

“ADULTERE O VALOR DA MOEDA” – POSSIBILIDADES PARA UMA BIOPOLÍTICA POSITIVA A PARTIR DO MODO DE VIDA CÍNICO¹

“CAMBIE EL VALOR DE LA MONEDA” – POSIBILIDADES PARA UNA BIOPOLÍTICA
POSITIVA DESDE EL MODO DE VIDA CÍNICO

“ADULTERATE THE VALUE OF THE CURRENCY” – POSSIBILITIES FOR A POSITIVE
BIOPOLITICS FROM THE CYNIC LIFESTYLE

Castor Bartolomé Ruiz*

Universidade do Vale do Rio do Sinos

Sergio Fernando Maciel Corrêa**

Instituto Federal Catarinense | Universidade do Vale do Rio do Sinos

RESUMO: “Mude o valor da Moeda” [*parakharáxon to nómisma*] com ousadia e coragem a fim de transfigurar os costumes políticos e a criar um novo tipo de responsabilidade política para a filosofia. A vida cínica, em sua simplicidade e transparência, se transforma em militância filosófica e esta, por sua vez, num tipo de ação política que põe em questão o modo de viver, de fazer política e praticar a filosofia. O artigo procura problematizar, seguindo os estudos de Michel Foucault, as formas tradicionais de pensar a ação política, e pleiteando, ao mesmo tempo um tipo de responsabilidade política para a filosofia. Neste sentido, a partir do cinismo e com o cinismo questiona-se: como pensar uma biopolítica positiva, cuja ação política não se efetue através do direito, mas sim pela formação de uma subjetividade que é impelida a fazer a si e do seu modo de vida um *éthos parresiásticos* político?

PALAVRAS-CHAVE: Cinismo. *Parresía*. Modo de Vida. Biopolítica.

¹ Este artigo foi pensado a partir das discussões no Grupo de Pesquisa Ética, Biopolítica e Alteridade da Unisinos -RS. Foi também comunicado no *XI Colóquio Internacional Michel Foucault: Foucault e as práticas de liberdade*, realizado na UFSC, em setembro de 2018, e sua produção final é fruto desta coletividade entrelaçada de pensamentos e formas de vida.

* Dr. Em Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia –. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq Ética, biopolítica e alteridade. E-mail: castorbartolome@terra.com.br.

** Professor da Carreira EBTT no IFC, Instituto Federal Catarinense - Campus Videira, SC. Doutor em Filosofia Social e Política pela Universidade do Vale do Rio do Sinos. E-mail: sergio.correa@ifc.edu.br.

RESUMEN: Cambie el valor de la moneda" [*parakharáxon to nómisma*] con audacia y coraje para transfigurar las costumbres políticas y crear un nuevo tipo de responsabilidad política para la filosofía. La vida cínica en su simplicidad y transparencia se convierte en activismo filosófico, y esto a su vez en una especie de acción política que cuestiona la manera de vivir, de hacer política y practicar la filosofía. El artículo busca problematizar, siguiendo los estudios de Michel Foucault, las formas tradicionales de pensar la acción política, y pleiteando, al mismo tiempo, un tipo de responsabilidad política para la filosofía. En este sentido, a partir del cinismo y con el cinismo, se cuestiona: ¿cómo pensar una biopolítica positiva cuya acción política no se efectúe a través del derecho, sino por la formación de una subjetividad que es impelida a hacerse a sí misma y de su modo de vida un *éthos parresiásticos* político?
 PALABRAS CLAVE: Cinismo. *Parresía*. Modo de vida. Biopolítica

ABSTRACT: "Adulterate the currency" [*parakharáxon to nómisma*] with boldness and courage in order to transfigure political customs and create a new kind of political responsibility for philosophy. The cynical life, in its simplicity and transparency, transmutes itself in philosophical activism which in turn transforms into a kind of political action that calls into question the way of living, of doing politics and practice philosophy. Following the studies of Michel Foucault, the article tries to problematize, the traditional ways of thinking the political action, and at the same time pleading a type of political responsibility for philosophy. In this sense, from cynicism and with the cynicism, one questions: how to think of a positive biopolitics whose political action is not effected through the law but rather through the formation of a subjectivity that is impelled to make itself and its way of life a parrhesiates political ethos?

KEYWORDS: Cynicism. *Parresía*. Lifestyle. Biopolitics.

1 INTRODUÇÃO

A *parresía* é uma noção conceitual que se faz presente nos três últimos cursos proferidos por Michel Foucault no *Collège de France*¹ e em outras instituições por onde ministrou conferências e palestras no início dos anos 80. O conceito aparece ora como um direito político do cidadão no contexto da *polis* grega. Ora a *parresía* é uma categoria didática que serve ao mestre que precisa ensinar através da palavra reta e do exemplo de vida no âmbito das escolas filosóficas de vida. Só tardiamente, com o cinismo, é que a *parresía* se apresenta como atitude ética de qualquer pessoa que estivesse disposta a dizer e testemunhar a verdade através do modo de vida que levava perante os que governavam os outros e como crítica às convenções culturais. Em todos os casos, segundo Michel Foucault, há uma única exigência: coragem do portador da *parresía*: "E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem" (FOUCAULT, 2010, p. 63).

Por esta via, a prática da *parresía* resulta em consequências para a vida biológica do parresiasta, para a moralidade vigente e para a ordem política. É fato que, quando se pensa o indivíduo parresiasta na sua dimensão privada, o temos como um sujeito franco e aberto à enunciação corajosa da verdade, e, neste caso, há um aspecto epistêmico a ser considerado por este estudo. Também é fato que, na perspectiva ética, é preciso um trabalho de si para consigo, um trabalho de criação e recriação de si mesmo ao estilo de uma substância ética, como já apontara Foucault. Em virtude desta necessidade de criação e para que o sujeito alcance o estágio de franqueza e de abertura, não é possível contar com uma lei divina ou com um mero aprimoramento da ordem natural, ou mesmo com um retorno a uma experiência originária, mas há de se considerar os processos históricos de subjetivação a que os sujeitos se submetem – a questão ética da *parresía* que nos remete ao cinismo como forma de vida.

Por implicar liberdade de falar, abertura à franqueza e à verdade, a *parresía* é um dos princípios elementares que sustentam formas comunitárias que se identificam com a democracia – o conteúdo político da prática parresiasta. Estas questões explicitam que a *parresía* nem sempre encontrou seu espaço na arena política e a sua presença não é pacífica e foi eivada de barreiras e enfrentamentos. Em suas *nuances*, a noção encontrou adversários, o seu lugar em geral não foi garantido pela lei escrita e nem pelos costumes e convenções. Ao longo da história da filosofia política, encontrou críticos deste a antiguidade, a exemplo de Platão e Aristóteles. A prática cínica da *parresía* é *sui generis* uma vez que não se manifesta em um contexto de uma constituição e de um

¹ Respectivamente os cursos: *L'herméneutique du sujet* de 1981-1982; *Le gouvernement de soi et des autres* de 1982-1983; *Le courage de la vérité* de 1983-1984.

estado de direito onde as funções dos membros são definidas por uma lei escrita. A *parresía* ao estilo dos cínicos não é um ato de resistência de um governado e nem um ato corajoso de um governante. Paradoxalmente, esta prática parresiasta também não acontece em condições de igualdade, mas é a prática escandalosa de uma forma de vida essencialmente pública.

Este outro modo de ser da *parresía* – filosófico – dada sua relação com política sem ser da ordem da *politeía* é a questão ímpar para este artigo, pois em hipótese ele pode oferecer um conteúdo ético-político à própria filosofia. O filósofo parresiasta ao modo dos cínicos, diferente do cidadão clássico, terá uma forma outra de se relacionar com o poder e de resistir aos processos de governamentalidade. A vida ela mesma haverá de aventurar-se corajosamente no jogo da verdade em relação aos processos de captura de si e das relações de poder. O tema da vida filosófica que se relaciona de modo diferente com a política bem mais que um direito, bem mais que um privilégio, é um modo de existir que implica em renunciar a certas coisas e menos em acumular. As exigências de uma vida filosófica demandam o engajamento com certa doutrina formativa, com o cultivo de aptidões físicas, com uma forma de se relacionar com a propriedade e com os objetos materiais, o que pode ser o indício de uma biopolítica positiva. Quando Foucault está refletindo com seus ouvintes sobre o conteúdo da vida filosófica em 1983, assinala: “A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho, pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renúncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 311).

2 CINISMO E FORMA DE VIDA, A BIOPOLÍTICA POSITIVA

O cinismo permite pensarmos uma ação política pautada na vida e um agente político cuja simplicidade, desapego, problematiza formas de vida que são constituídas a partir de processos civilizatórios que capturam e sufocam a existência. O agente político inspirado no cinismo se põe para além das institucionalizações do dizer verdadeiro que confisca a prática de uma verdadeira vida. Por isso, uma biopolítica positiva inspirada no cinismo se coloca ao lado de costumes morais, epistêmicos e políticos que se apresentam esgotados e ociosos para condução da vida. Transvalorar essa desgastada moeda moral, epistêmica e política é uma proposição imperiosa que o cinismo coloca para a filosofia, quem sabe, no sentido de reviver a *zôe* que inter-relaciona e interconecta sujeitos humanos e não humanos numa igualdade radical que considera as singularidades das formas de vida em sua existência. Por esta linha, e inspirada em Michel Foucault, Roberto Esposito e Nietzsche, a filósofa Vanessa Lemm discorre sobre a possibilidade de uma Biopolítica positiva, e descreve:

La razón por la cual la afirmación de la interrelación e interconexión de todas las formas de vida y de su equivalencia es tan importante para la biopolítica afirmativa, es que contrarresta tanto al racismo como al especismo que se ubican en la base de la tanato-política. La biopolítica afirmativa responde a la creación espuria de especies –tanto dentro de la humanidad, como entre humanos y otras especies– que caracteriza a la biopolítica fascista, afirmando la continuidad entre el humano, el animal y otras formas de vida (LEMM, 2015, p. 244)

A forma de vida cínica oferece condições de possibilidade de pensar valores filosóficos, morais e políticos cujo princípio é a vida mesma que supera a noção de apropriação da natureza como objeto por um sujeito humano, a ponto de permitir outra possibilidade de caracterizar o fazer filosófico:

O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interno e externo à filosofia (familiaridade e estranheza do cinismo em relação à filosofia que lhe servia de contexto, de meio, de vis-à-vis, de oponente, de inimigo) constituição cínica da vida filosófica como escândalo, tudo isso marca histórica, a manifestação primeira, o ponto de partida do que foi, a meu ver, a grande exteriorização do problema da vida filosófica em relação à filosofia, à prática filosófica, à prática do discurso filosófico (FOUCAULT, 2011, p. 208).

Decorre que o agente político e a sua ação política de inspiração cínica não podem ser reduzidos a um projeto de um partido ou uma ideologia restrita. Trata-se de um estilo de vida filosófica, uma maneira de existir que implica em uma forma particular de relação consigo mesmo e com os outros. Esta *estética* da existência cínica conecta formas de subjetivação e a criação de outras formas de

pensar a política e a ação do agente político. A condução da vida pela óptica de uma *parresía* cínica não se efetua pelo viés da docilização dos corpos e pela regulação dos modos de vida. A transformação da moeda da existência, ao estilo cínico, carece do discurso provocativo, do ato de fala corajoso e ousado e a vida como expressão escandalosa da verdade. Trata-se de uma maneira particular da condução da vida que provoca o outro a problematizar e a refletir sobre as maneiras como se deixa governar na condução da própria existência. A revolução cínica altera a constituição do sujeito, o provoca a criar outra maneira de viver e, a partir dessa agonia e provocação, desenvolve sua responsabilidade política, transformando e recriando subjetividades e o mundo no qual está inserido. Michel Foucault afirma: “O que é importante, o que em todo caso eu gostaria de reter, é que o princípio ‘altera o valor da moeda’, ‘muda o valor da moeda’, é tido como um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos.” (FOUCAULT, 2011, p. 211-212).

Como já foi dito, assumimos que o [*parakharáxon tò nómisma*] assume um significado ético-político interpretado em relação às leis e costumes [*nómos*]. Ao problematizar a cultura e transformá-la, o cinismo assume a vida como valor normativo, independente se ela é a vida humana ou animal. Neste sentido o *bíos kynikós*, a vida de cão, desconstrói humanismos exacerbados que centram suas ações políticas e a constituição do agente político em valores estritamente humanos sem ponderar a natureza e as suas leis essenciais. A biopolítica positiva perpassa pela alteração dos costumes que tendem a separar natureza e cultura, como se esta dominasse, com suas técnicas de governo, inteiramente aquela. Neste sentido concordamos com o que escreve Vanessa Lemm: “*La biopolítica afirmativa des-específica a vida animal, y esta des-especificación pasa por la deconstrucción de la cultura, y de la afirmación que sostiene que esta es algo inherentemente “humano”*” (LEMM, 2015, p. 245).

O *bíos kynikós* vincula o ser humano à natureza e às suas formas de vida pelo viés da criatividade impudica, desavergonhada e essencialmente pública, que se apresenta como expressão de uma transvaloração dos valores: “O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213). Na mesma linha de interpretação, concordamos com Candiottto que interpreta a mudança do valor da moeda pela óptica da transvaloração dos valores da qual Nietzsche é alguém que repercutiu no final da modernidade:

Alterar a efígie da moeda, em seu sentido propositivo e ao modo cínico, envolve alterar os costumes sociais e convenções institucionais a partir do comportamento escandaloso. Um dos textos estudados é o discurso de Juliano, Contra os cínicos ignorantes, qual ele cogita que se o “conhece-te a ti mesmo” é um princípio dirigido a todos, já a prescrição “altere o valor da moeda” é endereçada somente a Diógenes pelo oráculo de Delfos (pelo menos, essa é uma das interpretações possíveis) Além disso, Foucault não hesita em sublinhar que essa prescrição cínica e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche (quando trata da transvaloração dos valores) constituem a mais antiga tentativa de radicalização da oposição entre natureza e cultura” (CANDIOTTO, 2014, p. 227).

De fato, a transvaloração dos valores políticos e morais está em consonância com a criação de uma vida bela e verdadeira, *bíos alethès*, cujo estado de liberdade com a relação às posses é pleno e o sentimento moral da vergonha causado por medo do ridículo e o julgamento dos outros é ausente. A vida de independência e escandalosamente verdadeira polemiza com as formas tradicionais de obediência aos costumes e à lei (*nómos*) e, em razão disso, o confronto agonístico com outras formas de vida é constante e inevitável. Ora, se a verdade (*alétheia*), com o cinismo, está posta ao nível da vida (*bíos*), então a transvaloração das concepções de verdade também são resignificadas. Se o platonismo situa a verdade noutro mundo e na alma e, portanto, a coloca sob as leis do *lógos* no cinismo, então, a verdade é posta no domínio da vida – verdadeira vida que opera segundo a lei natural. À vista disso, Michel Foucault compreende que há no cinismo a possibilidade de uma alteridade que é inferida da verdadeira vida como vida outra: “Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia e com certeza na história da ética ocidental” (FOUCAULT, 2011, p. 215).

A questão da vida verdadeiramente outra como um elemento relevante para a constituição do fazer filosófico e dos direcionamentos para a ética ocidental institui outra forma de pensar a responsabilidade política do filósofo que não buscará a verdade noutro mundo e nem se empenhará em encontrar uma tranquilidade na cidadela interior de uma vida espiritual longe dos dilemas da vida social. A combatividade da *parresía* cínica se esboça a partir de uma forma de vida que, em constante batalha contra si mesma, forma-se sem a presença de hábitos de valor duvidoso. O mesmo vale para as outras formas de vida que são confrontadas pelo parresiasta

cínico, que na agonia da pugnação recíproca, conduz a uma reflexão e a uma constatação de que a vida que levam é semelhante a uma moeda sem valor. A *parresía* cínica, como uma forma particular de dizer a verdade, coloca em circulação uma moeda com verdadeiro valor que problematiza o valor dos valores em que a filosofia ocidental se constituiu e o valor dos valores das formas de vida que reclamam para si a posse da verdade. Candiotta é preciso e registra: “Diante de uma vida soberana e tranquila, os cínicos propõem uma vida militante tanto de combate contra si e para si, quanto de luta contra os outros e para os outros. Por essas razões o cínico é considerado o anti-rei, o rei outro, pois ele esconde sua sabedoria no despojamento e na ascese voluntária.” (CANDIOTTO, 2014, p. 231).

Desta maneira, a questão de criar uma estética da existência e constituir outra maneira de viver configura-se como um tema cuja análise na história da filosofia é indispensável. Se a história tradicional da filosofia traçou sua trajetória pela verdade da alma, pela investigação do mundo verdadeiro – outro mundo e pela investigação das capacidades epistêmicas do sujeito e das propriedades do objeto do conhecimento, o tema de uma vida de verdade tem potencial filosófico e um itinerário histórico próprio. Se no primeiro caso, Sócrates, Platão e Aristóteles são o modelo histórico-filosófico, no caso da vida outra, da verdadeira vida, o cinismo é a representação por excelência da possibilidade de pensar outra forma de analisar a história da filosofia: “O outro mundo e a vida outra foram, me parece, no fundo, dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de desenvolver (FOUCAULT, 2011, p. 215). Filosofar, constituir-se como sujeito moral da própria ação, agir politicamente materializa-se no mundo e na vida. A ética do cuidado de si assume outra perspectiva a partir deste postulado que situa a verdade ao nível da vida. Por estar constantemente na presença da alteridade de outras formas de vida, a conduta do cínico e sua prática parresíasta interroga constantemente outras maneiras de viver sobre qual a verdadeira vida que cuida de si e age na transformação dos costumes. Cesar Candiotta explica o sentido pelo qual a noção de alteridade deve ser compreendida:

Entretanto, essa alteridade não deve ser entendida como uma categoria ontológica, mas como um dispositivo histórico de alteração dos valores do mundo em que se vive. Tampouco expressões conexas como “vida outra” designam uma exterioridade em relação às modalidades de vida vigentes, e sim uma elevação dessas modalidades ao seu limite, ao seu extravasamento” (CANDIOTTO, 2014, p. 218).

Michel Foucault salienta:

Esse tema da vida não dissimulada foi extremamente importante e assumiu uma série de formas totalmente diferentes, mas é central na tradição filosófica como caracterização da verdadeira vida. Parece ter sido retomado constantemente no cinismo. Mas é retomado através de uma espécie de alteração, de transvaloração, que faz sua aplicação em um escândalo (FOUCAULT, 2011, p. 222-223).

A questão das formas que a transvaloração cínica assume na história e através de distintos movimentos políticos, religiosos, artísticos que a passagem indica, é tema relevante e carece de uma reflexão específica. Contudo, é preciso ser claro e tencionar as noções de transvaloração e alteração que se efetivam como escândalo. O cínico e quem se inspira no cinismo precisa constantemente ser provocado a nada ocultar, a nada disfarçar e a sempre tornar público os sentimentos morais e as intenções políticas. Nada de metafísica da alma, mas a vida cotidiana, a existência material e a visibilidade de uma presença sempre pública.

3 ETHOS PARRESIÁSTICO CÍNICO COMO CONTRACONDUTA

O exercício da pobreza cínica é uma atividade feita de si para consigo, mas que desafia o outro dada a sua visibilidade escandalosa que provoca os outros. Neste sentido, mais que uma resignação e um ato passivo ela é uma conduta, e, além disso, trata-se de uma pobreza sem fim e parresíasta. Ao estar ligada ao um modo de vida, a pobreza cínica não encontra um nível satisfatório e sempre de novo pode ser aperfeiçoada. Como já abordamos em tópico anterior, a narrativa em que Diógenes, o cínico que, ao observar um menino tomar água junto à fonte com as próprias mãos, reflete, pondera e dispensa a única caneca que tinha para seu uso. É uma pobreza visível e que, portanto, escandaliza aqueles que a contemplam. Configura-se, o escândalo da verdade como uma contraconduta. Em que sentido? Michel Foucault enumera duas características deste escândalo: a feiura física e a sujeira, uma transvaloração de valores da beleza do corpo humano e das vestimentas dos indivíduos. “Essa inversão dos valores físicos sem dúvida

desempenhou um papel que não era pequeno. Compreende-se, em todo caso, que essa inversão tenha dado lugar a um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 228). Por conseguinte, a pobreza cínica é uma posteridade importante que se configura nas artes de condutas que estão para além das governamentalidades tradicionais.

É preciso salientar que Michel Foucault não menciona o cinismo no curso *Segurança, Território e População* de 1978, mas é possível sustentar a hipótese de que o ascetismo dos primeiros cristãos se faz ao estilo da pobreza cínica: é um exercício constante, provoca escândalos e uma luta contra si mesmo e contra valores mundanos. Desse modo, um exemplo de contraconduta à governamentalidade da pastoral cristã que, para Foucault, não traz em seus princípios elementos do ascetismo, mas da obediência:

Portanto, conclusão: o cristianismo não é uma religião ascética. O cristianismo, na medida em que o que o caracteriza, quanto às suas estruturas de poder, é o pastorado, o cristianismo é fundamentalmente antiascético, e o ascetismo é, ao contrário, uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder. O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e contravertida, que se tomou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior (FOUCAULT, 2008, p. 274).

Ora, se o pastorado cristão exige com suas organizações hierárquicas, suas regras de conduta e de confissão e obediência aos seus preceitos, o ascetismo, por seu turno, escandaliza de forma parresíasta, colocando a si mesmo um conjunto de exercícios de si mesmo e sobre si sem o mando de outrem e que escandaliza o poder pastoral que cobra uma obediência e uma submissão cega a outro. O ascetismo é uma contraconduta pastoral de inspiração cínica, uma vez que, como relata Michel Foucault: “O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 274). Em um momento anterior, sustentamos que a vida cínica é vida comunitária em sua plenitude, por ser uma forma de vida compartilhada e exposta, por provocar a transformação de si mesmo, dos costumes e dos valores vigentes que tem ressonância na constituição política da comunidade. Michel Foucault observa que a formação de comunidades de vida na Idade Média representa também uma contraconduta aos desígnios do poder pastoral, por recusar o poder do pastor: “Existe, de fato, uma outra maneira, até certo ponto inversa, de se insubmeter ao poder pastoral: a formação de comunidades” (FOUCAULT, 2008, p. 275).

Para Foucault, as comunidades de vida medievais recusam o poder pastoral pelo fato de os líderes exercerem seu poder, independente da sua conduta moral e da forma de vida que levam. O poder sacramental do padre também não é relevante, pois implica em uma autoridade recebida de outrem e não conquistada pela vida austera. Vale lembrar que Diógenes, o cínico, recusa o poder de Alexandre da Macedônia exatamente por não reconhecer o poder político do rei conquistador e não lhe obedecer, sustentando aquilo que para Michel Foucault é evidente e que já foi analisado: “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 295).

A impostura de Diógenes perante Alexandre o grande supera qualquer possibilidade de que possa existir diferenças entre os seres humanos em função do seu *status* ou poder político que exercem. Nesta linha, a vida nas comunidades religiosas medievais que Michel Foucault analisa traz muito destes elementos do cinismo e por isso mesmo ele as apresenta como uma forma específica de contraconduta ao pastorado cristão: “A formação dessas comunidades se caracteriza pelo fato de que, justamente, elas suprimem ou tendem a suprimir o dimorfismo padres e leigos, que caracterizava a organização da pastoral cristã, partindo de uma igualdade absoluta” (FOUCAULT, 2008, p. 277-278). Trata-se da imanência das relações de poder que produz seus efeitos não a partir do mando e da obediência, mas da interação entre subjetividades que, nos desequilíbrios e nas diferenças, se fazem a si mesmas em uma derradeira virtude política da coragem da verdade que aflora a partir de um modo de vida e não do *status* do sujeito.

Neste sentido, é preciso retornar à tese fundamental de *La volonté de savoir* em que Michel Foucault sustenta: “lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1980, p. 91). Com base na ação política cínica, isto é, nas suas formas de resistência, pensamos que é impossível tratar da revolução e do espírito revolucionário da classe, mas na heterogeneidade das resistências que podem ser espontâneas, imprevisíveis, insurreições de conduta que criam e recriam valores, qualificam e desqualificam, redistribuem e realocam as relações de poder. A *parresía* é de fundamental importância para este tipo de revolta da conduta, pois ela opera ao nível

do *bíos* e do *logos*, numa ação política que se expande na relação que o sujeito faz consigo mesmo. Ao invés da ideologia da revolta, da força da classe, fala-se da moralidade das resistências, como salienta Michel Foucault:

Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas inspirações, aspirações e ideologia que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam racionalmente táticas (FOUCAULT, 2008, p. 285).

O elemento parresiasta dessas formas de contraconduta não só modifica as relações de poder, mas também acontece em lugares móveis, plurais e efêmeros que modificam o espaço da política da resistência na *pólis*. Não mais a *Ágora* como lugar privilegiado da política, em que o tema da soberania é elementar no debate dos cidadãos e de uma *politheía* que normatiza institucionalmente a ação política. A recusa de se submeter aos processos de governamentalidade permite a possibilidade de pensarmos em uma insurreição ética do *bíos* que faz da forma de viver (*éthos*) uma ação política: “Penso que a ética é uma prática, e o *éthos*, uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2006, p. 221). Neste sentido, quando as relações de poder tenderem para um aspecto doentio, a resistência que nasce da forma de viver corajosa é também uma forma de responsabilidade política da filosofia.

Por isso a noção filosófica da ética que Foucault desenvolve não visa fundamentar a ação moral, mas, precisamente, é um campo de problematização e de insurreição. Trata-se de uma *práxis* ética que não se dirige para a legitimação daquilo que já é conhecido em moral e política, mas como contraconduta. Acrescente-se que Michel Foucault apresenta como exemplo duas formas patológicas de poder na política: “Gostaria de mencionar duas “formas patológicas” – aquelas duas “doenças do poder” – o fascismo e o stalinismo” (FOUCAULT, 2013, p. 275). Foucault, então, reconhece a filosofia como um instrumento privilegiado de resistência às governamentalidades da conduta, contra as formas de dominação que extinguem a liberdade, elemento necessário para a manutenção salutar de relações de poder que não afogam a vida em sua diversidade de formas: “A tarefa da filosofia como uma análise crítica do nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (FOUCAULT, 2013, p. 283).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida escandalosa do cínico, o seu estilo de vida, se apresenta como um convite instigante para pensarmos as nossas formas de sociabilidade e de dependência de posses. O cínico, como na passagem da xícara, está em constante processo de desprendimento dos mantimentos e das necessidades cuja coragem de ser pobre e de resistir aos impulsos de acumular e de criar carências é um ato contínuo. Trata-se de um despojamento efetivo de si que remete a uma vida comunitária. O cínico não empreende uma fuga mundi, mas está sempre no contexto da *pólis* sem pertencer a ela e sela com o cosmos, do qual a *pólis* faz parte, um pacto de vida comunitária e, por que não, de necessidade de uma alteridade. São cães, *bíos kynikós*, que estão expostos e dependentes dos restos da *pólis* e estão sujeitos ao Outro que lhes provê, inclusive, o alimento. Ora, por isso o modo de vida dos cínicos escandaliza por ser “uma pobreza efetiva, material e física; A Pobreza cínica é real, é ativa, é indefinida” (FOUCAULT, 2011, p. 226). O cínico não é resignado e passivo diante das situações como se sua pobreza fosse apenas uma aceitação da própria condição. A pobreza cínica é ativa, portanto, uma atitude que resulta em uma alteração efetiva de si mesmo cujos efeitos vêm a provocar uma transformação do Outro, que questiona nossas concepções de sociabilidade e do que seja uma autêntica vida comunitária.

Daí surge o “valor escandaloso” da mendicância que escandaliza a sociedade grega cuja valorização da honra, da glória e da boa reputação era de importância capital. O cuidado cínico para com o outro não é o do bom exemplo do mestre ao seu discípulo, mas do cão que ataca e ladra para qualquer situação, num constante combate junto com a humanidade, e que a estimula a transvalorar os seus valores e seus modos de vida. Nesse sentido, a mendicância dramatiza a pobreza real do cínico por trazer aos olhos da sociedade grega a feiura, a dependência e a humilhação. O modelo de governo da humanidade que se depreende da atitude cínica não é o jurídico que carece de consenso e de reconhecimento, mas da governamentalidade da medicina por implicar em cuidado. A

soberania cínica surge da *bíos kynikós* que morde e ataca, mas também cuida, protege e é, paradoxalmente, dependente do outro no âmbito da cidade. Em suma, o escândalo como um dispositivo ético-político que inverte valores físicos e morais a ponto de Michel Foucault dar destaque disso aos seus ouvintes nos seguintes termos:

A pobreza leva a algo que ainda é mais grave que a aceitação da escravidão: a mendicância. A mendicância é a pobreza levada ao ponto de depender dos outros, da sua boa vontade, dos acasos do encontro. Estender a mão, para um antigo, era o gesto de pobreza infame, da dependência na forma mais insuportável. Essa mendicância é que constituía a pobreza cínica elevada ao ponto do escândalo voluntário. (FOUCAULT, 2011, p. 229)

Dois legados fundamentais do escândalo cinco da verdade: primeira, a popularização da filosofia que pode ser materializada como estilo de existir, isto é, como forma de vida que pode ser praticada por todos; segundo o alargamento da ação política que, com o cinismo, transcende os limites da pólis e das formas de cidadania usualmente aceitas. Com efeito, é preciso nos deter no imperativo que Diógenes recebeu do Oráculo: “mude o valor da moeda” e quais as implicâncias para uma autêntica ação política que nasce de uma filosofia como modo de viver.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. *Dissertatio*, Pelotas, n.40, p. 215-236, 2014.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 3. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978.)* Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros ii: curso dado no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. . Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. *In.*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 296-313.

LEMM, V. Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 158, p. 223-248, 2015.



Recebido em 21/12/2018. Aceito em 22/02/2019.