obrigo, livremente. Vergo-me às ordens de outrem, mas com base numa decisão própria. É a mim que ordeno que obedeça a outrem, o que significa que é precisamente na obediência que se afirma a soberania de um chefe: é enquanto “meu próprio chefe” que obedeço. A obediência designa uma ativação da vontade, e não a abdicação desta – portanto, é impossível encontrarmos, nos gregos, um enunciado como “não sou responsável, dado que apenas obedecia⁷⁰³”.

⁷⁰¹ GROS, 2019, p. 152.

⁷⁰² “Esse eu indelegável é o sujeito ético-político do universal – uma universalidade intempestiva, e não a dos consensos covardes, a universalidade como ruptura, transgressão, exigência de humanidade, decisão peremptória da verdade, da verdade entendida como aquilo que ninguém quer ouvir”. GROS, 2019, p. 150.

⁷⁰³ GROS, 2019, p. 161.

De acordo com F. Gros, a obediência política legítima, autêntica, pressupõe estabelecer uma relação de comando conosco, baseada na capacidade de liderar aquilo que há em nós de mais elevado; que meus desejos, meus ideais, minhas necessidades não se percam num comportamento vil, que meu poder de ação não ceda à facilidade de aspirações medíocres por medo, covardia ou ganância. A essa organização para consigo podemos chamar de governo de si, de que o governo dos outros depende absolutamente. Quando há um rompimento entre o comando e a obediência a nós mesmos, a “irresponsabilidade” sobre nossa conduta se torna soberana e a falta de discernimento dirige nossas ações. Esse rompimento impede o diálogo que temos conosco⁷⁰⁴, nós que somos dois-em-um⁷⁰⁵, como afirmou Hannah Arendt. Quando perdemos esse diálogo somos tomados pela incapacidade de nos auto-conduzirmos. Essa foi uma das táticas de dominação instaurada pelo totalitarismo, como mostrou a autora (de acordo com o que foi exposto no segundo capítulo). “Foucault, por seu lado, fala da “relação” de nós conosco, sendo ela a vibração que cria a vida ética – e não o fato de estar colada a valores de uma instância subjetiva, qualquer que ela seja”⁷⁰⁶. Gros faz uma importante distinção entre a “especificidade da via ética em relação à moral”⁷⁰⁷. Não se trata de pautar a condenação da injustiça em nome do Bem, do Puro ou do Justo. Estes últimos somente serviriam como princípios de justificação. “E quantos horrores não foram cometidos para o Bem da Humanidade, do Povo, da Nação?”⁷⁰⁸. Justificar determinados atos por esses grandes valores é o perigo de tornar justo aquilo que jamais poderia ser. “A ação verdadeiramente justa não tem de se justificar, não tem de se desdobrar em discursos que a inscrevam numa legitimidade superior”⁷⁰⁹. Os “valores eternos” são como toras de madeira que reacendem a fogueira sacrificial, sacrifício de nós mesmos em prol da conquista (impossível) de todo o idealismo, pureza, abstracionismo e superioridade desses valores.

A Verdade e a Justiça são divindades exigentes. Posso, portanto, chegar a convencer-me de que é moralmente necessário matar, massacrar, mentir, para o Bem da História, para a Justiça do Proletariado ou para Ascensão da Raça Pura. A outra questão, o

⁷⁰⁴ Cf. GROS, 2019, p. 163.

⁷⁰⁵ ARENDT, 1989, p. 528.

⁷⁰⁶ GROS, 2019, p. 163

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁷⁰⁸ GROS, 2019, p. 164

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 164.

questionamento ético propriamente dito, seria: estarás disposto a viver para sempre com um assassino ou, melhor, em companhia de ti mesmo enquanto assassino, enquanto traidor, perjuro, mentiroso, ladrão? Os justos “recusaram o homicídio, não tanto por estarem muito apegados ao mandamento “Não matarás”, mas porque não queriam viver com um homicida, ou seja, eles mesmos. Aquilo que constitui uma barreira, uma obstrução, aquilo que impede que pratiquemos o mal, não é a veneração de um Valor que desejamos conservar puro, o surgimento de um Interdito maior. Aquilo que pode *impedi-lo* é essa relação entre nós e nós mesmos, cuja harmonia não queremos alterar, essa confiança que temos, não *em* nós mas *para* nós próprios. E também essa relação de estima por nós mesmos⁷¹⁰.

Retomemos a noção do cuidado de si foucaultiana, sob a luz da experiência do “eu indelegável” de F. Gros. O cuidado de si apareceria então como uma “sentinela ética”, aquilo que nos impediria de cometer coisas desprezíveis, de participar em empreendimentos repulsivos⁷¹¹. Seria um tremendo engano, reitera Gros, se o cuidado de si fosse visto como uma postura de ensimesmamento narcísico, de um eu egoísta ou íntimo; não se trata de fazer de nós mesmos objeto de atenção exclusiva. Se isto acontece, é porque ocorre um equívoco na interpretação do “eu”. Por exemplo, o eu ao qual o cuidado socrático se reporta não seria um eu soberano, uma instância estabilizada, um eu consistente que detém em si os valores eternos e a partir do qual me permito aceitar ou recusar uma ação, uma ordem ou uma decisão. Não se trata do eu como um texto a ser lido, mas como um “material” a ser [trans]formado. O eu – no contexto do cuidado de si⁷¹² – não é um objeto de conhecimento; ele é forjado numa *étho-poiésis*⁷¹³, a arte de confeccionar

⁷¹⁰ GROS, 2019, p. 164. Veja também: ARENDT, H. *Responsabilité personnelle et regime dictatorial* (1964), em *Responsabilité et jugement*, trad. fr. J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 75. [*Ditadura e Responsabilidade Pessoal*, em *Responsabilidade e Juízo*, trad. port. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Dom Quixote, 2007]

⁷¹¹ “Foucault sustenta que o cuidado de si é um ‘princípio de agitação’, um ‘princípio de movimento, um princípio de inquietude permanente’. Essa designação também auxilia a compreender como o conceito está distante de um apelo exclusivamente individualista; antes, ele invoca a não-passividade, o desprendimento contínuo de nosso eu conformista. Essa atitude de separação do eu se mostra fundamental quando se trata da proposição de resistências em face de um governo qualquer. Como ‘princípio de inquietação permanente’, o cuidado de si tem uma aplicação claramente política”. CANDIOTTO, 2010, p. 161.

⁷¹² “O cuidado de si mesmo foi o modo pelo qual os gregos colocaram a questão da liberdade como ética”. CASTRO, 2009, p. 157.

⁷¹³ “*Étho-poiética*, Foucault retoma esse termo, que provém de Plutarco, para referir-se à atividade pela qual o sujeito se constitui a si mesmo como sujeito ético” (FOUCAULT, 1984, p. 19). CASTRO, 2009, p. 157.

ou desenvolver um *éthos*⁷¹⁴, desenvolver um centro de ação, uma orientação no mundo. O “eu indelegável de F. Gros” é *étho-poiético*, na medida em que atua como um “ambiente” da desobediência e “o que nos faz desobedecer é a bricolagem persistente das nossas inquietações éticas”⁷¹⁵. Interpretar o cuidado de si como um narcisismo complacente é absolutamente oposto ao que, cada um ao seu modo, Foucault e Hannah Arendt designaram como trajetória crítica.

Cada um deles começou, pelo seu lado, a formular o problema do “sobrepoder”, da desmesura no empreendimento de dominação dos homens, Arendt ao estudar frontalmente o fenômeno totalitário, e Foucault ao analisar a emergência e a instalação de um poder disciplinar, exaustivo e meticuloso. Mas depois de terem, num primeiro momento, analisado o mais ínfimo pormenor dos seus mecanismos, a perfeição da sua maquinaria e os funcionamentos desses sistemas, continuava a faltar algo: como pode um sujeito político aceitar entrar neles? Aí chegados, que construção ética pode levar a que cada um obedeça massivamente? Ou até mesmo, e em vez disso: não terá sido a ausência dessa construção que tornou possível a obediência? Sendo um apagamento do “cuidado de si”, um desaparecimento do “julgamento”, uma ausência do “diálogo de nós conosco mesmos”, a obediência é uma renúncia, sacrifica o eu ético. E desde logo compreendemos que, para acharem um remédio para a tentação totalitária, para pensarem as condições de resistência ao sobrepoder, Foucault e Arendt se tenham deixado ambos convocar por Sócrates e por Kant: o Sócrates do interminável exame, do cuidado de si; o Kant da coragem da verdade e do pensamento que julga⁷¹⁶.

O exame socrático exige justamente um esforço para “pôr em causa” os dogmas, as opiniões, os valores, as lições, receitas, fórmulas pré-concebidas, evidências passivas. É um trabalho crítico sobre o próprio pensamento, “mais uma vez, o princípio da responsabilidade indelegável: ninguém pode pensar por nós, ninguém pode responder por nós”⁷¹⁷. Contudo, devemos fazer um “exame” sobre o que estamos alegando até agora. Seria realmente essa relação que temos conosco mesmos, o único meio de desobedecermos à desmesura de dominação? Por mais

⁷¹⁴ “*Éthos*, a ética, tal como a entendiam os gregos, é um *éthos*, isto é uma maneira de ser e de conduzir-se (FOUCAULT, 1994c, p. 714). [...] No sentido de ética como *éthos*, Foucault afirma, a propósito de L’Anti-Oedipe de Deleuze e Guattari, que é um livro de ética: ‘o primeiro escrito em França desde muito tempo’. ‘Ser anti-Édipo converteu-se em um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida’ (FOUCAULT, 1994b, p. 134-135). Esse modo de vida consiste em liberar-se do fascismo instalado em nossa cabeça e nosso corpo”. CASTRO, 2009, p. 157.

⁷¹⁵ GROS, 2019, p. 166.

⁷¹⁶ GROS, 2019, p. 167.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

que haja mudanças na interpretação do que seria o “eu”, ainda não estaríamos na esfera da individualidade? Seria realmente possível uma insubmissão coletiva? Se nos perguntamos sobre a efetividade desse cuidado ético de si em relação à atividade política, não seria assaz problemático, para não dizer inoperante, desde a época de Sócrates? Gros formula uma resposta assaz pertinente às nossas questões.

A insubmissão coletiva torna-se um movimento histórico real e consistente quando se produz uma co-vibração de numerosos “eus” indelegáveis, porque a situação se degradou de tal modo que cada qual sente uma urgência de reagir e a necessidade de não continuar a obedecer. O ponto crucial das insurreições ocorre quando cada qual se recusa a entregar a outrem a sua capacidade de apagamento, para repor a justiça, quando cada qual se descobre insubstituível, pondo-se ao serviço de toda a humanidade, quando cada qual experiencia a impossibilidade de delegar noutros o cuidado do mundo⁷¹⁸.

A imagem de Sócrates na ágora, interpelando as pessoas para que *cuidem* de si mesmas, vista pelo prisma do “eu indelegável”, a nós aparece ainda mais destabilizadora, pois ninguém será dispensado de pensar por si mesmo. Temos a possibilidade contínua de desobedecermos à hipocrisia social, às convenções dissimuladas, aos valores “eternos”, à brutalidade das relações de dominação propostas por Cálicles. Sócrates subverteu as tais práticas padrões da política grega e os valores que essas práticas incorporavam e legitimavam, tais como: o estado de violência, da usurpação, da escravização. A obediência a essas circunstâncias torna-se uma espécie de cumplicidade passiva, que faz parte da crença de que “não faz diferença alguma o que eu penso, ou o que eu faço”. Essa diferença que não faz diferença alguma é que faz total diferença. A grande mentira é concordar que não há nada a fazer ou tudo já foi feito. O cuidado de si e a coragem da verdade socráticos desafiam o núcleo inultrapassável das violências e do egoísmo defendido por Cálicles e o transformam numa fábula que contamos uns aos outros. E essa fábula vai ser implacavelmente criticada pelo cínico, a partir de uma coragem da verdade ainda mais radical do que a de Sócrates.

Uma certa filosofia se dá a pensar, que não é mais discurso metafísico sobre a verdade divina da alma, mas uma certa prática da verdade que seja ao mesmo tempo uma prática de si. É nessa

⁷¹⁸ GROS, 2019, p. 168.

senda socrática que se desenha, para Foucault, o interesse pelos cínicos⁷¹⁹.

3.6 Coragem da verdade “cínica”

Com o cínico, trata-se de fazer explodir a verdade na vida como escândalo. A coragem da verdade cínica, que estabelece a relação entre vida e verdade é, ao mesmo tempo, mais exigente e mais polêmica.

Não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade⁷²⁰.

Para entendermos como a coragem da verdade cínica toma a forma de “escândalo da verdade”, devemos analisar como Foucault circunstanciou a “vida verdadeira cínica” como “teatro da verdade”. Primeiramente o cínico transformou os sentidos da verdade em modo de vida a partir de uma reversão das principais características ou sentidos da verdade⁷²¹, quais sejam: (1) sem dissimulação/completamente visível/não oculta; (2) sem mistura/puro; (3) reto/conforme; (4) imutável/imóvel/incorruptível/idêntico a si. Esses quatro sentidos caracterizam o *logos* verdadeiro, o discurso sem dissimulação, isento de opinião falsa, reto e imutável. Entretanto, para o cínico, eles não pertencem somente ao domínio do discurso. Ele é, em sua vida, a verdade em estado manifesto⁷²². Este seria o meio de constituir uma forma de vida pela qual o cínico torna visível a verdade produzida pela coerência do seu comportamento, da sua fala e das suas ações.

A vida cínica é, pois, uma vida verdadeira, no sentido de que caricaturiza ao extremo, diga-se até mesmo ao insuportável, os sentidos estabelecidos de verdade. No fundo, essa vida verdadeira é a vida do cão, o cão que leva uma existência ao ar livre (o não oculto), apegada a nada (o puro), o cão que late e sabe discernir o estranho do familiar (a retidão), cão de guarda,

⁷¹⁹ GROS, 2004, p. 162.

⁷²⁰ GROS, 2004, p. 163.

⁷²¹ FOUCAULT, 2011, pp. 191-197.

⁷²² FOUCAULT, 2010, p. 315.

enfim, cuja vigília assegura uma absoluta tranquilidade (o imutável)⁷²³.

Então podemos dizer que a coragem da verdade do cínico expressou a necessidade de se mostrar verdadeiro na aplicação dos sentidos da verdade à vida e ao corpo, sob a “forma da radicalidade e do escândalo”⁷²⁴. Isto causou a irrupção da diferença cínica em relação à vida filosófica platônica. “A vida filosófica em Platão, por exemplo, será uma vida simples e direta, desembaraçada de todo elemento impuro, uma existência de retidão, e, por fim, uma vida que escapa às vicissitudes”⁷²⁵. No caso do cínico, os sentidos da verdade são alterados, caricaturizados, exagerados para ver até que ponto “as verdades suportam ser vividas”⁷²⁶. O cínico mostra que os sentidos que determinam o que é a verdade, quando encarnados na vida, reivindicam uma “vida outra”. “É esse o paradoxo da vida cínica, ela é a consumação da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra”⁷²⁷. De acordo com Goulet-Cazé, a provocação da vida filosófica cínica, “o modelo crítico” que o cínico encarnou, convenceu Foucault “de que ela ainda é capaz, ao se inscrever no que ele chamou de “pensamento moderno”⁷²⁸, de mostrar o caminho da “verdadeira vida”, de uma vida que seja “vida outra”, num “mundo outro”, que cabe a nós inventar”⁷²⁹.

Não se pode esquecer que, no curso de 1984, *A coragem da verdade* (FOUCAULT, 2011), é estabelecido o contraste entre “outro mundo” e “mundo outro”, respectivamente referidos ao platonismo (e, mais tarde, ao cristianismo) e ao cinismo. Neste último movimento, a vida canina é “radicalmente outra” em relação à vida dos homens em geral e “paradoxalmente outra” em relação à vida dos filósofos. Radicalmente outra, em razão da ruptura total, e sob todos os aspectos, em relação às formas tradicionais de existência. Paradoxalmente outra, porque ela opera em outra perspectiva um princípio filosófico corrente, a saber, a de que a “verdadeira vida” se encontra em outro mundo. E o cinismo introduz o tema da verdadeira vida como “vida outra”, a alteridade da vida outra se encontra não na escolha de um estilo de vida honrado e soberano, mas na prática da combatividade cujo horizonte é a possibilidade de construir um

⁷²³ GROS, 2004, p. 165

⁷²⁴ GROS, 2004, p. 164.

⁷²⁵ GROS, 2004, p. 164.

⁷²⁶ GROS, 2004, p. 165.

⁷²⁷ FOUCAULT, 2011, p. 238.

⁷²⁸ “O pensamento moderno nunca pode propor uma moral, não porque seja só especulação, mas porque é, em si mesmo, uma ética, um modo de ação: reflexão, tomada de consciência, elucidação do silencioso, palavra restituída ao que é mudo, reanimação do inerte. Tudo isso constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética moderna”. CASTRO, 2009, p. 157.

⁷²⁹ GOULET-CAZÉ, M.O., 2017, p. 544.

mundo outro. Como vida outra e mundo outro, o cinismo se constitui na matriz de uma experiência ética fundamental no Ocidente, muito diferente daquela identificável no platonismo e no cristianismo. Conhecido como o "testamento intelectual de Foucault", esse último curso no Collège de France sugere como, no limite, um processo de subjetivação - que pode ser referenciado verticalmente ao próprio Foucault - conduz à elaboração de um mundo inteiramente outro como um dos efeitos mais notáveis de uma vida filosófica⁷³⁰.

3.7 Foucault e Nietzsche: os intempestivos

Foucault não partilha da noção mais tradicional de verdade como adequação do intelecto à realidade nem da concepção de “conhecimento em si mesmo”. Sua posição busca resgatar o caminho traçado por Nietzsche. Foucault faz a leitura da concepção nietzschiana de conhecimento como uma invenção atrelada a um “jogo de instintos, impulsos, desejos, medo, vontade de apropriação”; que é menos um conhecimento da verdade do que a produção de uma verdade por meio de uma “falsificação primeira e sempre reconduzida que põe a distinção do verdadeiro e do falso”⁷³¹. Como Nietzsche, Foucault nega a concepção de uma origem metafísica com significações ideais, bem como uma raiz metafísica do conhecimento. Buscar a origem metafísica seria pretender encontrar algo dado necessariamente (o a priori, a ideia ou o motor imóvel). Seria considerar que realmente existe uma identidade essencial para além das voltas e reviravoltas do “conhecimento” na história humana; seria a tentativa de afirmar que esse conhecimento seria mais do que as contingências. Quando, na realidade, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade bem preservada de uma origem – mas a discórdia com as outras coisas, os embates, às vezes até mesmo um disparate”⁷³².

Se for para empregar a palavra ‘origem’, seria como sinônimo de invenção histórica, de produção no tempo. Não cabe empregar essa palavra se ela vier a evocar um fundamento, uma essência, um lugar da verdade⁷³³. Não haveria um fundamento originário, nem uma essência dada anteriormente, nem uma verdade

⁷³⁰ CANDIOTTO, 2013, p. 240.

⁷³¹ FOUCAULT, 2001a, p. 1111

⁷³² FOUCAULT, 2002, p. 17.

⁷³³ “A verdade é uma perpécia, uma invenção”. NIETZSCHE, 2004, p. 438.

que antecede ao conhecimento positivo de algo. Há, sim, uma invenção (*Erfindung*) que surge da confrontação de interesses. *Erfindung* significa “invenção” no sentido de produção humana, isto é, em um determinado momento da história a religião foi inventada ou fabricada, a poesia e os ideais também⁷³⁴.

O tema nietzscheano da origem e da invenção (*Ursprung*⁷³⁵ e *Erfindung*⁷³⁶) é retomado por Foucault para assegurar que todo conceito, toda verdade, toda palavra e toda prática foram inventados. Dessa forma, a história do Ocidente não deveria ter deixado de lado o tema da verdade, principalmente quando trata de compreender o sentido de como ela foi produzida em cada época e situação, e de como produziu os seus efeitos. “A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está inteiramente por fazer”⁷³⁷. Assim, diz Foucault, acerca do conceito de verdade: por esta eu “entendo um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”. Há, pois, uma ligação entre os “sistemas de poder que a produzem e a sustentam e os efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem. [...] o problema político essencial para o intelectual é saber se é possível constituir uma nova política da verdade”⁷³⁸.

Existe um relativismo no regime da verdade, pois cada sociedade tem o seu próprio regime, sua política geral de verdade, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira pela qual sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm a chance de dizer o que funciona como

⁷³⁴ FOUCAULT, 2002, p. 15.

⁷³⁵ “Por que Nietzsche genealogista, pelo menos em certas ocasiões, recusa a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. [...] Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele apreende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. FOUCAULT, 2004b, p. 17.

⁷³⁶ “É a isso que gostaria de me ater, fixando-me primeiramente no próprio termo invenção. Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção, - o termo alemão é *Erfindung* -, é frequentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer origem; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*”. FOUCAULT, 2002, p.14.

⁷³⁷ FOUCAULT 1994b, p. 258

⁷³⁸ FOUCAULT, 1994b, p. 113

verdade⁷³⁹. Enfim, por verdade, Foucault entende “não uma espécie de norma geral, uma série de proposições, mas o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros”⁷⁴⁰. Foucault afirma ter sido “sempre meu problema: efeitos de poder e produção de verdade”⁷⁴¹.

Platão, segundo Foucault, engendrou a “cena filosófica” que permitiu a cisão entre o que é verdade e realidade, o que é ilusão e mentira. Nesse caso a cena está representada no “mito da caverna” que comporta a ideia de que há uma “luz” esperando pelos homens para além da sua caverna de “sombras”, ou ignorância. E se essa saída é por si mesma penosa - ver o sol do conhecimento após tanto contemplar formas sombreadas dói e ofusca por completo a visão -, contudo esse é o movimento de descoberta paulatina da “verdade”. De acordo com Foucault, esta seria a cena principal do “teatro da verdade platônico”. O “teatro” que Foucault opõe ao platônico se deve à associação com Nietzsche. Suas cenas não querem selar verdades, ao preço de coisas que seriam falsas: “Ora, o teatro é alguma coisa que ignora absolutamente essas distinções. Não tem sentido se perguntar se o teatro é verdadeiro, se ele é real, ou se ele é ilusório, ou se ele é mentira; o único fato de pôr a questão faz desaparecer o teatro”. Sem buscar instalar-se na questão de saber se a medicina ou a psicanálise são verdadeiras ou falsas, o que importava para Foucault era a “encenação” da doença, da loucura, do crime, “quer dizer, como as pessoas as percebiam, qual o valor dado, qual papel representava”⁷⁴².

Nesse “teatro da verdade” foucaultiano-nietzscheano, a verdade afronta o poder, intimida-o ou denuncia-o. A política é um palco privilegiado disso: nada é mais inconsistente do que um regime político que é indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do ‘dizer verdade’ não tem que tomar a forma da lei. “A tarefa do dizer verdade é um trabalho infinito: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação da qual nenhum poder pode fazer a economia. Salvo ao impor o silêncio da servidão”⁷⁴³.

⁷³⁹ FOUCAULT, 1994b, p. 158

⁷⁴⁰ FOUCAULT, 1994b, p. 407

⁷⁴¹ FOUCAULT, 1994b, p. 263

⁷⁴² FOUCAULT, 1994b, p. 571

⁷⁴³ FOUCAULT, 1994c, p. 678

3.8 “Alterar a moeda” e a transvaloração dos valores

O enunciado fundamental do cinismo é constituído pelo oráculo entregue a Diógenes: *parakharattein tó nomisma*. Foucault compreende esta fórmula (cujo sentido permanece ambíguo: “falsifica a moeda”, “altera os valores recebidos”, “faz circular valores verdadeiros”). Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos da verdade⁷⁴⁴.

O lema “altera a moeda”, representa o que acreditamos ser “a pedra de toque” cínica, que coloca em xeque os valores, a verdade, a política, as convenções, hábitos e instituições, testando o quanto suportam dos próprios princípios. Entrementes, expor a “vida outra” e o “mundo outro”. E. Chaves sustenta que a releitura de Foucault do cinismo certamente foi influenciada por Nietzsche, “como também os elementos advindos do cinismo no interior do projeto da transvaloração⁷⁴⁵”. Niehues Pröbsting⁷⁴⁶ afiança que a recepção do cinismo feita por Nietzsche é por um lado histórica, mas não somente. Nietzsche, de acordo com o autor, percebeu que o cinismo poderia oferecer algo além do passado histórico e da singularidade da filosofia cultivada por eles. Na recepção de Nietzsche, o cínico engendrou:

modos de vida possíveis, contribuiu para problematizar e edificar uma crítica da moral; possibilidades de esclarecer a moral; possibilidades de um estilo pessoal esclarecido de crítica à moral; possibilidades retórico-literárias e polêmicas. Ele acabou por adotar todas essas possibilidades de cinismo e, por fim, declarou enfaticamente a sua adesão ao “cinismo”⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ GROS, 2004, p. 164.

⁷⁴⁵ “Bastaria pensar na interpretação de Foucault, na aula de 14 de março, do famoso episódio da ‘falsificação da moeda’, relatado por Diógenes Laércio. [...] No sentido simbólico, a falsificação da moeda diz respeito à atitude crítica de Diógenes, que ‘falsifica’, isto é, inverte, transvalora, a moral, a religião, a política, os valores tradicionais, enfim.” CHAVES, 2013, p. 44.

⁷⁴⁶ Pröbsting é citado na segunda hora da aula de 29 de fevereiro de 1984, quando Foucault retoma, em especial, textos da filosofia contemporânea alemã, que desde a guerra trata de toda a problematização do cinismo nas suas formas antigas e modernas. Dentre os autores alemães que Foucault afirma ter lido estão: Paul Tillich, Klaus Heinrich e Arnold Gehlen. Quanto a Peter Sloterdijk (Sloterdijk, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.), Foucault afirma ter conhecimento da obra, mas não ter feito a leitura da mesma. Na aula de 7 de março, Foucault elege o livro de Pröbsting ‘como um livro sobre o cinismo, que é muito mais interessante, em todo caso muito mais documentado do que aqueles que evoquei na última vez’.

⁷⁴⁷ PRÖBSTING, 2007, p. 384.

Andreas Sommer afirma que os cínicos se constituem como uma das fontes do último grande projeto filosófico de Nietzsche⁷⁴⁸, qual seja: o da “transvaloração de todos os valores”. O autor dispõe de duas fontes para afirmar tal filiação entre o cínico e Nietzsche. A primeira é uma passagem de *Ecce Homo*, e a outra é uma carta escrita a Georg Brandes. Ambas são tomadas também por Niehues Pröbsting⁷⁴⁹.

Chamo atenção também para o fato de que há uma relação gramatical, em alemão, entre “falsificar”, “falsificação” (umprägen, Umprägung) e “transvalorar”, “transvalorar”, “transvaloração” (umwerten, Umwertung), qual seja, o prefixo “um”, que indica grosso modo, uma radical mudança na natureza de um objeto, de uma coisa ou ainda de um valor. Vemos como o jogo gramatical, transposto para a dimensão filosófica, indica que a verdade implicaria, tanto para o cinismo antigo quanto para Nietzsche, um processo necessário de falsificar, subverter o que já está concebido como verdade. Assim cria-se, entre verdade e erro, verdade e ilusão, um liame indissociável e não uma oposição e separação radicais.⁷⁵⁰

Será feita uma breve digressão para aclarar a transvaloração nietzscheana. Acredito ser possível identificar o lugar da noção nietzschiana de valor, tendo em vista o questionamento do valor dos valores, da sua criação, do valor incriticável dos valores e, ao mesmo tempo, desconsiderar a hipótese de que há valores eternos, imutáveis e absolutos, evidenciando que os valores são produzidos. É importante ressaltar que a crítica no sentido de Nietzsche, quando se refere, por exemplo, à crítica dos valores morais, ocorre porque – “há que se colocar em questão o valor desses valores⁷⁵¹” – e para isto é preciso ter conhecimento das condições e circunstâncias nas quais tais valores surgiram, em que se desenvolveram e se

⁷⁴⁸ SOMMER *apud*: CHAVES, 2013, p. 44.

⁷⁴⁹ “Na auto-avaliação de *Ecce Homo*, ele disse a respeito de seus livros que eles ocasionalmente de fato atingiam ‘o mais alto que se pode atingir na terra: o cinismo’. Além disso, numa carta a Georg Brandes, ele anunciou *Ecce Homo* como ‘um cinismo que irá se tornar importante para a história do mundo’. A essas afirmações auto-interpretativas, poder-se-ia acrescentar a frase apodicta que abre o prefácio de vontade Potência: ‘As grades coisas exigem silêncio ou que se fale delas com grandeza; com grandeza significa cinicamente e com inocência’”. PRÖBSTING, 2007, p. 384.

⁷⁵⁰ CHAVES, 2013, p.54, nota 37.

⁷⁵¹ NIETZSCHE, 1998, p. 12.

modificaram. Isto permite ver a moral como consequência de algo, talvez como sintoma, como máscara, como hipocrisia, como mal-entendido, como contenção⁷⁵².

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram.⁷⁵³

Nietzsche faz ver que os valores possuem uma procedência e uma história, o que evidencia o seu aspecto móvel. Os valores não estão postos desde sempre, mas foram instituídos em um dado momento e em um determinado lugar, o que acaba por tornar patente que são produzidos, são invenções humanas que ganharam um caráter metafísico e imutável. “Valor, foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar — foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!”⁷⁵⁴. Portanto, a crítica nietzschiana acerca desses pretensos valores em si consiste em negar qualquer fundamento metafísico⁷⁵⁵ e tornar patente que mesmo os valores denominados transcendentos não passam, no fundo, de criações estritamente humanas. Na seção “Das mil metas e uma só meta”, observamos o enaltecimento da figura do humano criador, revelando que “os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu.”⁷⁵⁶

É imprescindível fazer a ressalva sobre como Nietzsche, a partir de dois modos opostos de valoração da vida, analisa dois tipos fundamentais de moral: a nobre (forte) e a escrava (fraca)⁷⁵⁷. Os dois tipos fundamentais de moral consistem em dois tipos opostos de indivíduos, a saber, aquele que diz “sim” à vida e outro que definitivamente procura negá-la. Segundo a perspectiva nietzschiana, os escravos não são afirmadores da existência e contribuem para o declínio vital. Os escravos são ressentidos e movidos pelo desprezo da vida, eles forjaram um mundo

⁷⁵² *Ibidem*, p. 12.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁵⁴ NIETZSCHE, 2011, p. 58.

⁷⁵⁵ “Uma anedota do corpus laerciano mostra Diógenes ouvindo uma preleção de Platão sobre as ‘ideias’ de ‘mesidade’ e ‘tacidade’ e questiona onde estariam essas ideias que ele não conseguiria ver, ao contrário da mesa e da taça. Platão rebate Diógenes afirmando que o cínico não tem inteligência suficiente para percebê-las” (Cf. D.L. VI (53)) Essa anedota nos leva a crer, a partir do contexto que estamos elaborando, que a crítica de Diógenes nega o caráter metafísico das ideias.”

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, 2011, p. 58

⁷⁵⁷ Cf. NIETZSCHE, 1998, pp. 23-34.

superior que os salvasse dessa vida terrena. Os nobres não necessitam de um outro mundo, pois afirmam a si mesmos e, com isso, contribuem para a ascensão e afirmação da vida. Sendo assim, possuir a moral nobre ou escrava depende das avaliações que se faz da vida.

Portanto, a criação dos valores está imbricada com a forma de valorar a vida. Se for pela perspectiva do escravo, os valores são meios de suportar o sofrimento, de se livrar do fluxo incessante do vir-a-ser. O “outro mundo”, a “outra vida” são válvulas de escape. De maneira oposta, a versão nobre aceita, acolhe e afirma o que é o mundo, a saber, uma estrutura instável, em pleno devir, em constante movimento. A esse propósito Nietzsche escreve: “o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem [...]”⁷⁵⁸. Mudar os valores consiste necessariamente em transformar a postura que o homem tem em relação à existência, tomar a vida como base, descartar a hipótese de qualquer princípio transcendente a partir do qual os valores seriam engendrados. Relacionar os valores à vida - fazendo dela o princípio para as novas criações e não a tomando como ponte que leva à outra vida -, indica a possibilidade de encarar a vida sem os consolos metafísicos e justificações transcendentais de que os homens carecem para suportar a sua existência, passando a denegá-la em favor de valores suprassensíveis. Transvalorar consiste em desconstruir a sustentação de tais valores em si e absolutos e as velhas interpretações do mundo baseadas nesses valores; transvalorar significa mudar o sentido dos valores sustentados pela metafísica e significa a criação de novas referências valorativas.

De acordo com o que declarou E. Chaves⁷⁵⁹, é importante lembrar da proximidade gramatical entre falsificar/falsificação e transvalorar /transvaloração na língua alemã: que ambos os termos indicam (devido à igualdade do prefixo), a mudança radical de um “objeto, coisa ou de um valor”, e que isto indicaria, quando transposto para a dimensão filosófica (tanto para o cinismo antigo quanto para Nietzsche), a necessidade de alterar, falsificar, subverter tudo aquilo que já está configurado como verdade⁷⁶⁰. Se a ascese do espírito na transvaloração

⁷⁵⁸ NIETZSCHE, A *Gaia Ciência*, § 109

⁷⁵⁹ CHAVES, 2013, p.54, nota 37.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 54.

nietzscheana é um misto de negação e superação de si, um processo crítico-negativo e criador, que permeia a desconstrução metafísica da Verdade até a criação de novos valores, a verdadeira vida cínica opera no mesmo diapasão, com algumas diferenças. O que chamaremos “ascese”, no caso nietzscheano, refere-se à modificação de existência operada no espírito que podemos constatar na seção “Das três metamorfoses⁷⁶¹”, da qual faremos um curto resumo. A primeira mutação do espírito consiste na superação da falta de autonomia através da coragem para libertar-se da opressão metafísica, conquistar sua independência. Ao conquista essa independência, o espírito ainda não opera a criação de novos valores, mas inverte os valores metafísicos em valores humanos. Contudo, ainda pode se ver preso ao ressentimento da perda dos ideais e perder-se no vazio existencial. A terceira superação consiste em ultrapassar tanto os ideais metafísicos quanto o vazio existencial e criar valores afirmativos da vida, ou seja, valorizar a vida pela vida e não como ponte para outra vida, nem como um vazio sem sentido é um dizer “sim” ao vir-a-ser incessante e à total falta de “ordem”.

Em todo esse movimento, o filósofo alemão não indica nenhuma espécie de exercício ou prática para a superação de cada estágio, nem afirma que essa superação é garantida. No caso do cínico, conforme vimos no segundo capítulo, a ascese é composta basicamente através de dois exercícios: o da animalidade e do desaprender, que servem de suporte para a falsificação ou alteração da moeda, que inclui alterar tanto os valores quanto os costumes e os hábitos. A vida verdadeira cínica, baseada na prática da animalidade, estabelece uma verdade completamente visível, sem dissimulação, reta e conforme a natureza. Com o exercício do desaprender, ele vive sem mistura com as evidências, opiniões e saberes instituídos. E é também incorruptível, pois os valores “humanos”, como riqueza, honra, fama ou glória, são justamente os mais desprezados pelo cínico. As duas “asceses”, apesar das diferenças, mostram a possível desconstrução de valores considerados absolutos, partindo da premissa de que são invenções e podem ser desconstruídas e construídas de outra forma.

⁷⁶¹ NIETZSCHE, 2006, pp.51-53.

3.9 Cuidados de si, dos outros, da política, da verdade, do mundo = militância filosófica

O último curso de Michel Foucault no Collège de France, intitulado *A coragem da verdade*, foi pronunciado em 1984 e pode ser considerado uma forma de continuação do curso anterior, *O governo de si e dos outros*, de 1983. Esses dois cursos, juntamente com *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), *Subjetividade e verdade* (1980-1981), a *Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) e os três volumes da *História da Sexualidade*, disseminam o estudo foucaultiano sobre a antiguidade greco-romana.

Esse grupo de cursos ocupa-se da noção de governo de si mesmo e dos outros durante a antiguidade clássica, helenística e romana até as primeiras formas do poder pastoral com o advento do cristianismo, especialmente o monasticismo cenobítico. A noção de governo entrecruza-se aqui com a história da ética, no sentido cotidiano do termo, quer dizer, com as formas de subjetivação (a noção de cuidado, de ascese, de *parresia*, etc.).⁷⁶²

Ao longo desse capítulo, buscamos entender e entrelaçar os estudos contemporâneos de Foucault e suas influências. Em seguida, buscamos mostrar como seu trabalho remonta à atividade socrática do cuidado de si, exercida na *Apologia*, e também à verdadeira arte política, que aparece no diálogo *Górgias*. Conforme mostramos, ambas são partes da politização filosófica - que aparece como dissidência de um dispositivo político *pleonexo* -, entendida como desobediência aos abusos de poder e, portanto, exigindo uma relação indissociável da ética com a política. Essas características foram herdadas, radicalizadas, e ganharam forma e expressão no cosmopolitismo e no modo de vida cínico, pautados no lema “alterar a moeda”.

Acreditamos que Foucault reverbera essa herança na insistência de que é preciso combater e desconstruir a discrepância entre dispositivos discursivos e práticas efetivas que demonstram uma ausência do cuidado da verdade, entendido aqui como coerência entre o que se diz e o que se faz⁷⁶³. Nos trabalhos, tais como

⁷⁶² CASTRO, 2009, p. 189.

⁷⁶³ “Em outros termos, qual é a relação entre verdade e crítica no trabalho intelectual? Para que reconhecer que a crítica é autêntica e verdadeira? Em quem confiar e por quê? Essas perguntas não visam separar a verdade da opinião segundo critérios transcendentais, mas visam encontrar um critério que permita julgar a autenticidade e a veracidade de tal crítica. Responder a essas perguntas parece necessário, quando menos por duas razões: em primeiro lugar, a resposta constitui a chave da atitude política pessoal de um filósofo; em segundo lugar, o vínculo, que é desde o princípio

Dits et écrits, v. II (2001)⁷⁶⁴, as análises em torno do *Primeiro Alcibíades*, de Platão, em *A Hermenêutica do Sujeito* (2004), da *parresia* em *O governo de si e dos outros*, v. I (2010), e em *A coragem da verdade* (2011), a leitura que Foucault expõe é a de que o cuidado ético de si é indissociável do cuidado político dos outros.

Se é possível identificar na exigência da arte política socrática um isomorfismo entre o cuidado ético de si e o cuidado político dos outros, é justamente porque o cuidado socrático é muito diferente da forma como os políticos atenienses “cuidavam” dos cidadãos e a política que eles praticavam está mais próxima da “arte de permanecer no poder”. Para além de todas as diferenças imagináveis, acreditamos que a desconfiança socrática a respeito da política ateniense também está presente em Foucault a respeito da política de seu tempo. Na *Apologia*, Sócrates manifesta uma desconfiança visível em relação à instituição política. No *Górgias*, Sócrates demonstra como seria uma verdadeira arte política pautada em um modo de vida alternativo. Concebemos, a partir dessa análise, que o cuidado de si também é sinônimo de cuidado político e cuidado da verdade. Na *Apologia*, esta é a base da transformação dos valores⁷⁶⁵, pois Sócrates coloca em prática um cuidado muito diferente daquele proporcionado pela política institucional, qualificada negativamente no *Górgias*⁷⁶⁶.

Sócrates demonstra que, na política, cuida-se dos interesses do povo, mas não do próprio povo (*Apologia* 36c). Por sua vez, na vida social, cuida-se da fama, da aquisição de riquezas e da ocupação de cargos políticos, prescindindo do cuidado da razão, da verdade e da alma (*Apologia* 29d-e). Se o filósofo negligencia fortuna, vantagens cívicas, carreira política ou magistratura, é porque, mediante a escolha de uma maneira de viver singular, procura ser exemplo do cuidado consigo, de modo que os concidadãos *cuidem* igualmente de si mesmos. A função do filósofo é despertar os concidadãos e o cuidado de si constitui a tarefa do primeiro despertar⁷⁶⁷.

ético, entre o dizer e o fazer, representa o critério para julgar a validade e a veracidade de uma posição política.” ADORNO, P. *A tarefa do intelectual: o modelo socrático*. Em: GROS (org.), *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 54.

⁷⁶⁴ FOUCAULT, 2001. 1403-1409.

⁷⁶⁵ PLATÃO, *Apologia*, 29e-30b

⁷⁶⁶ PLATÃO, *Górg.* 518e3-519a6

⁷⁶⁷ CANDIOTTO, 2010, p.168.

“A vida pautada pelo cuidado de si identifica-se com a prática incessante do exame”⁷⁶⁸; pois a “vida sem exame não é digna de ser vivida”⁷⁶⁹. O *exame* socrático (*skepsis*) é o modo pelo qual se pode distinguir as ideias e opiniões balizadas pela verdade daquelas que são frutos da falta de discernimento⁷⁷⁰. A proposta socrática é que sempre façamos um exame do que pensamos saber, que não nos enrodilhemos em nada sem antes ponderar, sem interrogarmo-nos, sem questionarmos o outro, sem interrogar o outro para nos questionarmos. Foi essa a longa batalha enfrentada por Sócrates, essa operação que é ao mesmo tempo crítica e criteriosa, fonte de discernimento e praticada incessantemente. A desconfiança socrática a respeito da política ateniense é justamente porque esta não preza pelo “exame”.

O exame pertinaz mune o filósofo com uma atitude de coragem para agir e falar de acordo com a verdade, que ele manifesta na própria existência. Por meio dessa coragem, Sócrates não recua diante do perigo que representa “falar espontaneamente”, em qualquer situação e lugar, para o bem dos concidadãos. Permanecem em segundo plano os cálculos referentes às chances de vida e de morte (*Apologia* 28b). O cuidado da verdade é que torna a vida merecedora de sua existência, mesmo que, com isso, ela própria esteja constantemente ameaçada⁷⁷¹.

A militância do cuidado de si socrático implica o cuidado da verdade em face da atividade política. “A verdade encarada como sinônimo de franqueza, no sentido de dizer a verdade diante de alguém cujo poder é maior, ou perante uma maioria que opina contrariamente”⁷⁷². Diógenes, por sua vez, desenvolveu uma formulação ainda mais implacável que a socrática:

Os cínicos, parece-me, têm uma ideia um pouco diferente. Seria a ideia de uma militância de certo modo em meio aberto, isto é, uma militância que não exige justamente uma educação (uma *paideia*), mas que recorre a meios violentos e drásticos, não tanto para formar as pessoas e lhes ensinar, quanto para sacudi-las e convertê-las, convertê-las bruscamente. É uma militância em meio aberto, no sentido de que pretende atacar não somente este ou aquele vício, defeito ou opinião que este ou aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam sobre vícios, defeitos, fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral. É uma

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁶⁹ PLATÃO, *Apologia*, 38a.

⁷⁷⁰ Para o cínico, a falta de discernimento é a causa da infelicidade humana. Cf. D.L. VI (71)

⁷⁷¹ CANDIOTTO, 2010, p. 168.

⁷⁷² CANDIOTTO, 2010, p.169.

milîtância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma milîtância que buscava simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz.[...] Mas é necessário reconhecer, nesse militandismo, uma forma particular: um militandismo aberto, universal, agressivo, um militandismo no mundo, contra o mundo⁷⁷³”

⁷⁷³ FOUCAULT, 2011, p. 251.

Conclusão: diagnosticar o presente

O que vem à tona nesse projeto final do filósofo francês é que a filosofia antiga, como cuidado de si, é, segundo Foucault, uma forma de contrariar a tendência à autonegligência⁷⁷⁴. Segundo Mc Gushin, com sua pesquisa em filosofia antiga Foucault descobriu uma inesperada situação de resistência ao poder, principalmente na relação que tomamos conosco⁷⁷⁵. Mas o que poderia oferecer ao nosso presente o estudo sobre as práticas da filosofia antiga? Em primeiro lugar, é um tipo de resistência a “a obsessão moderna com ser autêntico e a proliferação moderna de conhecimentos sobre o que somos, que é na verdade uma espécie de prisão”⁷⁷⁶. Mc Gushin convida-nos, e aceitamos o convite, a ler o trabalho de Foucault atentando aos dois momentos: o diagnóstico do presente e o momento *étho-poiético*. Frequentemente, Foucault caracterizou seu trabalho como um diagnóstico do presente. A tarefa em diagnosticar o presente, podemos dizer, está originalmente ligada a Kant e ligada à questão: — Quem somos nós em nossa atualidade? — Para Foucault, Kant inseriu o momento presente no seio da atividade filosófica e, por outro lado, Nietzsche é aquele “que lança luz sobre a emergência histórica do presente, que revela o atual estado do pensamento, não a essência eterna da razão”⁷⁷⁷.

Façamos, portanto, uma incursão pelo diagnóstico de Foucault que versa sobre quem somos e qual o nosso presente. Foucault diagnosticou nossa condição atual em termos de relações de poder e conhecimento. Nosso presente está “infectado” pela proliferação de discursos sobre os indivíduos e sobre a verdade dessas pessoas. Esses discursos estão ligados ao funcionamento do poder disciplinar, da normalização e da biopolítica. Falar de si mesmo é totalmente sem sentido, pois esses discursos sempre tendem a substituir os significados políticos e éticos das questões: — Quem sou eu? — Qual a melhor maneira de se viver?

⁷⁷⁴ “Este tema – a luta entre o cuidado e a negligência – é aqui invocada para descrever o presente da prática filosófica. Mas, aviso, Foucault não se restringe a um diagnóstico dessa negligência contemporânea. Isso ocorre porque a negligência a que ele se dirige não é meramente um ponto cego teórico ou um objeto de investigação para ser visto e estudado a partir de uma distância. Foucault confronta a autonegligência da filosofia, praticando uma ascese filosófica”. MC GUSHIN, 2007, p. 14.

⁷⁷⁵ MC GUSHIN, 2007, p. 15.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷⁷⁷ MC GUSHIN, 2007, p. 16.

Segundo Mc Gushin, esse poder é exercido precisamente saturando o espaço e o tempo, nossos corpos e desejos, com técnicas, discursos e relações que têm o objetivo de cuidar de todos nós e de nos fazer felizes. Foucault revelou que os indivíduos modernos são os efeitos das relações de poder-saber que funcionam através da formação de seus corpos, seus pensamentos e seus desejos. O nosso presente começa a tomar forma quando a prática e o conhecimento sobre a verdade da vida e a verdade do indivíduo passam a ser apropriados pelas instituições que atendem à formação em massa de indivíduos. Esse processo de apropriação e transformação é guiado e legitimado por uma estratégia ligada a um discurso científico sobre o indivíduo. As ciências humanas, por sua vez, refinam e aperfeiçoam as disciplinas. Um dos perigos inerentes à nossa realidade é o de que a disciplina, a normalização e a biopolítica têm tendência a aumentar e a se espalhar. Um indivíduo bem disciplinado é aquele que incorporou não somente as capacidades específicas nas quais ele foi treinado, mas que incorporou a disciplina como tal – compartimentar o tempo e o espaço em termos de economia, função e produtividade.

A disciplina confecciona sujeitos de disciplina, produz indivíduos que querem e precisam de disciplina. “O ideal da disciplina seria o extremo patológico de ordem absoluta, o fascismo”⁷⁷⁸. A normalização também se torna cada vez mais penetrante e exigente. Ela define o normal e o anormal, por proliferação de discursos sobre eles, sempre a fim de julgar as pessoas corretas, a nos pressionar para estarmos sempre alertas para o anormal em nós mesmos e nos outros, para corrigi-lo antes mesmo de surgir, para que não cresça e se torne mais integrado em nós mesmos e em nossas práticas. O indivíduo normal é o objetivo da disciplina. Foucault também mostrou que a racionalidade política moderna é biopolítica. Biopolítica que sustenta o desenvolvimento de instituições que estruturam a nossa vida para o mundo, de acordo com os fins da vida biológica – que é a gestão das funções orgânicas, necessidades e prazeres. A vida é definida em termos econômicos e biológicos, em vez de ser definida em termos éticos e políticos.

O biopoder é representado pela imagem de uma população saudável. A política tem por objetivo a gestão de uma população – o poder de promover a vida. Na busca de uma população segura, saudável e produtiva, a biopolítica implanta

⁷⁷⁸ MC GUSHIN, 2007, p. 19.

disciplinas e instituições normalizadoras. A biopolítica e a normalização reforçam uma à outra. “A disciplina, a biopolítica, e a normalização paradoxalmente instituem um poder de autonegligência, uma negligência generalizada sobre a questão política e ética fundamental – como é que eu vivo?”⁷⁷⁹. Nosso presente é constituído em grande parte pela produção de um discurso enorme sobre o ‘eu’, no qual têm sido usurpados os reais significados éticos e políticos. Se este é o diagnóstico, que a formação do eu foi quase completamente absorvida dentro do projeto biopolítico e suas técnicas disciplinares, então o cuidado de si oferece uma possível contraprática na forma de alternativas de autoconfeção. Há uma necessidade urgente de criar uma ética do eu. O cuidado de si no pensamento de Foucault é uma prática de conversão a si, uma conversão de energia, uma forma de salvação no sentido de que tal conversão libera outras possibilidades de formar nossa subjetividade ética.

Foucault não acredita que somos totalmente oprimidos e subordinados pelas forças dominadoras da sociedade. Há uma parcela de autonomia em nós mesmos transformando qualquer tipo de assujeitamento, transformando essa subordinação em autonomia. É importante destacar que as relações de poder são diferentes das relações de violência. As relações de violência agem sobre o corpo e reduzem qualquer resistência à passividade; “inexistem relações de poder sem possibilidade de invenções, reações, resistências”⁷⁸⁰. Para reagir a esses discursos que mencionamos anteriormente, esses que gostariam de “pré-fabricar” os indivíduos, Foucault responde com o “cuidado de si”⁷⁸¹.

Deixemos claro que essa resposta não é uma solução; é uma problematização que abre novas possibilidades. A descoberta do cuidado de si como uma prática *étho-poiética* transformou a compreensão de Foucault sobre seu próprio projeto e sobre a filosofia em geral. A filosofia é mais do que a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas⁷⁸². O fundamental é a transformação que resulta numa visão cósmica sobre si mesmo⁷⁸³. Em seu último curso (*A coragem da verdade*), então, Foucault revela que o cinismo antigo é a mais

⁷⁷⁹ MC GUSHIN, 2007, p. 20.

⁷⁸⁰ CANDIOTTO, 2010, p. 153.

⁷⁸¹ “Uma ética do ‘eu’, portanto, é uma tarefa política urgente, porque essa preocupação com o si mesmo, com a formação do ‘eu’, e a verdade do ‘eu’, já está permeada por relações de poder, isto é, o ‘eu’ como tal já é política”. MC GUSHIN, 2007, p. 17.

⁷⁸² Cf. HADOT, 2002, p. 300.

⁷⁸³ MC GUSHIN, 2007, p. 13.

valerosa transformação ética de si e transformação política do mundo. Por essa razão, o cínico poderia se desprender dos vínculos da família, da pátria, das responsabilidades cívicas, sociais e políticas, vinculadas às particularidades de uma cidade. A tarefa do cínico é a de não estar vinculado a uma “política de grupo”, é responsabilizar-se pela humanidade e realizar um projeto de universalidade ética. Segundo Epiteto, a quem poderíamos qualificar como estoico-cínico⁷⁸⁴, haveria, na prática filosófica cínica, um laço filantrópico entre o filósofo e a humanidade⁷⁸⁵. A vida despojada do cínico, a *bíos kynikós*, é indiferente ao que lhe pode vir a acontecer, não esconde nada aos olhos dos outros, nada tem a dissimular, e o despojamento e a errância são essenciais para viver em um mundo que é um grande lugar público. O “cidadão do mundo” rompe com a aquisição dos bens e com a formação pessoal voltada para a cidade, tecendo um modo de vida, uma *performance* físico-discursiva que é a mesma todo o tempo, em qualquer lugar e perante qualquer um. O cínico exerceria a verdadeira arte de *politeúesthai*⁷⁸⁶. *Politeúesthai*⁷⁸⁷ entendida como zelo e possibilidade de discussão com todos os homens acerca “da felicidade e da infelicidade, da boa e da má sorte, a respeito da servidão e da liberdade”⁷⁸⁸.

O “Estado do cosmo” já é uma realidade para os próprios cínicos e eles tentam transformá-lo numa realidade para os outros, que são concidadãos em potencial [...]. Em seu próprio modo bizarro, o Estado de Diógenes era o mais prático, o mais universalista e (não tenhamos receio de dizê-lo) o mais nobre de todos os Estados (*politeiai*) filosóficos — na verdade, de todos os Estados políticos — de toda a Antiguidade⁷⁸⁹.

⁷⁸⁴ “As três escolas originárias de Sócrates, ao se transformarem, dariam nascimento às três grandes escolas pós-aristotélicas: os cínicos são os precursores dos estoicos; os cirenaicos, dos epicuristas; os megáricos, dos céticos” BROCHARD, 2009, p. 42.

⁷⁸⁵ EPITETO, 1862, p. 299.

⁷⁸⁶ EPITETO, 1862, p. 305.

⁷⁸⁷ Possíveis traduções para o verbo: dirigir, governar, administrar o estado.

⁷⁸⁸ EPITETO, 1862, livro III, conversação XXII, p. 305.

⁷⁸⁹ GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 136.

Epílogo

Resguardadas todas as diferenças, buscamos entrelaçar três recortes de implicação política da atividade filosófica. E, mais do que isso, buscamos mostrar que esses recortes fornecem um ao outro material para pensar novas políticas. Consideramos, a partir do entrelaçamento dos três retratos, que a filosofia age como uma insurreição diante de qualquer regime político que mantém e alimenta o conformismo como um sedativo das consciências, e busca normalizar o inaceitável em aceitável e até desejável.

A atividade filosófica exercida como uma atividade inerentemente política lança uma tensão ética no seio de cada um, uma exigência de interrogar novamente a política, a ação governamental, o andamento de um mundo a partir de um “eu político”. Confiamos que tanto o Sócrates platônico (de acordo com o *Górgias* e a *Apologia*), quanto a provocação e a cosmopolítica cínica, e ainda o trabalho filosófico de Michel Foucault acerca da relação entre a crítica e a governamentalidade manifestam o cuidado de si como um despertar ético para um modo de vida outro e um mundo outro, na medida em que recusam a massiva e contínua dominação daqueles que se beneficiam da covardia e da fragilidade, e que exercem a política como a “arte de permanecer no poder”.

Vimos ao longo desta tese uma extensa denúncia e crítica ao enriquecimento desenfreado, ao egoísmo demente e à irresponsabilidade letal. O cuidado de si enquanto militância filosófica está atrelado ao poder de discernimento e à atividade crítica; designa a possibilidade, em todos aberta, de desobedecer às evidências consensuais, aos conformismos dos valores, hábitos, costumes subordinados à hipocrisia, ao abuso de poder, e que nutrem a resignação política. O cuidado de si é um “princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude”⁷⁹⁰. Distante de um apelo exclusivamente individualista, o cuidado de si evoca a não passividade, o desprendimento contínuo do nosso “eu conformista”. Essa atitude é fundamental quando se trata de formar resistências que limitem os excessos de qualquer modelo de governança (político, doméstico, pedagógico, espiritual, médico). Como “princípio de inquietação permanente”, o cuidado de si tem uma implicação claramente política.

⁷⁹⁰ FOUCAULT, 2004, p. 11.

Referências

Obras de Platão:

PLATÃO. **Apologia, Êutifron, Críton**. Introd., tradução do grego e notas: André Malta. Porto Alegre: L&PM pocket, 2008.

_____. **Fédon**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Górgias**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Laques**. Tradução de Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Leis e Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Shüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **O primeiro Alcibiades**. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Político**. Coleção Os Pensadores, trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril Cultural: Porto Alegre, 1972.

_____. **Protágoras**. Tradução, estudo introdutório, comentários e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

_____. **A República**. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. **Teeteto**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Timeu e Crítias**, Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coimbra: ECH, 2011.

PLATO. **Gorgias**. A revised text with introduction and commentary by E. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1990.

PLATÓN. Diálogos I. **Apologia Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides. Hípias menor, Hípias mayor, Laques, Protágoras**. Introducción general por

Emilio Iledó Iñigo. Traducción e notas por J. Calonge Ruiz, e Lledó Iñigo. Madri: Gredos, 1985.

_____. Diálogos II. **Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.** Traducciones, introducciones y notas J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Ollivieri e J. L. Calvo. Madri: Gredos, 1987.

_____. Diálogos III. **Fédon, Banquete, Fedro, Eutidemo.** Traducciones, introducciones y notas C. Garcia Gual, M. Martinez Hernandez, Lledó Iñigo, Madri: Gredos, 1988.

_____. **Gorgias.** Introduction traduction et notes par M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

Obras de Foucault:

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade.** São Paulo: WMF, 2011.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução Salma Tanus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Aulas sobre a vontade de saber,** São Paulo: WMF, 2014.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. **Dits et Écrits I.** Paris: Gallimard, 1994a.

_____. **Dits et Écrits I.** Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et Écrits II.** Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Dits et Écrits III.** Paris: Gallimard, 1994b.

_____. **Dits et Écrits IV.** Paris: Gallimard, 1994c.

_____. **Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs (HS II),** Paris: Gallimard, 1984.

_____. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II.** Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2009.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres I.** Cours au Collège de France, Paris: Gallimard, 2008.

_____. **L'Herméneutique du sujet (HS)**, Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Microfísica do Poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004b.

_____. **O Governo de si e dos outros I.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF, 2010.

_____. **Qu'est-ce que la critique?** Suivi de *La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

_____. Discurso e Verdade: *Parresia*. Conferências de Berkeley. **Prometeus Filosofia em Revista.** Universidade Federal de Sergipe, ano 06, n.º 13; edição especial, E-ISSN: 2176-5960. Acesso em 18 de dezembro de 2020.

Bibliografia secundária:

ADORNO, P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. Em: GROS (org.), **Foucault: a coragem da verdade.** Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004,

ANNAS, J. **Platonic ethics: old and new.** Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.

ARAÚJO, C. M. B. **Da arte: uma leitura do Górgias de Platão.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, H. **A dignidade da política.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

_____. **A vida do espírito.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará 2002b,

_____. **A Condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. Responsabilité personnelle et regime dictatorial, in: **Responsabilité et jugement**, trad. fr. J.-L.Fidel, Paris: Payot, 2005.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BERGSON, H. **O Riso: ensaio sobre o significado do cômico**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BRADLEY-LEWIS, V. Politeia kai nomoi: on the coherence of Plato's political philosophy, **Polity**, v. **31**, n. **2**, 1998.

BRAHAM, R. B. **A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo** in GOULET-CAZÉ, Marie-Odille e BRANHAM, R.Bracht (orgs). São Paulo: Loyola, 2007.

BRANDÃO, J. **Mitologia Grega**, Vol I. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.

_____. **Mitologia Grega**, Vol II. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

_____. **Mitologia Grega**, Vol III. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

BRÉHIER, É. **Histoire de la philosophie**. Paris: Puf, 2012.

BRISSON, L. **Interprétation du myth du Politique dans lectures de Platon**. Paris: Vrin, 2000.

BROCHARD, Victor. **Os Céticos Gregos**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odisseus, 2009.

CANDIOTTO, C. Ética e Política em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação, Marília: v.33, n. 2, p. 157-176**, 2010.

_____. Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault, **Rev. Filos., Aurora**, v. **25**, p. 223-264, jul./dez 2013.

CASSIN, B. **O Efeito Sofístico**. Tradução de Maria Cristina F. Ferraz e Ana Lucia Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**, São Paulo: Campinas, 2013.

COLLING, L. O que perdemos com os preconceitos? São Paulo: **CULT - Revista Brasileira de Cultura**, jun, 2015.

CORNFORD, F. M. La comunidad platónica. In: **La filosofía no escrita y otros ensayos**. Introducción de W. K. C. Guthrie; Traducción A. P. Ramos. Barcelona: Ariel, 1974, p. 97-126.

DETIENNE, M. **Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque**. Paris: LGF, 2012.

DIDEROT. D., art. **Cynique**, dans **Encyclopédie**, première édition, t. IV, Paris, 1754.

DODDS, E. R. **Plato and the irrational**. *The journal of Hellenic Studies*, v. 65, 1945, p. 16-25.

DUDLEY, D. **A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.**, London, 1937. [reimpr. New York, 1974; Chicago, 1993].

EL MURR, D. **Savoir et gouverner: essai sur la science politique platonicienne**. Paris: Vrin, 2014.

ELSHTAIN, J.B. **Public man, private woman: woman in social and political thought**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1981.

EPICTETO. **Les entretiens de Épictète**. Tradução de V. Courdaveaux. Paris: Librairie Académique, 1862.

FERGUSON, J. **Utopias of the Classical World**, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

FINLEY, M. Utopismo antigo e moderno. In: **Uso e abuso da história**. Trad. M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 193-208.

_____. Utopianism Ancient and Modern, dans K.H.Wolff, B. Moore (ed), **The critical Spirit, Essays on Honor of Herbert Marcuse**, Boston, 1967, p.3-20 e **The use and abuse of History**, London, 1975, p. 178-192.

FLORES, Olimar Jr. Cratès, la fourmi et l'escarbot. **Philosophie Antique**, 5, 2005, p. 135-171.

GIANNANTONI, G. **Socratis et socraticorum reliquiae** (4v). Nápoles: Bibliopolis, 1990.

GLOTZ, Gustave. **A Cidade Grega**. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes Lacerda. São Paulo: Difel, 1980.

GOULD, J. **The development of Plato's Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

GOULET-CAZÉ, M.O. **Michel Foucault et sa vision du cynisme dans le Courage de la vérité** in **Le cynisme une philosophie antique**. Paris: Vrin, 2017.

_____. **L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71**. Paris: Vrin, 2001.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). **Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado**. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

GROS, F. **Foucault: a coragem da verdade**, São Paulo: Parábola editorial, 2004.

_____. **Direito dos governados, biopolítica e capitalismo**. In: NEUTZLING, I.; BARTOLOMÉ RUIZ, C.M.M. **O (des) governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

_____. **Desobedecer**. Tradução de Miguel Martins. Lisboa: Antígona, 2019.

GUTHRIE, W. K. C. **History of Greek philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, v. 4.

HABERMAS, J. **A nova obscuridade**, Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HADOT, P. **Éloge de Socrate**, Paris: Allia, 2016

_____. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

HELMER, E. **Diògene le Cynique**. Paris: Les Belles Lettres/Figures du Savoir, 2018.

HOÏSTAD, R. **Cynic Hero and Cynic King**. Uppsala: C.W.K., Gleerup, 1948.

HOLANDA, L.S.B. Astronomia, filosofia e política segundo Platão. **in Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. Orgs. Cristiane Azevedo; Francisco de Moraes; Admar Costa; Alice Haddad. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2018.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução do grego de Donaldo Schuller. Porto Alegre: L&PM, 2011.

HUSSON. S. **La République de Diogène: une cité en quête de la nature**, Paris: Vrin, 2015.

JOLY, H. **Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis**. Paris: Vrin, 2001.

JOLY, R. **Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique**. Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, 1955.

JULIANO **Contre Hèracleios**. Tradução G. Rochefort in Ouvres completes, t.II, Paris: Les Belles Lettres, 1963

_____. **Contre les cyniques ignorants**. Tradução G. Rochefort in Ouvres completes, t.II, Paris: Les Belles Lettres, 1963

JUNIOR, Olimar Flores. Parakharáttein tó nómisma ou as várias faces da moeda. **Ágora, Estudos Clássicos em debate**, 2, 2000.

KAHN, C. **Drama and dialectic in Plato's Gorgias**. Oxford Studies in Ancient philosophy 1, 1983.

KAMTEKAR, R. **The politics of Plato's Socrates**. In: AHBEL-RAPPE, S.; KAMTEKAR, R. (eds). **A companion to Socrates**. Blackwell, 2006, p. 214-227.

KANT, I. **O que é esclarecimento?**. Tradução Paulo César Gil Ferreira; revisão Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2013.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Valerio Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KLOSKO, G. **The Development of Plato's Political Theory**. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. The insufficiency of reason in Plato's Gorgias. **The Western Political Quarterly**, v. 36, n. 4, 1983.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

LEMONS, C. A. **Antístenes de Atenas ou Sobre o Prazer da Linguagem**. Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS, 2007.

LÉVY, C. From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault's Interpretation of *Parresia* in two recently published seminars philosophy and rhetoric, **Volume 42, Number 4, 2009**, pp. 313-325.

LONG, A.A. Os cínicos, a tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística in: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). **Os Cínicos: o movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado**. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

LONG, C. P. **Socratic and platonic political philosophy: practicing a politics of reading**. Nova York: Cambridge University Press, 2014.

LUTOSLAWSKI, W. **The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings**. London/New York: Longmans, Green, and co, 1897.

MAGALHÃES-VILHENA, V. **O Problema de Sócrates**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952.

MATIAS, G. **O lugar político do filósofo: estudo sobre atopia no Górgias de Platão**. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em filosofia da UFMG, 2012.

MC GUSHIN, E. F. **Foucault's Áskesis: an introduction to the philosophical life**. Illinois: Northwestern University Evanston, 2007.

MCKIM, R. Shame and truth in Plato's Gorgias. In: GRISWOLD Jr., C. (org.). **Platonic writings, platonic readings**. New York/ London: 1998.

MINOIS, G. **História do Escárnio e do Riso**. Tradução de Maria Helena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: EDUNESP, 2003.

MOLES, J. **Justice and Generosity**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Honestius quam ambitiosus: An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow man*. **JHS** **103**, 1983, n°8.

MONOD, J-C. Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernementalité". **Lumières**, **n.8**, p. 51-66, 2006.

MOORE, T. **Utopia**. Tradução Anah de Melo Franco. Brasília: UNB, 2004.

MOSSÉ, C. **La tyrannie dans la Grèce antique**, Paris: PUF, 1969.

NAVIA, L. E. **Diógenes, o Cínico**. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIETZSCHE, F. **Aurora**, Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia Ciência**, Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, R. R. **Demiurgia e Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão**. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em filosofia da UFMG, 2006. (Tese de doutorado em Filosofia).

PAQUET, L. **Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages**. Paris: LGF, 1992.

PLUTARQUE, **Vies parallèle**. trad. Anne-Marie Ozanam, Paris: Gallimard, 2001.

POPPER, K.R. **The open society and its enemies**. v. 1. The spell of Plato. London: Routledge & Sons, 1947.

PRÖBSTING, N. A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (Orgs.). **Os Cínicos: o**

movimento cínico na Antiguidade Clássica e o seu legado. Tradução de Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2007.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia.** São Paulo: Editora 34, 2018.

RIBEIRO, R. O Sócrates de Hannah Arendt. Em: **XVII Semana de Humanidades da UFRN, Anais da XVII Semana de Humanidades da UFRN.** Natal: UFRN, 2009. v. 1. p. 1-10.

SAYRE, F. **Diogenes of Sínope.** A Study of Greek Cynicism, Baltimore, 1938 & **The Greek cynics,** Baltimore, 1948.

STRAUSS, L. **The City and Man.** Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.

_____. **What is political philosophy and other studies.** Chicago: Chicago University Press, 1988.

TURNER, J. S. **Atopia in Plato's Gorgias.** International Studies in Philosophy 25, 1993.

TARNOLPOLSKY, C. H. **Prudes, perverts, tyrans: Plato's Gorgias and the politics of shame.** EUA: Princeton University Press, 2010.

VEGETTI, M. How and why the Republic become unpolitical? in: **Dialogues: Plato's Politeia (Republic),** Noboru Notomi e Luc Brisson (eds), International Plato's Study 31, Germany: Academia Verlag, 2013.

_____. Antropologias da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. **Boletim CPA,** Campinas, nº16, jul/dez, 2003. ISSN: 1677-8693.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mythe et Pensée chez les grecs.** Paris: La Découverte, 1994.

VLASTOS, G. "Was Polus refuted?". **The American Journal of Philology,** v. 88, n. 4, 1967, p. 454-460.

_____. **Socrates: ironist and moral philosopher.** Cornell: Cambridge University Press, 1991.

_____. Socratic irony. In: BENSON, H. (Org.). **Essays on the philosophy of Socrates.** Oxford: Oxford University Press, 1992.

XENOFONTE. **Banquete**. Tradução, Introdução e Notas de Ana Elias Pinheiro.
Coimbra: ECH, 2008.

_____. **Memoráveis**. Tradução, Introdução e Notas de Ana Elias Pinheiro.
Coimbra: ECH, 2009.