

Parresía Cínica e Política: Heroísmo filosófico e psicologia social

Cinic's Parrhesia and Politics: Philosophical heroism and social psychology

**Heliana de Barros Conde Rodrigues, Cristine Monteiro
Mattar**

Resumo

O artigo pretende destacar algumas temáticas explicitadas na parresía dos Cínicos e apontar seus possíveis efeitos, no presente, sobre as práticas psicológicas. Debatido por Foucault no curso *A Coragem da Verdade*, o heroísmo filosófico do cínico estava em levar as determinações filosóficas às últimas consequências, mostrando-as na própria pele. A exigência de uma vida outra para um outro mundo, a experiência histórico-crítica da vida e a militância cínica são aqui trazidas em suas possíveis relações com as práticas da psicologia social que se proponham genealógicas e éticas, em contraponto com as que confiscam e/ou anulam o problema da verdadeira vida.

Palavras-chave

Parresía; cinismo; psicologia social.

Abstract

*This paper aims at highlighting some themes made explicit in the cynic concept of parrhesia, as well as identifying its possible effects on current psychological practices. Elaborated by Foucault in his course *The Courage of Truth*, the philosophical heroism of the cynics consisted of living their own philosophical tenets to the full. The need of the existence of another (new) life in another (new) world, the critical-historical approach to life and the cynical engagement are taken into consideration within their possible relations with the practices of social psychology which claim to be genealogic and ethical, as opposed to the practices that confiscate and/or annihilate the problem of the real life.*

Keywords

Parrhesia; cynicism; social psychology.

**Heliana de Barros
Conde Rodrigues**
Universidade do Estado do
Rio de Janeiro

Professora de Psicologia da
Universidade do Estado do Rio
de Janeiro e do Programa de
Pós-graduação em Psicologia
Social

helianaconde@uol.com.br

**Cristine Monteiro
Mattar**
Universidade Federal
Fluminense

Professora de Psicologia da
Universidade Federal
Fluminense

cristinemattar@ig.com.br

A despeito da aparente tranquilidade e mesmo do sucesso que caracterizam, hoje, o mundo da Psicologia Social, é bem provável que qualquer psicólogo, indagado acerca de tendências e perspectivas nesse âmbito, se mostre incerto ou hesitante.

No Brasil, após a desejável crise da Psicologia Social ao final dos anos 1970, mais bem caracterizável como crítica do individualismo, experimentalismo, cognitivismo, a-historicismo e tecnocratismo à época hegemônicos – e tão coerentes com o período da ditadura militar –, inúmeras vias se abriram. Do ponto de vista organizacional, criou-se uma combativa associação nacional, a ABRAPSO. Do ponto de vista epistemológico-político, uma estranhamente redundante Psicologia Social Sociológica pôde afirmar-se, combatendo, sem tréguas, a paradoxal Psicologia Social Psicológica que, brandindo uma alegada “cientificidade”, até então se impusera, invalidando perspectivas/experiências outras. Do ponto de vista paradigmático, a Teoria das Representações Sociais, a Psicologia Sócio-histórica, o Interacionismo Simbólico, a Psicossociologia, os estudos de Memória Social, as contribuições da História das Mentalidades, a Psicologia Institucional etc. forjaram um panorama renovado e apto a despertar entusiasmos: essa psicologia, agora sim propriamente adjetivada como “social”, poderia desprender-nos de nosso antigo encargo de “guardiães da ordem” (COIMBRA, 1995) e oferecer-nos uma “via régia” de intervenções simultaneamente relevantes e libertárias.

Não é preciso rejeitar essas asserções, taxando-as de equivocadas, para justificar o momento de incerteza ou hesitação que destacamos nas primeiras linhas do presente texto. Não se trata aqui de denunciar ilusões, mas de trazer à cena um solo menos móvel, menos passível de abalos por organizações, epistemologias ou paradigmas alternativos; em poucas palavras, podemos apelidá-lo solo das transcendências.

Por que motivo pretendemos focalizar tal solo? Porque, julgamos, nos movemos hegemonicamente em territórios previamente demarcados, campos aprioristicamente constituídos: o psicológico e o social; a ciência e a profissão; a academia e a militância; o conhecimento e a vida; o presente possível e o aspirado futuro. Algo, em nossa relação com a verdade, por mais que procuremos incliná-la na direção de sonhadas liberdades, mantém-nos meramente à espera, à espreita. Nosso programa (de pensamento e ação) está repleto de princípios, conceitos e métodos que avaliamos como corretos – afinal, nossa psicologia tornou-se efetivamente social! –, porém isso não parece afetar, efetivamente, as relações que mantemos conosco mesmos e com os outros. Não há, talvez, melhor exemplo dessa circunstância do que a transformação da Psicologia Social em uma das tantas especialidades que povoam o mundo psi (RODRIGUES, 2005), como se ela nada fosse senão um domínio a mais, que ofereceria, a experts identificáveis (por sua formação, método, inserção institucional etc.), um objeto de conhecimento a mais.

Nesse sentido, em lugar de acrescentar novas premissas, presumidamente redentoras, a um eventual programa para uma Psicologia Social, o que se segue é uma tentativa de esvaziá-lo de seus tantos conteúdos, dirigindo-nos, na companhia do último curso de Michel Foucault no Collège de France, a uma indagação relativa a nossas relações com a verdade. Diriam alguns que isso implica um longo rodeio, sem garantias imediatas de proveito, e não o negamos. Mas prometemos, ao final do texto, retornar ao mal-estar do psicólogo social no contemporâneo, se não para solucioná-lo – jamais nossa intenção –, ao menos, aspiramos, para equiparar-nos com perguntas distintas. Pois elas não versarão sobre o que somos – sociológicos, psicológicos, psicossociológicos, marxistas, historicistas, institucionalistas... – e sim sobre o que temos feito de nossas vidas.

1

Como o leitor certamente perceberá no desenvolvimento do artigo, o que Foucault designa por cinismo e vida cínica está inteiramente distanciado do uso de tais termos no senso comum.

Caminhos da coragem da verdade – em direção a uma insolência intolerável

“É muito tarde. Então, obrigado” (FOUCAULT, 2009, p. 309). Com estas palavras, Foucault encerrou seu curso de 1984, último ministrado por ele no Collège de France. Em junho do mesmo ano, morreria. Na opinião de Frédéric Gros (2009), este acontecimento parece *iluminar* o curso de modo particular, tornando-o uma espécie de testamento filosófico.

Foucault inicia o curso recordando a trajetória geral que o levava ao estudo da *parresía* – dizer-verdadeiro, falar franco: o interesse pelas relações entre sujeito, verdade e poder. Ao propor um direcionamento para o curso, sem desconsiderar a importância das análises relativas às estruturas próprias aos diferentes discursos reconhecidos como verdadeiros – análises epistemológicas –, opta por apreciar, “em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta”; melhor dizendo, o modo como ele “se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 4) – análises que denomina aletúrgicas.

Aleturgia (*alèthurgie*) quer dizer ato pelo qual a verdade se manifesta. E é neste quadro que Foucault visa a estudar a noção e a prática da *parresía*. A questão das relações entre sujeito e verdade fora por ele colocada, anteriormente, nos termos clássicos, ou seja, questionando a partir de quais práticas e de que tipos de discurso se tentara dizer a verdade sobre o sujeito: “A partir de que práticas discursivas se constituíram, como objeto de saber possível, o sujeito falante, o sujeito trabalhador, o sujeito vivente?” (FOUCAULT, 2009, p. 5) – indagara, por exemplo, em *As Palavras e as Coisas* (2007 [1966]). A seguir, tentara abordar a mesma questão sob nova forma: não mais a do discurso em que se procuraria dizer a verdade sobre o sujeito, “mas aquela do discurso de verdade que o sujeito é suscetível e capaz de dizer sobre ele mesmo, sob um certo número de formas culturalmente reconhecidas e típicas, como o testemunho, a confissão, o exame de consciência” (FOUCAULT, 2009, p. 5). Tratava-se então da análise do discurso verdadeiro que o sujeito tem sobre si mesmo, do qual Foucault pôde facilmente ver a importância nas práticas penais e na experiência da sexualidade, respectivamente em *Vigiar e Punir* (1987 [1975]) e *A vontade de saber* (1988 [1976]).

No entanto, nesse último aspecto, havia uma coisa para a qual não havia atentado: em toda a moral antiga, em toda a cultura grega e romana, a importância de que se revestira o princípio “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2009, p. 5).

De início, no curso *A Coragem da Verdade*, Foucault lembra que etimologicamente *parresía* é a atividade de tudo dizer – *pan rêma*. *Parrêsiazesthai* significa tudo dizer; e o *parrêsíastês* é aquele que diz tudo. Falar com *parresía*, portanto, é falar sem nada ocultar nem dissimular. O termo, contudo, pode ser empregado em dois sentidos: o pejorativo – diz-se tudo, não importando o que, sem princípio de racionalidade ou de verdade, como na “má cidade democrática”; e o positivo – dizer a verdade sem reserva nem retórica; dizer tudo, sim, mas em ligação com a verdade, sem mascarar-la.

Para caracterizar este sentido positivo, Foucault cita duas condições suplementares: o sujeito, ao dizer o que pensa, corre o risco de irritar o outro, arrisca-se à violência, fazendo com que a *parresía* demande certa forma de coragem; paralelamente, aquele a quem é dirigida a *parresía* precisa aceitar o jogo, escutar aquele que se arrisca a dizer-lhe a verdade. Há, pois, um pacto.

A parresía é então [...] a coragem da verdade daquele que fala e corre o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que ele pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ofensiva que ele escuta (FOUCAULT, 2009, p. 14).

Voltando-se para o diálogo platônico *Laques*, Foucault aponta para o aparecimento de três noções: a *parresía* como franqueza corajosa do dizer verdadeiro; a *exetasis* como prática do exame e da prova da alma; finalmente, o cuidado como objetivo e fim da *parresía*, desta franqueza examinadora. Neste diálogo, Sócrates interroga eminentes homens de Estado e propõe um tipo de veridicção – de dizer a verdade, portanto – diferente daquela da política. O texto é atravessado pelo tema da coragem – coragem de Sócrates para afrontar dois homens importantes da cidade e destes para serem por ele interrogados.

Trata-se de um dos raros textos, na filosofia ocidental, que levantam a questão da coragem da verdade, da relação ética entre a coragem e a verdade, da medida em que a ética da verdade implica a coragem. Pois, de modo geral, o que ocupa grande parte da reflexão ocidental é a questão da ética da verdade sob a forma da pureza ou da purificação. Para Foucault, há aí uma catártica da verdade:

É a ideia de que, para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua em uma certa ruptura com o mundo sensível, com o mundo do erro, com o mundo do interesse e do prazer, com todo o mundo que constitui, em relação com a eternidade da verdade e sua pureza, o universo do impuro (FOUCAULT, 2009, p. 116).

Essa catártica pode ser encontrada desde o pitagorismo até a filosofia moderna. Condição de purificação para que o sujeito seja capaz de ser sujeito de verdade, a catártica é um dos aspectos da ética da verdade. O outro, porém, é a coragem: que tipo de sacrifício e de combate se é capaz de enfrentar para chegar à verdade?

O *Laques* marca, na perspectiva foucaultiana, o ponto de partida de uma das linhas de desenvolvimento da filosofia ocidental. No *Alcibiades*, outro diálogo platônico, é preciso se ocupar da alma para que ela contemple a si mesma e reconheça o elemento divino que lhe permite ver a verdade. No *Laques*, por sua vez, a linha de desenvolvimento é distinta: ocupar-se não da alma, mas da vida, *bios*. Ao comparar os dois diálogos, tem-se o ponto de partida de duas grandes vertentes: a filosofia como aquela que, incitando o homem a se ocupar dele mesmo, o conduz à realidade metafísica que é a da alma; e a filosofia como uma prova de vida, da existência, da elaboração de uma certa forma de vida. Embora Foucault lembre que não são incompatíveis, há um nítido ponto de separação: de um lado, uma filosofia que se situa sob o signo do conhecimento da alma e faz desse conhecimento uma ontologia do *si*; de outro, uma filosofia como experiência de vida, que é matéria ética, objeto de uma arte de si mesmo.

No *Alcibiades* encontra-se a descoberta e instauração de si mesmo como realidade ontologicamente distinta do corpo, como alma – circunscrição do discurso da metafísica.

Esta veridicção socrática, que se vê desenvolver no *Alcibiades*, a partir deste tema fundamental, recorrente e comum do cuidado de si, designa, e até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica, quando este discurso terá que dizer ao homem o que ele é, e o que, deste fundamento ontológico do ser do homem, deriva quanto à ética e às regras de conduta (FOUCAULT, 2009, p. 147).

O *Laques* parte do mesmo ponto, mas a instauração de si não se faz sob o modo da descoberta de uma *psykhê*, e sim como maneira de ser e de fazer, da qual se trata de prestar contas ao longo da existência. Tal prestação de contas não terá a forma de contemplação da alma por ela mesma no espelho de sua própria divindade, mas a forma da prova, do exame, do exercício concernente à maneira de se conduzir. Dará lugar a um dizer-a-verdade que não circunscreve o lugar de um discurso metafísico possível; ao contrário, o discurso terá por função dar, à existência, uma certa forma: “Este discurso de prestação de conta de si mesmo deve definir a figura visível que os humanos devem dar à sua vida” (FOUCAULT, 2009, p. 148).

O fato de a história da filosofia haver priorizado o pólo da metafísica, menorizando o do estilo de existência, irá marcar, ao ver de Foucault, toda a história do pensamento ocidental. E se ainda não foi efetivamente feita a história da metafísica da alma, está principalmente por se estabelecer o que constitui o outro lado, a alternativa à metafísica: história da estilística da existência, da vida como beleza possível.

Todo esse aspecto da história da subjetividade, quando ela constitui a vida como objeto para uma forma estética, foi por longo tempo recoberta e dominada, evidentemente, pelo que se poderia chamar a história da metafísica, a história da *psykhê*, a história da maneira como se fundou e estabeleceu a ontologia da alma (FOUCAULT, 2009, p. 149).

Foucault não pretende que exista contradição insuperável entre o tema de uma ontologia da alma e o de uma estética da existência. Porém ressalta ser a relação entre ambos invariavelmente singular. Exemplifica com o cristianismo: há ali uma constância da metafísica da alma, mas diferentes estilos de existência. O contrário também pode ocorrer: diferentes metafísicas da alma correlatas a estilos de vida relativamente estáveis, como no caso no estoicismo.

Nesse quadro geral em torno da estética da existência, da busca de uma vida bela na forma da verdade e da prática do dizer-a-verdade, Foucault se dedica primordialmente à análise do Cinismo¹. Parece-lhe que, na prática cínica, a exigência de uma forma de vida típica, com regras, condições ou modos bem caracterizados, está fortemente articulada sobre o princípio do dizer-a-verdade sem vergonha e sem medo, ilimitado e corajoso, até o ponto de uma insolência intolerável. Nesse sentido, o cínico era constantemente caracterizado como o homem da *parresía*.

Parresía e escândalo: a vida filosófica dos cínicos

Na *parresía* do cínico, prevalece o tema da harmonia entre o que se diz e a maneira como se vive. Ele é o homem da mendicância, um errante sem casa, família ou pátria. Para cumprir sua tarefa de dizer a verdade junto à humanidade, não pode ter deveres privados. Ao mesmo tempo, seu modo de vida reduz todas as obrigações inúteis, convenções e opiniões supérfluas. O modo de vida cínico tem também o papel de prova, ou seja, de fazer aparecerem, em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, sua essência mais elementar. Trata-se, pois, de uma redução da vida a ela mesma, e não à alma.

Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, foi isso que praticou o cinismo, desde sua emergência que se pode situar no século IV no período helenístico, e que vai prosseguir, ao menos até o final do Império Romano e [...] – mais além (FOUCAULT, 2009, p. 161).

Foucault pretende mostrar que o cinismo não é meramente uma figura um pouco particular, e finalmente esquecida, na filosofia antiga, “mas uma categoria histórica que atravessa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental” (FOUCAULT, 2009, p. 161). Há, a seu ver, um cinismo que faz parte da história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. Nessa direção, estabelece uma relação entre o mártir da verdade, o testemunho entre os cínicos e o ascetismo cristão, mesmo que se trate, em cada caso, de verdades distintas. Temas, atitudes e comportamentos dos cínicos retornam na Idade Média: os franciscanos, com seu despojamento, errância, pobreza, mendicância, são os cínicos da cristandade medieval.

O cinismo aparece também na política, em movimentos revolucionários do século XIX: a revolução no mundo europeu moderno não foi apenas um projeto político, mas uma forma de vida.

O terceiro veículo de difusão do cinismo na cultura européia foi a arte: a arte moderna, a vida artística como condição da obra de arte, como autenticação da obra de arte. A própria vida torna-se obra de arte, como maneira de retomar, sob nova forma, o princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade se manifesta. Para Foucault há, na arte moderna, um anti-platonismo e um anti-aristotelismo: ao consenso da cultura, opõe-se a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura voltada contra ela mesma.

Ao se dirigir à história do cinismo na Antiguidade, Foucault assinala sua diferença quanto a outras práticas filosóficas, bem como a variedade de atitudes e condutas consideradas relevantes, o que torna difícil definir qual delas seria o cinismo por excelência. Uma segunda dificuldade reside na ambiguidade das posturas diante dos cínicos entre os séculos I e III: os adversários reprovam sua grosseria, ignorância e incultura, denunciando-os como não mais do que imitação ou caricatura do verdadeiro cinismo, ou mesmo, eventualmente, acusando-os de se oporem às leis divinas e humanas, à organização social e à tradição. Há, contudo, um outro cinismo, cujos méritos são reconhecidos mesmo pelos adversários – refletido, educado, austero, discreto, honesto. A vida autenticamente cínica é, neste caso, a daquele que se dirige à filosofia não por um aprendizado, mas pela natureza; ou seja, o cínico nasce filósofo, é um praticante da verdade e seu cuidado com a verdade não toma a forma da violência. O cínico seria, aqui, um médico dos humanos, preocupado em curar suas almas mediante uma prática doce, de paz e não de insultos, sem contradição entre atos e palavras.

Esse bom cinismo dispensava atitudes especiais para ser adquirido: bastavam poucas coisas na ordem do conhecimento e a prática de algumas virtudes elementares. Extraía de cada filosofia existente um núcleo elementar, relacionado à prática de virtudes, até que se atingisse, finalmente, a modalidade cínica de existência. Foucault frisa o paradoxo: ao mesmo tempo em que o cínico é o errante, o que está à margem da sociedade, das instituições e leis, o cinismo aparece como o núcleo universal da filosofia.

A terceira dificuldade para estudar o cinismo, diz Foucault, está na exiguidade de textos teóricos. Popular, a filosofia cínica endereçava-se ao grande público, e seus adeptos vinham de fora da elite que, em geral, praticava a filosofia – eram trabalhadores, cozinheiros, sapateiros. Esses dois aspectos, popularidade e pobreza teórica, mantêm relações circulares: a filosofia, para o cínico, deveria ter um arcabouço doutrinário limitado, não tendo por função transmitir conhecimentos, mas dar aos indivíduos uma formação intelectual e moral e, ao mesmo tempo, prepará-los para a luta da vida. Entre os cínicos, o tema das duas vias, frequente na Antiguidade, assim se colocava: uma das vias atingiria a virtude pelo *logos*, pela aprendizagem escolar e doutrinária – caminho mais longo, porém mais fácil; breve, porém difícil, árdua, levando ao cume ao preço de muitos obstáculos, era a segunda

via – a via muda do exercício, da ascese, das práticas de exame e de resistência.

A quarta razão que, segundo Foucault, dificulta o estudo do cinismo é que ele tem um modo de tradicionalidade muito particular: não basta ensinar uma doutrina, é preciso transmitir esquemas de vida através do uso de modelos, anedotas, narrativas, exemplos. A tradição, muito diferente da doutrinária, é a da existência: não tem por objetivo re-atualizar um núcleo de pensamento primitivo, mas rememorar episódios de vida de alguém que existiu, real ou miticamente, e que se trata de imitar. No platonismo e no aristotelismo, a transmissão de exemplos de vida tem um papel limitado. No estoicismo e no epicurismo, há uma combinação mais equilibrada entre a tradição de doutrina e a tradição da existência. Já entre os cínicos emerge a figura do herói filosófico, diferente do sábio, do santo e do asceta: “O heroísmo filosófico, a vida filosófica como vida heróica, é alguma coisa que foi inscrita e transmitida por esta tradição cínica” (FOUCAULT, 2009, p. 195).

A partir desta análise do cinismo, Foucault concebe a ideia de uma história da filosofia diferente da que tradicionalmente se ensina em nossos dias:

[...] uma história da filosofia que não seria uma história das doutrinas filosóficas, mas das formas, modos e estilos de vida, uma história da vida filosófica como problema filosófico, mas também como modo de ser e como forma ao mesmo tempo de ética e de heroísmo (FOUCAULT, 2009, p. 195-196).

Para Foucault, a vida filosófica desaparece quando a filosofia se torna uma docência, um trabalho, uma profissão. Nesse momento, o heroísmo e a ética não mais encontrarão lugar na prática da filosofia, mas em outra forma de vida – também filosófica, ainda que deslocada e transformada –, a vida revolucionária.

Foucault evoca em seguida o tema da verdadeira vida, essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual, tomando como ponto de aplicação, mais uma vez, o cinismo. O que é a verdadeira vida? Foucault identifica quatro significados segundo os quais algo podia ser definido como verdadeiro: o não oculto, não dissimulado, visível; o que não recebe nenhuma adição; o que é direito, reto; o que se mantém idêntico, imutável.

Estas noções de verdade são aplicáveis não apenas a proposições, mas a maneiras de ser, de fazer, de se conduzir; são aplicáveis inclusive ao próprio *logos*, entendido como maneira de falar. O *logos alêthês*, por exemplo, é uma maneira de falar na qual nada é dissimulado; o falso, a opinião e a aparência não se misturam ao verdadeiro; o discurso é conforme as regras e a lei; o discurso não muda, não se corrompe nem se altera.

Também na caracterização do amor, nos textos socráticos e platônicos, estão presentes os quatro valores da alêtheia, e Foucault acredita que através de tal caracterização se possa avançar na pesquisa do que é a vida verdadeira – *alêthê bios*. Cumpre frisar que o verdadeiro amor foi, na filosofia platônica e ainda no domínio da espiritualidade e da mística cristãs, a forma por excelência da verdadeira vida.

É mediante a análise da maneira como o cinismo se posicionou sobre esta noção de *alêthê bios* que Foucault dá continuidade ao seu curso. Reafirma então que o cinismo seria uma filosofia de ruptura, uma passagem ao limite, e um retorno dos temas da verdadeira vida em uma sorte de figura a qual, ao mesmo tempo que é conforme ao modelo, faz dele caricatura: “Trata-se muito mais de uma espécie de continuidade carnavalesca do tema

da verdadeira vida, que de uma ruptura em relação aos valores recebidos da filosofia clássica [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 210).

Sendo assim, o cinismo foi, ao longo de sua existência, ao mesmo tempo familiar e estranho na paisagem da filosofia, do pensamento, da sociedade greco-romana. Foi ordinário e banal, mas ao mesmo tempo inaceitável. Não obstante os filósofos se reconheçam facilmente no cinismo, eles o apresentam como uma alteração inaceitável da própria filosofia.

O cinismo representará [...] o papel de espelho quebrado para a filosofia antiga. Espelho quebrado onde todo filósofo pode e deve se reconhecer, no qual ele pode e deve reconhecer a imagem mesma da filosofia, o reflexo do que ele é e do que ele deveria ser, o reflexo dele mesmo e do que ele mesmo queria ser. E ao mesmo tempo, nesse espelho, ele percebe como que uma careta, uma deformação violenta, feia, desgraciosa, na qual ele não saberia em nenhum caso nem se reconhecer nem reconhecer a filosofia (FOUCAULT, 2009, p. 214).

O cinismo foi, nesse sentido, a “banalidade escandalosa” da filosofia. A Foucault o cinismo antigo parece, ainda, um ecletismo de efeito inverso: ao passo que o ecletismo em geral toma os traços mais tradicionais de diferentes filosofias para torná-los aceitáveis a todos, visando a um consenso, o ecletismo cínico, ao retomar alguns aspectos fundamentais das filosofias que lhe são contemporâneas, faz dessa retomada uma prática revoltante, que instaura uma “estranheza na prática filosófica, uma exterioridade, e mesmo uma hostilidade e uma guerra” (FOUCAULT, 2009, p. 214). O cinismo diz o que todo mundo diz, e torna inadmissível o fato mesmo de dizê-lo. Foucault acredita que tal paradoxo merece atenção, por permitir re-situar o cinismo na história, ou pré-história, da coragem da verdade, fazendo-a aparecer sob novas luzes.

Nessa direção, esquematiza em seguida a coragem da verdade como problema político e filosófico. No curso de 1983 – *O governo de si e dos outros* –, encontrara tal problema sob a forma de audácia política – coragem do democrata ou do cortesão de dizer à Assembléia ou ao Príncipe o contrário do que estes pensavam. Ainda no ano anterior e também no ano em curso, focalizara a ironia socrática, que consiste em fazer as pessoas reconhecerem que de fato não sabem o que dizem e pensam saber. Nesse percurso pelas modulações em torno da coragem da verdade, o cinismo aparece a Foucault como a terceira forma: consiste em afrontar a cólera das pessoas oferecendo a imagem do que elas admiram e valorizam em pensamento, mas rejeitam e desprezam na vida. Eis o escândalo cínico: arriscar a vida não simplesmente dizendo a verdade, mas pela maneira como se vive. Pois enquanto a filosofia, cada vez mais, tenderá a situar o dizer-verdadeiro em termos das condições sob as quais se pode reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma de filosofia que indaga acerca de qual a forma de vida necessária para colocar em prática o dizer-verdadeiro.

Diz Foucault que desde a Antiguidade, e talvez até hoje no Ocidente, admite-se que a filosofia precisa ser uma espécie de exercício de vida. Entretanto, a filosofia ocidental foi eliminando progressivamente, ou ao menos negligenciando, o problema da vida filosófica. Tal negligência manifesta um certo número de fenômenos, e eventualmente é efeito deles. Uma das razões seria a absorção do tema e da prática da vida verdadeira pela religião. Também a institucionalização do dizer-verdadeiro na forma de uma ciência regulada, que toma corpo nas instituições, seria uma razão para o tema da verdadeira vida desaparecer como questão filosófica.

Se a prática científica, a instituição científica, a integração ao consenso científico bastam, apenas eles, para assegurar o acesso à verdade, é evidente que o problema da verdadeira vida como base necessária à prática do dizer verdadeiro desaparece. Confiscação do problema da verdadeira vida na instituição religiosa. Anulação do problema da verdadeira vida na instituição científica (FOUCAULT, 2009, p. 217).

A despeito desse apagamento progressivo do problema da vida filosófica, para Foucault ele ainda foi colocado com certa intensidade entre os séculos XVI e XVIII. Nesta direção cita Spinoza, considerando-o a última grande figura segundo a qual a prática filosófica se deve ao projeto, fundamental e essencial, de levar uma vida filosófica. Foucault lhe opõe Leibniz como o primeiro dos filósofos modernos: Leibniz foi bibliotecário, diplomata, homem político, administrador, levava uma vida “de todos os dias”. Já o cínico, na exigência de uma vida filosófica radicalmente outra, exigirá que se altere... o valor da moeda.

Nomos, moedas e cachorros: uma vida outra para um outro mundo

Foucault aprecia o cinismo como ele se manifesta através de textos dos dois ou três primeiros séculos. No ponto de partida da prática cínica, conforme ali descrita, são encontrados como princípios gerais alguns elementos muito comuns, que a ligam, por um lado, à velha tradição socrática; por outro, a temáticas de outras filosofias. São eles: a filosofia é uma preparação para a vida que implica, antes de tudo, ocupar-se de si mesmo; é preciso estudar apenas o que é realmente útil para a existência, pois estudar sem cuidar da alma seria preocupar-se com a ordem cósmica sem atentar para a desordem interior; é preciso tornar a vida conforme aos preceitos que se formula, já que só há verdadeiro cuidado de si se os princípios que se formulam como verdadeiros forem garantidos e autenticados pela maneira como se vive.

São todos princípios comuns e tradicionais na filosofia antiga, porém os cínicos trazem outro, metafórico, o que torna difícil sua interpretação: o princípio segundo o qual é preciso alterar o valor da moeda. Com sua ambiguidade, ele aparece associado a Diógenes e aos principais cínicos.

Foucault busca as várias interpretações deste princípio circulando em torno do tema de que *nomisma* quer dizer moeda, mas também *nomos*, o que remete à lei, ao costume. Assim, alterar a moeda, entre os cínicos, teria o sentido de mudar os costumes, as convenções, as leis e os hábitos. Pretendendo avançar um pouco mais na análise, Foucault leva em conta as características que os cínicos atribuíram a si próprios: o cínico levaria uma *vida de cachorro* porque sem vergonha e sem pudor; uma vida impudica, fazendo em público o que geralmente se esconde; uma vida indiferente, sem outras necessidades além daquelas que podem ser imediatamente satisfeitas; a vida cínica é de discernimento, de distinção entre o bom e o mau, entre o mestre e os inimigos, entre verdadeiro e falso; por fim, a vida do cínico é a de cão de guarda, devotada aos outros a ponto de se sacrificar para salvá-los.

Alterar a moeda é substituir a efígie dos princípios tradicionais pela filosofia. Ao aplicar os princípios acima citados à vida, no lugar de mantê-los apenas como elementos do *logos*, o cínico faz com que a vida dos outros pareça uma moeda falsa e sem valor. Em outras palavras, ao aplicar os princípios filosóficos à própria vida, a vida cínica coloca em circulação a moeda verdadeira, de verdadeiro valor.

A vida cínica é diferente da vida dos homens em geral e dos filósofos, em particular. Foucault acredita que, “com esta ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, se chega a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia, e com certeza na história da ética ocidental” (FOUCAULT, 2009, p. 226). O cinismo não é apenas um chamado insolente e rudimentar à vida filosófica. Ele impõe um corte no tema da vida filosófica ao perguntar se uma vida verdadeira não deve ser radicalmente e paradoxalmente outra. Radicalmente outra porque rompe com as formas tradicionais de existência habitualmente concebidas pelos filósofos; paradoxalmente outra, por colocar em prática justamente os princípios mais comuns na prática filosófica.

Nesse momento, cumpre dar relevo a nova ressalva de Foucault. Segundo ele, a filosofia grega teria colocado, desde Sócrates e passando pelo platonismo, a questão do outro mundo. Mas igualmente a partir de Sócrates (ou do modelo socrático ao qual se refere o cinismo), a questão não de outro mundo, mas da vida outra (*la vie autre*). Para Foucault, o *outro mundo* e a *vida outra* foram os dois grandes temas e limites entre os quais a filosofia ocidental não parou de se desdobrar. De um lado, o ponto de partida está no *Alcibiades*. Ali, o cuidado de si conduz à pergunta: o que é, em sua verdade, isso de que é preciso cuidar? No diálogo, emerge a alma como aquilo de que cada um se deve ocupar, a alma que é necessário contemplar para aceder a “este outro mundo que é o da verdade e aquele ao qual se deve aspirar” (FOUCAULT, 2009, p. 227). O *Alcibiades* funda, a partir do cuidado de si, da alma e da contemplação da alma por ela mesma, o princípio do outro mundo, e marca, nesse sentido, “a origem da metafísica ocidental” (FOUCAULT, 2009, p. 227).

A partir do *Laques*, por sua vez, a questão não mais é saber o que é, em sua realidade e verdade, este ser do qual devo me ocupar, mas saber o que deve ser esse cuidado, o que deve ser uma vida que pretenda cuidar de si. Não se prioriza o movimento até o outro mundo, “mas a interrogação sobre o que deve ser, em relação a todas as outras formas de vida, aquela que precisamente se ocupa de si e do que ela pode ser em verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 227). Nesta segunda linha de desenvolvimento, não se encontram o platonismo e a metafísica do outro mundo, e sim “o cinismo e o tema da vida outra” (FOUCAULT, 2009, p. 227). As duas linhas são divergentes: a primeira levará à especulação platônica, neo-platônica e à metafísica ocidental; já a última “irá relançar, como questão ao mesmo tempo central e marginal em relação à prática filosófica, a questão da vida filosófica e da verdadeira vida como vida outra: pois a vida filosófica, a verdadeira vida não pode, não deve ser obrigatoriamente uma vida radicalmente outra?” (FOUCAULT, 2009, p. 227-228).

Como parece ser onipresente nas análises foucaultianas, essas linhas não aparecem ao filósofo como completamente estrangeiras entre si: o platonismo também levantou a questão da verdadeira vida na forma da existência outra, e o cinismo pôde combinar-se a especulações filosóficas estranhas à sua tradição rústica e rudimentar. Foucault atribui ao cristianismo e, em torno deste, a todas as correntes gnósticas, um movimento em que se tentou pensar, de maneira sistemática e coerente, a relação entre o outro mundo e a vida outra; melhor dizendo, pensar a vida outra, de ascese, a vida sem medida com a existência ordinária como condição para o acesso ao outro mundo. E Foucault ainda agrega, fazendo-nos voltar os olhos ao presente ocidental:

É essa relação entre a vida outra e o outro mundo – tão profundamente marcada no coração do ascetismo cristão pelo princípio de que é a vida outra que vai levar ao outro mundo – que vai se encontrar colocada em questão radicalmente na ética protestante e por Lutero, quando o acesso ao outro mundo poderá ser definido por uma forma de vida absolutamente

conforme a existência mesma neste mundo aqui. Levar a mesma vida para chegar ao outro mundo, eis a fórmula do protestantismo. E é a partir deste momento que o cristianismo se torna moderno (FOUCAULT, 2009, p. 228).

Em nova modulação, Foucault retoma, a seguir, o problema da *vida outra* voltando a realçar os quatro aspectos da vida cínica: a vida não dissimulada; a vida independente; a vida reta e a vida soberana, mestra de si mesma. Se a princípio parecem comuns a diversas escolas filosóficas, é preciso entender por que, no cinismo, constituem escândalo.

O princípio da vida sem dissimulação está presente em Platão, no controle do amor: não se deveria fazer nada de que se pudesse envergonhar e que se quisesse esconder. Já no estóico Sêneca, a verdadeira vida deve ser vivida como se estivéssemos sempre sob o olhar dos outros em geral, e do amigo, em particular. Em Epicteto, por sua vez, a vida não dissimulada é a que se desenvolve sob o olhar interior da divindade que habita em nós – o *logos* na alma é um princípio divino, um *daimôn*.

Central na tradição filosófica, como se vê, o tema da vida não dissimulada é retomado nos cínicos através de uma mudança de valor que faz de sua aplicação um escândalo: “A vida do cínico é não dissimulada no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública” (FOUCAULT, 2009, p. 233). O cínico não tem casa – lugar do segredo, proteção quanto ao olhar dos outros. Ele come, dorme e fala não importa onde. Não tem roupas. Vive em uma grande cidade, sob muitos olhares. O cínico está nos jogos, nos teatros, onde há grandes agrupamentos do povo, numa visibilidade absoluta. Essa teatralização radical do princípio de não dissimulação faz com que a vida cínica apareça como radicalmente outra, irreduzível a todas as outras. Torna-a uma inversão da vida não dissimulada de outros filósofos. A não dissimulação cínica não é a aceitação de regras de pudor tradicionais que fazem, por exemplo, com que se enrubesça ao fazer o mal diante dos outros, mas o estrondo da naturalidade do ser humano sob o olhar de todos. O cínico transforma em escândalo a não dissimulação da existência limitada pelo pudor tradicional.

No princípio da vida independente, por sua vez, encontram-se implicadas duas estilísticas da existência diferentes: a da pureza, no platonismo, em que se trata de desembaraçar a alma de tudo o que possa constituir para ela um fator de desordem, de tudo o que é material e corporal; a da autarquia, nos epicuristas e nos estóicos, em que se deve liberar a vida de tudo o que pode torná-la refém de elementos exteriores, de eventos incertos. A indiferença cínica se inscreve, de maneira geral, na linha comum desses temas da vida independente, mas se desenvolve de uma forma que os altera em seu princípio.

Primeiro, pela dramatização material do princípio, que toma a forma da pobreza – tema importante e difícil, ao ver de Foucault. O problema da pobreza põe dificuldades à ética, à filosofia e à prática filosófica greco-romanas pelo fato de a cultura greco-romana funcionar sobre uma oposição, socialmente reconhecida, entre os melhores, os mais poderosos, aqueles que tinham educação e poder, e os outros, a multidão que não tinha poder de espécie alguma, era sem formação e sem fortuna. Mesmo entre os estóicos, que diziam não haver diferença entre a alma de um senador e a de um escravo, a oposição entre os melhores e os outros continua a valer.

A pobreza cínica é uma pobreza *efetiva*, material, real. Não é mero desligamento da alma em relação às riquezas, como entre os estóicos. É um despojamento da existência, que se priva dos elementos materiais dos quais se crê que ela dependa. A pobreza cínica é também *ativa*. Não se contenta em renunciar a toda preocupação com respeito à fortuna, a toda conduta de aquisição, a toda economia. Deve ser uma operação que se faz sobre si mesmo, para obter resultados positivos, de coragem, resistência. A pobreza

cínica é uma elaboração de si mesmo na forma de uma pobreza visível; não se trata de uma aceitação da pobreza, mas de uma conduta efetiva de pobreza. A pobreza cínica é, além do mais, *infinita ou indefinida*. Não se interrompe em um estado considerado satisfatório, pois há sempre outros despojamentos possíveis. É uma pobreza inquieta, insatisfeita, que se esforça por atingir novos limites até alcançar o solo do absolutamente indispensável.

Há efeitos paradoxais da pobreza cínica: por fidelidade ao princípio, o cínico acaba por levar uma vida de fealdade, dependência e humilhação. Sua pobreza é escandalosa, insuportável, feia, dependente e humilhante. É fácil perceber que essa valorização da desgraça não era fácil de aceitar em sociedades tão vinculadas à beleza, aos valores da plástica no corpo humano, no gesto humano, nas atitudes, no porte dos indivíduos.

Mais do que essa valorização da feiúra nela mesma, o indivíduo acaba por se reconhecer em uma situação de dependência. O princípio da vida sem mistura, sem subordinação, independente de tudo, termina por se inverter: encontra a sujeição, a escravidão – inaceitável aos olhos dos gregos e romanos, quando inevitável, deve-se a ela se submeter com indiferença. Nos cínicos, ao contrário, há uma aceitação direta e positiva da situação de escravidão. Além da escravidão, a pobreza conduz a algo ainda mais grave para um grego e um romano, ou seja, à mendicância. Estender a mão, para um antigo, era um gesto de pobreza infame, de dependência na forma mais insuportável. A pobreza cínica ia até este escândalo voluntário. Encarava de bom grado a má reputação, a *adoxia* – imagem que se deixa de si quando se é insultado, humilhado pelos outros, em uma sociedade onde as relações de honra, como a glória, a boa reputação, a lembrança que se deixava na memória dos homens eram sumamente importantes. Para os cínicos, a prática sistemática da desonra é uma conduta positiva, dotada de sentido e valor. Buscavam ativamente situações de humilhação, ao mesmo tempo que estas lhes eram indiferentes: as humilhações os preparavam para resistir às crenças e convenções.

Já o terceiro princípio diz respeito à vida reta, conforme a certo *logos* – a natureza, as leis, os costumes, conforme a escola filosófica. Os cínicos se apoiavam no domínio único da lei natural, não aceitando prescrições e convenções humanas. Valorizavam positivamente a animalidade, praticada como um exercício, uma tarefa, e que era lançada na face dos outros como um escândalo.

A vida cínica deve ser ainda soberana, quarto princípio. Na tradição, isso significava pertencer a si mesmo, abrindo-se ao mesmo tempo a uma relação com o outro. Trata-se de uma vida útil, de ajuda e socorro aos demais, além de servir como exemplo. Afirmam os cínicos, de forma arrogante, que o cínico é rei. Há, no cinismo, uma analogia entre a monarquia política e a soberania de si sobre si. O cínico se afirma de fato um rei, único e verdadeiro rei. Ao mesmo tempo, frente aos reis coroados, ele é o rei anti-rei, que mostra como a monarquia política é vã, ilusória e precária. O cínico é rei de si mesmo, opondo-se ao rei político dos homens.

O devotamento do rei cínico tem três traços: é uma missão que lhe foi imposta; a natureza o fez rei; ela o encarregou de se ocupar dos outros. Ocupar-se não significa dar lições, mas desvelar-se pelos outros, buscá-los, sacrificar-se por eles. A soberania do cínico está em renunciar a si para se ocupar dos demais. Sua missão é dura e sacrificial, mas nela o filósofo encontra alegria e plenitude. A missão não é de governante ou legislador, e sim médica. O cínico traz uma medicação que permitirá ao outro assegurar a própria cura e felicidade. Não ajuda somente pelos exemplos, conselhos e escritos, mas se ocupa de fato com as pessoas. A missão toma a forma de um combate e tem um caráter polêmico, bélico. O cínico propõe medicações duras. É um benfeitor agressivo, do qual o principal instrumento é a diatribe: luta contra os vícios do gênero humano, que tomam forma nos

hábitos, nas maneiras de fazer, leis, organizações políticas ou convenções sociais. Os cínicos agridem explicitamente a humanidade para modificá-la em sua atitude moral, em sua maneira de viver.

O cínico é um combatente cuja luta para os outros e contra os outros toma a forma de resistência, de despojamento, de prova perpétua de si sobre si, mas também de luta na humanidade, pela relação com a humanidade, para a humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de devotamento. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por ele e para os outros (FOUCAULT, 2009, p. 258).

O cínico assume a figura do atleta miserável, sofredor e combatente ao mesmo tempo. A sua é uma vida militante. Embora a noção de vida militante seja moderna, Foucault (2009) a vê próxima da atitude cínica, da ideia do cão de guarda que aborda e morde seus inimigos, do tema do soldado ou do atleta combatente que se bate contra os maus do mundo. A ideia do lutador, que não guarda nada para si e suporta sua própria miséria para o bem de todos se mostra na figura do cínico. Segundo Foucault (2009), tal noção de militância recobre muitas dimensões da vida cínica que “tornam a soberania benéfica do *bios philosophikos* uma resistência combativa” (FOUCAULT, 2009, p. 261).

Conquanto nos estoícos também se encontre a ideia de militância, a cínica é, aos olhos de Foucault, singular. Em geral, a militância filosófica se exercia para um pequeno número privilegiado, sob a forma de uma seita. Já a dos cínicos se efetiva em meio aberto, endereça-se a todo mundo. Não exige uma educação, uma *Paidéia*. Recorre a um sem número de meios violentos e drásticos, não para formar as pessoas, mas para sacudi-las e convertê-las bruscamente. Trata-se de uma militância aberta, universal e agressiva, exercida no mundo e contra o mundo.

O cinismo não somente impulsiona o tema da verdadeira vida até o tema da vida escandalosamente outra. Situa essa alteridade “como a prática de uma combatividade no horizonte da qual há um outro mundo” (FOUCAULT, 2009, p. 264). O cínico é aquele que retoma “os temas tradicionais da verdadeira vida na filosofia antiga, transpõe esses temas, os transforma em reivindicação e afirmação da necessidade de uma vida outra” (FOUCAULT, 2009, p. 264), na qual a prática da ascese deve levar a uma transformação do mundo: “Uma vida outra para um outro mundo” (FOUCAULT, 2009, p. 264).

Com isso, para Foucault, estamos muito longe da maior parte dos temas da verdadeira vida presentes no mundo antigo. Nos cínicos reside, aliás, o núcleo de uma forma de ética que é característica do mundo cristão e do mundo moderno. E na medida em que o cinismo é o movimento pelo qual o tema da verdadeira vida se torna princípio da *vida outra* e aspiração a um *outro mundo*, ele constitui “a matriz, o germe de uma experiência ética fundamental no ocidente” (FOUCAULT, 2009, p. 264).

Na militância cínica, não se trata de uma escolha de vida, mas de uma missão recebida dos deuses. A vida cínica modifica a visão da filosofia como escolha, já que a mera escolha pelo modo de vida cínico não basta para constituir a verdadeira prática cínica. Não se pode nomear a si mesmo como cínico, pois nem todos receberão a missão. Destacando-se dos filósofos que escolhem a vida filosófica, há, nos cínicos, uma retomada do tema socrático da missão divina. Entretanto, a missão de Sócrates o constrangia a ser filósofo, enquanto a dos cínicos exclui aqueles que não têm esse direito, os que não são capazes, os falsos filósofos. Não há sinais exteriores para reconhecer a missão do cínico, ela só pode ser reconhecida na prática da ascese. O cínico reconhece a si mesmo. Sua missão é a guerra filosófica: “O cínico é um filósofo em guerra” (FOUCAULT, 2009, p. 274). Ele aceita os

golpes para voltar e mostrar que é mais forte do que os que o golpearam. Os golpes o tornam maior, o aperfeiçoam. O cínico é amigo daquele que lhe faz mal. Suporta a violência e a injustiça como um exercício de amizade, de afeto pela humanidade inteira.

Uma experiência histórico-crítica da vida

O exercício da soberania cínica tem duas consequências. Primeiramente funda, para quem a pratica, uma modalidade de vida feliz. Mais feliz, por sinal, que a do soberano político, o rei terreno, que enfrenta muitas perturbações. A segunda consequência é que a soberania cínica funda uma prática da verdade manifesta: o cínico é o que tem a coragem de dizer a verdade, é o encarregado de anunciar a verdade, embora haja “muitas maneiras de dizer a verdade na vida cínica” (FOUCAULT, 2009, p. 283).

O primeiro caminho está na relação com a verdade como de imediata conformidade, na conduta e no corpo, entre o que diz e como vive. No corpo do cínico há um exagero visível de sua miséria, ele é como a estátua visível da verdade. E o dizer-verdadeiro cínico deve comportar também um exato conhecimento de si. Há um trabalho da verdade de si sobre si: ele deve avaliar corretamente do que é capaz para poder enfrentar as provas, qual o atleta que se prepara para a olimpíada. A outra luta é contra os vícios e as tentações, implicando vigilância perpétua de si sobre si.

O cínico, além do mais, olha atentamente os outros, o modo como levam suas vidas, colocando em ação sua solidariedade com o gênero humano. Ao cuidar dos outros para saber quais são as suas preocupações, cuida de si mesmo simultaneamente. Uma vida cínica será a reforma não só dos indivíduos, mas do mundo inteiro: “O cínico se endereça a todos os homens” (FOUCAULT, 2009, p. 288). Um outro mundo deve emergir da prática cínica. Não outro mundo à maneira platônica, prometido após a morte, mas um outro estado do mundo: “Experiência metafísica do mundo, experiência histórico-crítica da vida: aí se tem os dois núcleos fundamentais na gênese da experiência filosófica européia ou ocidental” (FOUCAULT, 2009, p. 289).

Foucault se havia referido mais de uma vez, no curso de 1983 e no presentemente em pauta, aos dois pólos em que se divide a filosofia ocidental: o da filosofia como metafísica e o da filosofia como exercício. Vê desenhar-se, através do cinismo, a matriz do segundo pólo, que foi uma forma considerável de vida ao longo da tradição cristã e moderna, “a matriz de uma vida votada à verdade, votada, ao mesmo tempo, à manifestação de fato da verdade (*ergô*) e da verificação, ao dizer-a-verdade, à manifestação da verdade pelo discurso (*logô*)” (FOUCAULT, 2009, p. 289).

Na vida cínica, essa prática da verdade tem por fim mostrar que o mundo não poderá se transfigurar e se tornar outro senão por uma alteração completa na relação que se tem consigo: “E é nesse retorno de si a si, nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem a esse mundo outro prometido pelo cinismo” (FOUCAULT, 2009, p. 289).

Bibliotecários, administradores e cães de guarda: o que nós, psicólogos sociais, temos a ver com isso?

Às vezes demasiado encantados com nossas práticas acadêmicas, esquecemos que o psicólogo é, talvez predominantemente, outro tipo de “praticante” – e vale lembrar as conotações religiosas de tal termo –, inserido em uma infinidade de âmbitos institucionais. Feliz ou infelizmente, estamos em todo lugar – escolas, presídios, comunidades, abrigos,

estabelecimentos de atenção à infância e à velhice, hospitais, manicômios (ainda os há!), mídia, centros de atenção psicossocial, ruas etc. Nossa genealogia, bem mais longa do que os 50 anos oficiais de profissão no Brasil, mais nos traz temores de microfascismo do que expectativas libertárias. A esse respeito, tomemos apenas um exemplo.

Na palestra de encerramento em um evento de psicologia, um psicólogo apresentou o atendimento realizado a uma menina de doze anos que, abusada sexualmente pelo pai, engravidara. O trabalho feito pela equipe do psicólogo fora direcionado para que ela ‘aceitasse’ a gestação. O palestrante contava, comovido (leia-se comovido com o trabalho feito pela estagiária que a atendera), que sua equipe havia trabalhado através de vivências com água, para sensibilizar a paciente, a fim de que aceitasse o filho-irmão. O psicólogo considerou que o trabalho fora “muito bonito”. Sensibilidades, emoções e “estojos de veludo” (BAPTISTA, 2000) envolviam todo o auditório de estudantes, hipnotizados pelas palavras ouvidas. A violência pela qual passara a menina não tinha eco ali. Fora silenciada pela vivência com água para que ‘entrasse em contato com o próprio corpo’ e pudesse ‘sentir’ o filho, que de início ela ‘rejeitava’ e estranhava. Na *terapia afetiva* não havia lugar para a tematização da violência sofrida. Nova violência na sala de psicologia, convertida em laboratório de vivências ‘emocionais’. O palestrante foi aplaudido calorosamente. A menina violentada continuou silenciada (MATTAR, 2011).

Sem qualquer escândalo, insolência ou sacrifício, inúmeros psicólogos, acadêmicos e/ou mansos conselheiros, ensinam como viver e monitoram seus ‘aprendizes’. Não mais, ou muito raramente, encontramos cães de guarda decididos a sacrificar a própria vida a fim de produzir uma vida outra e um outro mundo, rosnando contra o intolerável; não mais, ou bem dificilmente, cruzamos com combatentes contra o mundo do conforto, com todos os seus pudores, embora proliferem tutores morais, guardadores-promotores de metafísicos modos de ser, defensores, em suma, de uma vida mesma para um mesmo mundo. Os afinadores psi, que tanto se arrogam cuidar da existência (BAPTISTA, 2000), predominantemente a fazem permanecer atada à reprodução dos modos de ser considerados indispensáveis para a tão propalada qualidade de vida. Quanta dissonância entre a parresia do combatente e o que gostamos de apelidar ‘alegres sonhos californianos’! Cumpre, é claro, esclarecer o motivo da expressão.

Dreyfus e Rabinow (1995, p. 261), em uma entrevista com Foucault, disseram-lhe que o projeto de uma estética da existência parecia comum em lugares como Berkeley, “onde as pessoas acreditam que tudo, desde o modo pelo qual tomam café da manhã até o modo como fazem sexo e como passam o seu dia, deveria ser perfeito.” Bem mais cauteloso, retrucou Foucault: “[...] eu receio, na maioria destes casos, que a maior parte das pessoas se questione até que ponto fazemos o que realmente fazemos, se vivemos como realmente vivemos, por conhecermos a verdade sobre o desejo, a vida, a natureza, o corpo etc” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 261). Ainda na mesma entrevista, acrescentou:

Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta ideia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 261).

Em coerência com essas afirmações foucaultianas, nossa longa incursão pela ética cínica não teve por intuito propor fórmulas antigas (nem atuais) a

serem copiadas, mas trazer à cena o movimento de pensar a própria vida para forjar uma vida outra – algo aparentemente muito simples, mas que se tornou, em função de vicissitudes históricas, de difícil alcance. A busca por prescrições que ensinem a viver, pautadas em modelos dos manuais de auto-ajuda, medicamentos, psicoterapias e *trainings* diversos, proporcionados pelos inúmeros tipos de personal em voga, mantém a vigência de regras supostamente universais, tranquilizadoras, porém mortíferas para modos de subjetivação eventualmente singulares, facultativos, guerreiros. A estética e a ética do cínico não são, nesse sentido, modelos a serem seguidos, mas exemplos – no sentido de exemplares, de realizações singulares – de que é possível recusar modelos conhecidos e inventar os próprios.

Ao apresentar a coletânea intitulada *Foucault e a Psicologia*, Rodrigues (2009) faz votos de que o trabalho tenha por efeito desencaminhar o presente psi, a partir da ênfase dada pelo filósofo à experiência. Remete o leitor a uma entrevista concedida a Ducio Trombadori, em 1978, na qual Foucault desenvolve a relação entre experiência pessoal e escrita da história. Desde o início do diálogo, afirma-se ele “um experimentador mais do que um teórico [...]: diz que seus livros foram provocados por experiências; que os próprios livros são experiências; que uma experiência é aquilo de que se sai transformado; que escreve para mudar a si mesmo e aos outros” (RODRIGUES, 2009, p. 25). No sentido que lhe dá Foucault, enfatiza ainda Rodrigues (2009), a experiência não remete a um suposto sujeito fundador; ao contrário, ela empreende uma des-subjetivação, arranca o sujeito de si mesmo. Experiência pessoal e narrativa histórica se conectam de maneira circular: a partir de uma experiência-provocação do presente, Foucault constrói narrativas históricas; estas, por sua vez, interferem sobre o presente e são capazes de produzir novas experiências, que eventualmente se ligam a práticas coletivas.

Porém de que forma experiências individuais podem ser conectadas a práticas coletivas? A esta questão, colocada por Trombadori, Foucault assim contesta: “Uma experiência é qualquer coisa que se faz realmente sozinho, mas que não se pode fazer plenamente senão na medida em que escape à pura subjetividade e que os outros possam, não diria retomá-la exatamente, mas ao menos cruzá-la e atravessá-la” (FOUCAULT apud RODRIGUES, 2009, p. 27).

Rodrigues (2009) menciona um exemplo oferecido pelo próprio Foucault, a fim de tornar clara essa imbricação: quando *Vigiar e Punir* foi publicado, muitos trabalhadores do sistema penitenciário disseram ao filósofo que após *experienciar*, como leitores, o que este *experienciara* como ator-ator, “não conseguiam atuar do mesmo modo que antes” (RODRIGUES, 2009, p. 27). Não conseguiam mais – assim o entendemos – atuar como policiais da vigilância e da punição.

No último curso de Foucault, que no presente artigo focalizamos, está em pauta, através da parresía cínica, outra experiência singular: não suportar atuar da mesma forma que antes não demanda somente ser afetado, como em *Vigiar e Punir*, pela genealogia de uma alma moderna que atua como prisão do corpo, ao aumentar-lhe a utilidade e a docilidade e subtrair-lhe a força política. Demanda, fundamentalmente, não viver da mesma forma que antes; ou seja, não mais viver qual um bibliotecário, um administrador, um pacato (e conformado) homem de seu tempo.

Mais especificamente quanto à Psicologia Social (e a uma formação em Psicologia Social), talvez não nos baste, nesse sentido, por ênfase no segundo termo da díade, meramente re-conhecendo (e re-presentando, em textos e atos, para os que nos lêem e/ou consultam) o papel do sábio e/ou do professor (quando não o do profeta!). Talvez não nos seja suficiente re-afirmar a articulação entre o sujeito e a história, ou entre a subjetivação e o político, se tais concepções não se encarnarem em modos outros de vida, seja ela acadêmica ou profissional.

Além de Foucault, outros autores do século XX o enfatizaram, como, por exemplo, René Lourau (1997), ao por à frente de todas as ações possíveis da Análise Institucional, a análise de implicações: de que modo nos relacionamos com aquilo que criticamos no plano sócio-político?; que rupturas efetuamos, em nossas vidas, com os conhecimentos que de nós fizeram, tantas vezes, administradores do instituído?; até que ponto nossa vida é arte da livre invenção, e o quanto se limita a uma temerosa advertência aos demais, sem arriscar-se aos efetivos perigos que acompanham o dizer-verdadeiro?

Não carece de importância lembrar que nem Foucault nem Lourau são facilmente acolhidos no que se denomina ‘campo da Psicologia Social’. No máximo, se lhes concede um espaço chamado de ‘Psicologia Institucional’, quase invariavelmente visto como menos nobre, e destinado aos ativistas ou militantes, nunca aos cientistas. Mas é preciso lembrar, como vimos ao longo do presente artigo, que Foucault associa o cinismo aos movimentos revolucionários do século XIX, quando a vida outra não havia ainda sido menorizada (e posteriormente descartada) pelas burocracias partidárias e sindicais. Estas últimas formularam “programas cheios”, ou seja, privilegiaram o caminho do código –eventualmente quase religioso, embora dito científico –, em detrimento do “programa vazio” que caracteriza o caminho da ética.

Sem veleidades proféticas – e tão seguras... –, procuramos, ao longo deste escrito, aliar-nos a esta última direção: a do cuidado de si. Quase sempre movidos por Igrejas ou Partidos, reais ou metafóricos, temos há muito tentado, psicólogos e psicólogos sociais, “salvar-nos”. Fazemo-lo, entretanto – sabendo-o ou não –, meramente à espera de um outro mundo, obedecendo a mentores, respeitando códigos de conduta científica, admitindo transcendências já dadas. Em seu último curso, porém, Foucault nos oferta uma nova experiência de salvação, que, quem sabe, possa cruzar e atravessar a nossa. Ali, ele se encomenda a Sócrates com palavras em latim: *salvate anima meam*, “salva minha alma”. Conforme comenta Echavarren (2011, p.9), “está sempre atarefado por salvar-se, ainda que salvação não tenha, aqui, qualquer sentido teológico ou metafísico. Salvação é para ele uma forma vazia que enquadra suas atividades, e essas práticas mesmas de exame crítico e de integridade de conduta o vão salvando dia a dia”.

Sobre o artigo

Recebido: 21/05/2012

Aceito: 26/07/2012

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, L. A. S. **A fábrica de interiores: a formação psi em questão**. Niterói/RJ: EDUFF, 2000.
- COIMBRA, C. M. B. **Guardiães da ordem. Algumas práticas psi no Brasil do milagre**. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ECHAVARREN, R. **Foucault – una introducción**. Buenos Aires: Quadrata, 2011.
- FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)**. Paris: Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas (1966)**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber (1976)**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir (1975)**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)**. Paris: Gallimard, 2009.
- LOURAU, R. **Implication, transduction**. Paris: Anthropos, 1997.
- MATTAR, C. M. **Interfaces e inquietações no diálogo entre Kierkegaard e Foucault – filosofia antiga, psicologia e processos de subjetivação**. 2011, 282f. Tese (Doutorado em Psicologia Social)– Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- RODRIGUES, H. B. C. Para desencaminhar o presente psi: biografia, temporalidade e experiência em Michel Foucault. In: HÜNING, S. M.; GUARESCHI, N. M. F. (Org.) **Foucault e a Psicologia**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009, p. 7-27.
- RODRIGUES, H. B. A Psicologia Social como especialidade: paradoxos do mundo psi. **Psicologia e Sociedade**. v. 17, n.1. p. 83-88, 2005.