



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Serguey Monin

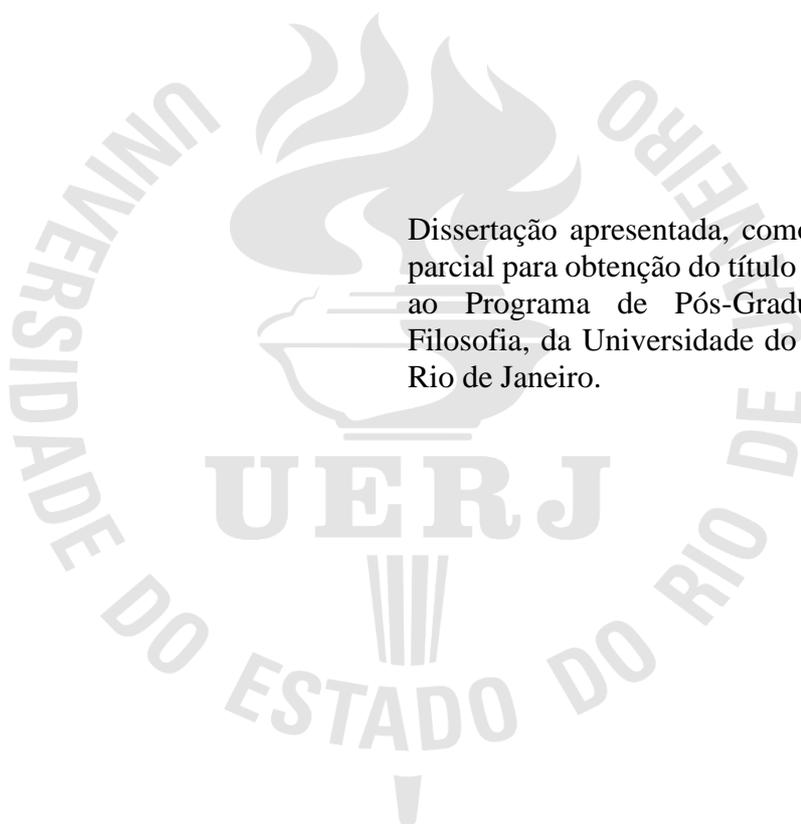
A parresía cínica e a estética da existência – sobre Foucault e Tarkovski

Rio de Janeiro

2021

Serguey Monin

A parresía cínica e a estética da existência – sobre Foucault e Tarkovski



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa.

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

F762

Monin, Serguey.

A parresía cínica e a estética da existência: sobre Foucault e Tarkovski /
Serguey Monin. – 2021.
112 f.

Orientador: Ivair Coelho Lisboa.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Teses. 2. Verdade (Filosofia) – Teses. 3.
Liberdade – Teses. 4. Poder (Filosofia) – Teses. I. Lisboa, Ivair Coelho. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Serguey Monin

A parresía cínica e a estética da existência – sobre Foucault e Tarkovski

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 30 de abril de 2021.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas -UERJ

Prof^a. Dra. Maria Helena Lisboa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof^a Dr. Luame Cerqueira

Universidade Santa Úrsula

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Galina Andreenko e Vladimir Monine, pelo amor e apoio incondicional em todas as escolhas ao longo da minha trajetória.

Aos queridos amigos e amigas, que são fonte inesgotável de afeto, companheirismo e aprendizado, e com quem eu quero sempre caminhar junto.

Ao meu orientador, Ivair Coelho Lisboa, pela generosidade e apoio durante todo o meu percurso na Filosofia e, principalmente, por me ensinar e lembrar constantemente sobre a beleza e a potência do pensamento.

Ao Rodrigo Nunes, cuja ajuda na elaboração do projeto de mestrado foi fundamental para a conclusão desta jornada.

Aos professores Luame Cerqueira e Maria Helena Lisboa, por aceitarem fazer parte da banca examinadora da defesa de mestrado.

Ao meu amigo João Guilherme Paiva, pela parceria, generosidade e pelas inúmeras trocas ao longo dos últimos anos, fundamentais na elaboração deste projeto.

Ao Luame Cerqueira, por toda ajuda durante o período que antecipou a defesa da dissertação, e, principalmente, por, junto com a Bia, ajudar a abrir o caminho do encantamento pela Filosofia, tão fundamental na minha formação.

Ao meu amigo e irmão, André Bassères, que em algumas das inúmeras madrugadas atravessadas em bares me ensinou sobre a aventura que pode ser o mundo da Filosofia, tornando-se direta e indiretamente responsável por todos os passos que dei no pensamento desde então.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

MONIN, S. *A parresía cínica e a estética da existência* – sobre Foucault e Tarkovski. 2021. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A temática principal da dissertação de mestrado será abordar o trabalho de Michel Foucault sobre as técnicas de si do sujeito consigo mesmo, sobretudo no que diz respeito aos seus processos de veridicção. Antes disso, o trabalho percorre conceitos fundamentais da obra do filósofo francês na sua análise das relações de poder, como poder pastoral, governamentalidade e biopoder, bem como seus investimentos sobre a subjetividade na Antiguidade, traçando uma linha que vai do diagnóstico do estado de sujeição do indivíduo a uma saída da "hipótese repressiva" para vislumbrar práticas de liberdade, práticas de si do sujeito, que apontem novas formas de conceber a existência. Para tal, o desenvolvimento destes problemas filosóficos será auxiliado por autores como Gilles Deleuze e Friedrich Nietzsche, cujas obras ajudarão a compreender e conceituar a noção de estética da existência. Por fim, o projeto irá estabelecer um diálogo entre Michel Foucault e Andrei Tarkovski, tendo a compreensão sobre arte do cineasta russo como o fio condutor das noções de subjetividade e parresía nos gregos, trabalhadas pelo filósofo francês.

Palavras-chave: Verdade. Governo. Parresía. Poder. Cinema. Arte. Liberdade. Subjetividade. Espiritualidade. Cinismo.

ABSTRACT

MONIN, S. *Cynic parrhesia and the aesthetics of existence* – on Foucault e Tarkovski. 2021. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The main theme of the master's thesis will be dedicated to Michel Foucault's work on the subject's self-techniques with himself, especially with regard to his veridiction processes. Before that, the work goes through fundamental concepts of the work of the french philosopher in his analysis of power relations, such as pastoral power, governmentality and biopower, as well as his investments on subjectivity in Antiquity, drawing a line that goes from the diagnosis of the state of subjection of the individual to a possibility of escape from the "repressive hypothesis" to glimpse practices of freedom, practices of the subject's itself, which point to new ways of conceiving existence. To this end, the development of these philosophical problems will be assisted by authors such as Gilles Deleuze and Friedrich Nietzsche, whose works will help to understand and conceptualize the notion of aesthetics of existence. Finally, the project will establish a dialogue between Michel Foucault and Andrei Tarkovski, with the understanding of the russian filmmaker's art as the guiding thread of the notions of subjectivity and parrhesia in the Greeks, worked on by the french philosopher.

Keywords: Truth. Government. Parrhesia. Power. Cinema. Art. Freedom. Subjectivity. Spirituality. Cynicism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 DAS RELAÇÕES DE PODER AOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO	15
1.1 Poder pastoral	15
1.2 Governamentalidade e biopoder	20
2 ULTRAPASSANDO A LINHA	30
2.1 Subjetivação como ética, para além da sujeição da moral.....	34
2.2 Um elogio à aparência	39
2.3 Espiritualidade e verdade.....	45
2.4 A parresía e a coragem da verdade	50
2.5 Da parresía política à 'condução das almas'.....	52
2.6 Estética da existência e 'verdadeira vida'	57
2.7 Visão dionisiaca do mundo e a potência do falso	64
2.8 'Outro mundo'/'vida outra'	71
3 A PARRESÍA NO CINEMA DE TARKOVSKI	77
3.1 Subjetivação nos princípios artísticos de tarkovski.....	77
3.2 Sacrifício de Alexander.....	83
3.3 A parresía cínica em <i>Nostalgia</i>	86
3.4 A luz imanente em Tarkovski	90
3.5 A instauração das existências frágeis	92
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

A profundidade da obra do cineasta russo Andrei Tarkovski nos lança para os mais diversos problemas filosóficos, éticos e estéticos. Das penumbras, chuvas, do tempo esculpido pela memória e pela pressão do tempo, a composição de seus planos lança incessantemente uma luz sobre alguma urgência. Podemos destacar dois níveis dessa urgência que estão sempre presentes nos seus filmes. Um é a inconformidade com o estado das coisas. Nos seus filmes, o desajuste dos seus heróis em relação ao que os cerca nos mostra o problema, o desequilíbrio que deve ser recolocado. Esta força problemática dos seus personagens nos mostra, feito um espelho, as ruínas que se erguem sob a aparente normalidade ao redor. Mas junto com o abismo, a iminência da catástrofe que ronda alguns de seus filmes, Tarkovski nos apresenta uma espécie de feixe de luz que atravessa a nossa passividade diante do mundo, e provoca uma diferença. O mundo não é mais o mesmo após um filme de Andrei Tarkovski. E isso não é mera metáfora. A composição dos seus planos e personagens, a pressão do tempo em seus planos-sequência, provocam uma espécie de iluminação ética, como quem diz, à maneira de Nietzsche: “O que se entende como verdade é um engano”. O que sua obra faz é nos convidar para uma possibilidade de verdade, mas uma verdade desfeita de falsos pressupostos. Nesta trajetória, sua arte nos convida à beleza e ao indeterminado. Teremos um corpo para aceitar o convite?

O presente trabalho buscará identificar que o que Tarkovski faz é dar realidade às potencialidades do mundo. Potencialidades estas, que por serem frágeis e ocultas, encobertas por valores e dogmas cristalizados pela pressão que a história cronológica nos impõe, demandam uma disposição de espírito do indivíduo, um trabalho de si consigo mesmo e em relação ao que o cerca. Identificaremos que este processo que o artista desenvolve tem em seu interior uma forma de aleturgia. Se Tarkovski define o tempo como a sua fundamental matéria-prima para esculpir a sua concepção de mundo, nos apropriamos da “relação essencial” que o filósofo Gilles Deleuze, em seu livro *Proust e os signos*, estabelece entre a verdade e o tempo¹. A partir do seu trabalho sobre a obra do escritor Marcel Proust, Deleuze diz que a “verdade nunca é o produto de uma boa vontade

¹ DELEUZE, Gilles (2003) *Proust e os signos*. 2.ed. trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.14.

prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento”². Mas, como destaca François Zourabichvili, a “verdade do tempo”, para Deleuze, “certamente não significa ‘a propósito do tempo’”:

A revelação é uma apresentação do próprio tempo em sua multiplicidade. O que é verdadeiro é o tempo enquanto ele se apresenta. A verdade é aqui pensada como devir, independente de todo o conteúdo³.

Verificaremos então que há no cinema de Andrei Tarkovski uma forma de expressão que devém uma verdade, uma busca pela verdade. Assim, para estabelecer as condições e parâmetros pelos quais se fundará esse processo de veridicção em sua obra, trabalharemos a noção de parresía e estética da existência, a partir do trabalho de Michel Foucault, considerando suas implicações éticas e filosóficas. Ao traçar a trajetória que levou Foucault a se debruçar sobre os processos de veridicção da parresía e, em particular, do cinismo na Antiguidade, identificaremos importantes pontos de ressonância desses problemas com a obra de Tarkovski.

A última fase da rica produção filosófica de Michel Foucault, geralmente identificada como “fase ética”, representou um importante deslocamento no trabalho do autor, que deixou de lado as análises sobre o diagrama poder-saber e realizou uma profunda pesquisa sobre a antiguidade grega e romana. Assim, partiremos da hipótese de que tal ruptura representa, na verdade, uma continuidade e uma coesão em sua obra, na medida em que o filósofo buscou nos gregos novas formas de resistência aos problemas encontrados na análise das relações de poder. O presente trabalho de dissertação de mestrado terá então o objetivo de retirar um extrato dessa extensa obra para compreender um eixo de análise, um percurso, a partir de três conceitos – ou fases – fundamentais do pensamento do filósofo francês: poder, subjetividade e liberdade.

Partindo da premissa de que tais noções são complementares e se entrelaçam entre si, a presente pesquisa irá se debruçar fundamentalmente em cima da seguinte questão: como é possível vislumbrar a liberdade frente às diversas forças e formas de governo às quais os indivíduos estão sujeitos?

Desta maneira, através da contribuição de autores como Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche e David Lapoujade, bem como os mais variados comentadores da obra de Foucault, trabalharemos as formas de poder, as formas de subjetividade, como também

² Ibid. p.15.

³ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. 1ª ed. Trad. Luiz B.L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34,2006. P.121.

algumas formas de veridicção do sujeito, em particular a noção de parresía em Michel Foucault para, por fim, vislumbrar a emergência de práticas de liberdade através da sua concepção de *estética da existência*.

Ao invés de buscar uma análise histórica do pensamento de Michel Foucault, apenas sistematizando as diferentes fases de sua obra, o objetivo do percurso proposto nesta pesquisa – bem como sua premissa – é identificar uma linha de evoluções e deslocamentos que trazem sentido às teses finais de Foucault, tendo em vista os diferentes momentos de seu pensamento que se integram e se complementam, abrindo brechas para o desenvolvimento do que é mais próprio ao trabalho filosófico: o espírito criativo e crítico do pensamento. Desta forma, buscaremos os rastros deixados por Foucault em sua obra para podermos trazer à luz formas de existências novas, tão resistentes às forças opressivas que nos cercam quanto afirmativas nas condutas éticas; tão belas nos procedimentos estéticos quanto potentes e criadoras para pensar a política.

Após percorrer a trajetória da obra de Foucault que culmina nos seus trabalhos sobre a parresía e o cinismo, buscaremos identificar um paralelo entre as implicações filosóficas desta fase de seu trabalho e a obra do cineasta russo Andrei Tarkovski, considerando tanto a sua concepção sobre estética quanto alguns dos temas desenvolvidos em seus filmes. Aqui o objetivo será analisar as implicações éticas do que Tarkovski entende sobre o “fazer artístico”, realizando, então, um plano de composição destas noções com a pesquisa de Foucault sobre a *estética da existência*.

A ideia de estabelecer um diálogo entre estes dois autores, aparentemente distantes em relação aos temas e abordagens de seus respectivos trabalhos, consiste em identificar pontos de contato que nos auxiliem no aprofundamento dos problemas filosóficos aqui propostos. Dito de outra forma, criar um diálogo de dois grandes pensadores como Tarkovski e Foucault nos serve para ampliar certas intensidades que perpassam seus investimentos. Trata-se de tornar visível a relação de Tarkovski com o problema da coragem da verdade, tema tão caro a Foucault nos últimos trabalhos de sua vida.

A estrutura do presente trabalho será composta, então, de três capítulos dedicados aos correspondentes eixos temáticos citados anteriormente – poder, subjetividade e liberdade. Assim, a primeira parte será dedicada à análise das relações de poder feita por Foucault em diversos recortes históricos, buscando estabelecer uma espécie de diagnóstico dos estados de sujeição dos indivíduos e populações, elucidando os principais parâmetros que levaram o pensador a implementar um deslocamento, uma ruptura no foco de suas pesquisas para pensar uma resistência ativa, para além da “hipótese repressiva”.

Em outras palavras, esta primeira parte abordará as condições que levam Foucault ao impasse de conceber o sujeito como “o produto passivo das técnicas de dominação”. Impasse este que Foucault vai procurar resolver no estudo da autoconstituição do sujeito através das técnicas de si na Antiguidade grega e romana.

Um importante aspecto que vai percorrer a nossa análise sobre o poder no pensamento de Foucault é a sua ênfase em pensar o poder não pela via da intervenção soberana e jurídica de quem detém o poder contra seus súditos. Pelo contrário, Foucault irá dar destaque às formas com que o poder se desenvolve a partir das extremidades da cadeia social, em rede, através de uma normalização. Tal perspectiva vai atravessar as diferentes formas de racionalização de técnicas de governo que Foucault analisa em sua obra – o poder pastoral, o poder disciplinar, a governamentalidade e o biopoder.

Em uma definição geral sobre o poder pastoral, Foucault observa que, tomando ao pé da letra, trata-se de um “poder exercido pelo pastor sobre seu rebanho”, de ordem religiosa, que tem como objetivo “conduzir e dirigir os homens ao longo de toda a sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida, um poder que consiste em querer controlar a vida dos homens em seus detalhes e desenvolvimento [...] com a finalidade de garantir a sua salvação”⁴. Abordaremos, então, como a partir da crise do tema da pastoral cristã no século XVI, a racionalidade deste exercício de poder através da condução dos homens, suas almas, seus corpos, será reinserida em técnicas modernas de poder e irá adquirir a dimensão da governabilidade. É importante destacar que a noção de conduta, por ter um sentido ambíguo de “condução das almas” e, ao mesmo tempo, ser uma “maneira como uma pessoa se conduz”, será importante para compreendermos tanto os mecanismos de normalização das técnicas de poder na governabilidade quanto os processos de subjetivação. Tal ambiguidade é explicitada por Foucault no seguinte fragmento:

Pois, afinal de contas, esta palavra – ‘conduta’ – se refere a duas coisas. A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta ou de condução⁵

Por fim, analisaremos como as novas tecnologias de poder que surgem a partir do século XVIII visam não mais a conduta dos indivíduos, mas têm as populações e a própria

⁴ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p. 50.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 255.

vida em espécie como objeto. Esta nova racionalidade de poder Foucault vai intitular biopolítica. Veremos, sobretudo a partir das obras *História da Sexualidade I: A vontade de saber* e *Em Defesa da Sociedade*, que Foucault vai encontrar na análise do biopoder um grau particular de sofisticação das tecnologias de poder, assim como intensificar sua antítese às teorias clássicas do poder como o jurídico-legal ou soberano, substituindo “o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver” por um “poder de *causar* a vida ou *devolver* a morte”⁶.

Ao traçar este percurso por diferentes manifestações de mecanismo de poder sobre as almas, corpos, indivíduos e populações, chegamos ao impasse – ou crise – na obra de Foucault, que Gilles Deleuze chamou de “prisão das relações de poder”⁷.

Desta forma, a segunda parte da pesquisa irá abordar a própria ruptura, instaurada por Foucault, responsável por conduzi-lo à questão dos processos de subjetivação, no intuito de pensar a possibilidade de uma nova concepção de sujeito – no que diz respeito à capacidade de dominar e ser dominado. Aqui o objetivo central será estabelecer os operadores conceituais que vão sustentar a potência do “cuidado de si” como prática de liberdade. Em particular, iremos utilizar a contribuição filosófica de Gilles Deleuze e Friedrich Nietzsche para tratar, respectivamente, da ética como uma superação da moral nos “processos de subjetivação” e de uma nova concepção de verdade a partir da crítica do filósofo alemão, bem como sua leitura sobre arte enquanto potência do falso.

A partir disso, abordaremos as noções de “encarnação”, “imunidade” e “comunidade” para articular a crítica de Nietzsche à verdade com o trabalho de Foucault sobre a *parresía* e, sobretudo, sobre a *parresía* dos cínicos na Antiguidade. Aqui veremos os conceitos trabalhados – até o momento – se desdobrando em uma filosofia prática, afirmando práticas de liberdade. Neste aspecto, o projeto que vemos se desdobrar na composição das obras de Nietzsche e Foucault está em “considerar a filosofia uma forma de vida e não apenas uma doutrina ou ciência”, colocando a questão sobre como a “vida pode ser vivida ou materializada no corpo do indivíduo”⁸.

Este trabalho conceitual nos dará o arcabouço necessário para pensar o que seria uma concepção de filosofia prática, nos trazendo condições de vislumbrar o que seria uma

⁶ Id. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v.1. p. 130.

⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 103.

⁸ LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 41.

forma de liberdade ativa do sujeito – algo que Foucault compreende por “estética da existência”. Aqui iremos nos debruçar sobre a noção de parresía como uma forma de dizer a verdade na antiguidade grega, bem como o uso desta prática discursiva entre os filósofos cínicos.

A partir da explicitação da definição original de parresía como o “dizer tudo”, e da concepção tradicional que se tem do termo como prática de “fala franca”, “liberdade de palavra”, Foucault analisa a noção de parresía como uma virtude, uma técnica, uma maneira de dizer a verdade, que, ao depender de contextos e situações específicas para que a parresía se manifeste, torna-se uma prática que irrompe nestes contextos abrindo possibilidades inesperadas em determinadas interações. Isto acontece porque o uso da parresía pressupõe que o indivíduo tenha uma relação irrestrita com a verdade e no que ele estabelece como verdade. Sendo assim, a fala franca e a plena liberdade de palavra, atravessada pela relação que o sujeito estabelece como verdade, “não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado”⁹. E é justamente essa indeterminação que faz com que a parresía tenha efeitos inesperados, sendo assim, uma prática produtora de possibilidades.

A partir disso, iremos trabalhar duas questões para entendermos a noção de parresía como uma potência libertadora: a prática de liberdade que surge da vinculação do sujeito com a verdade e a constituição do sujeito de si consigo mesmo como processo de subjetivação.

O processo de subjetivação que se dá a partir destes jogos de verdade na relação do sujeito consigo mesmo e com os outros será, então, uma prática de liberdade na medida em que é uma relação não prescrita por códigos e valores transcendentais propostos aos indivíduos. A dimensão ética da análise de Foucault se debruça, portanto, sobre o comportamento dos indivíduos em relação a determinadas prescrições, em como eles obedecem, resistem, transgridem e criam subjetividades diante da existência de valores transcendentais. Veremos então como a prática da parresía opera na instauração de uma liberdade na reação do indivíduo para consigo, mas não deixando de visar a instauração da liberdade dos indivíduos em seu conjunto¹⁰.

Assim, tendo entendido o estudo do cuidado de si na Antiguidade como uma potência transformadora do ponto de vista ético, político, iremos buscar em expressões

⁹ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, v.2, p. 97.

artísticas, em exemplos de obras literárias e cinematográficas, uma composição com o projeto sobre a estética da existência de Foucault, no sentido de investigar a força da arte na produção de singularidades para pensar o “novo”. A articulação com a “fase ética” de Michel Foucault está em pensar a estética não como um escapamento do mundo através de ideias transcendentais, mas conceber a criação, a beleza e produção da vida como obra de arte e como uma força produtora de novas concepções de existência.

Dito isto, veremos como a crítica da verdade em Nietzsche, e o seu posterior elogio à arte, estabelece um profundo diálogo com o pensamento do cineasta russo Andrei Tarkovski sobre o “objetivo da arte como tal”. Logo nas primeiras páginas de *Esculpir o Tempo*, Tarkovski afirma que “a arte, como a ciência, é um meio de assimilação do mundo”, mas coloca imediatamente uma linha que demarca uma distinção entre o científico e o estético. Através da arte, diz ele, “o homem conquista a realidade mediante uma experiência subjetiva”¹¹, enquanto a ciência ascende em uma “escada sem fim” em nome de uma verdade objetiva específica. Esta simples distinção do papel da arte para o cineasta russo nos servirá de apoio para conectar sua visão estética com o desenvolvimento que Foucault faz sobre os processos de verificação na Antiguidade. Em outras palavras, buscaremos um elo de ressonância entre a visão estética de Tarkovski com a concepção ética do trabalho de Michel Foucault.

De saída, podemos identificar um primeiro paralelo entre os dois pensadores que vai guiar todo o trabalho conceitual a ser desenvolvido e será determinante para as conclusões do projeto: ambos dão significativa ênfase para a questão da espiritualidade como uma potência transformadora. Cada um à sua maneira, tanto Foucault quanto Tarkovski abordam a relação do indivíduo com a espiritualidade como uma forma de superação transformadora, uma elevação do sujeito.

Por fim, buscaremos estabelecer ressonâncias especificamente do estudo de Foucault sobre a prática da *parresía* cínica com o pensamento e a obra cinematográfica do cineasta russo. Ao fazer uso da contribuição filosófica de Gilles Deleuze, buscaremos estabelecer uma relação de composição mútua entre o pensamento de Foucault e a arte de Tarkovski. Veremos que quando Foucault fala de uma ética dos gregos, está presente também uma estética – uma estética da existência. E esse princípio criativo, que aspira sempre uma reinvenção da vida como obra de arte, será ancorado em nossa análise pelos

¹¹ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.39.

problemas mais fundamentais da obra de Tarkovski, expostos tanto nos temas de seus filmes como no seu livro *Esculpir o Tempo*.

1 DAS RELAÇÕES DE PODER AOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

1.1 Poder pastoral

No estudo de Michel Foucault sobre os códigos de ética em diversos períodos da história do pensamento ocidental, é possível estabelecer um corte de análise no que diz respeito às técnicas de governo de si e dos outros. De acordo com o filósofo, é bem distinta a forma com que os códigos de conduta dos indivíduos foram tratados pelo cristianismo e pela antiguidade pagã. Se, por um lado, a organização do cristianismo como uma igreja criou uma moralidade da renúncia de si em detrimento de um poder divino, Foucault identifica nas práticas da Antiguidade uma ausência de um regime de conduta marcado pela obediência. Antes de definir melhor essa distinção e aprofundar a emergência de um ‘cuidado de si’ a partir da subjetivação na obra de Foucault, é importante estabelecer quais foram as bases que estabeleceram as relações de poder que marcaram o cristianismo, que, inclusive, segundo veremos no trabalho do filósofo, influenciaram os alicerces da criação do Estado moderno. Esta renúncia da vontade individual a um poder divino é o que Foucault vai chamar de ‘poder pastoral’.

Foucault destaca a importância do fato do cristianismo ser uma religião que se organizou como uma igreja, o que vai determinar um marco importante nas novas formas de poder que vão se constituir, pois na condição institucional da igreja, o cristianismo vai postular “o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como pastores”¹².

Em *Segurança, Território e População*, Foucault faz um estudo sobre a governamentalidade como uma nova arte de governo, entendendo “governo” como algo específico, distinto da noção de “ser um soberano, ser suserano, ser senhor, ser juiz...”¹³, lembrando que realiza nessa pesquisa um projeto semelhante ao que buscou fazer quando tratou das disciplinas presentes nas instituições como exército, prisões, escolas, hospitais, a partir de um deslocamento para o exterior da instituição. Ou seja, realizar uma genealogia das disciplinas a fim de encontrar as tecnologias de poder que operam por detrás das instituições, e de maneira mais global, destacando “as relações de poder da

¹² FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: _____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p.237. (Ditos e Escritos, v. 9).

¹³ Id. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.155.

instituição, a fim de analisá-las [sob o prisma] das tecnologias para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto”¹⁴. Da mesma forma, Foucault analisa neste curso se é possível pensar a “governamentalidade” como uma tecnologia de poder exterior ao estado moderno, entendendo as técnicas de governo como as tecnologias mais gerais de poder que teriam permitido o desenvolvimento, as transformações e o funcionamento do estado. Para tal, Foucault analisa os diversos significados da palavra “governo”, mesmo antes de este termo adquirir o seu sentido político, e identifica diversas noções empíricas do uso da palavra que vão sustentar seu argumento.

Ao citar significados históricos, como os de ordem moral, destacando as noções de “impor um regime” ou de “conduzir alguém”, ou seja, governar as almas, ou os que se referem à relação entre duas pessoas, podendo significar “entretêr”, “lidar” com alguém ou estabelecer um controle sobre este alguém; em todos esses exemplos semânticos o filósofo observa que a ideia de governo tem como primazia a relação entre pessoas. Ou seja, só se “governa” pessoas ou sociedades, mas nunca um território ou uma estrutura política, um estado¹⁵. Partimos então da premissa de análise de que, fundamentalmente, em oposição ao mundo grego e romano, quem são governados são os indivíduos. E é esse poder sobre os indivíduos, de origem religiosa, que pretende “conduzir e dirigir os homens ao longo de toda a sua vida e em cada umas das circunstâncias dessa vida”, impondo formas de conduta com a finalidade de garantir a sua salvação, que Foucault vai chamar de poder pastoral¹⁵. De acordo com o filósofo, tal forma de poder se desenvolve ao longo da Idade Média combinando a organização hierárquica da instituição da igreja com o “conjunto de crenças relativas ao além, ao pecado, à salvação”¹⁶.

Assim, Foucault afirma que a ideia de um governo dos homens aparece sob duas formas: “primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas”¹⁷. Esse poder pastoral se dará então através de uma organização de poder marcada pela relação de um Deus, rei ou chefe, simbolizados pela figura de um pastor, e os homens, simbolizados como o seu rebanho. A seguinte passagem explicita bem a centralidade da noção de salvação na relação de poder estabelecida entre o pastor e o seu rebanho:

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 157.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p. 50.

¹⁶ Ibid. p.51.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 166.

O poder pastoral manteve um caráter essencial, singular, na história das civilizações: exercendo-se inteiramente como qualquer outro poder do tipo religioso ou político sobre o grupo inteiro, o poder pastoral tem por preocupação e tarefa principal velar pela salvação de todos, apenas operando sobre cada elemento em particular, cada ovelha do rebanho, cada indivíduo, não somente para obrigá-lo a agir dessa ou daquela maneira, mas também de modo a conhecê-lo, a desvendá-lo, a fazer aparecer sua subjetividade e visando a estruturar a relação que ele estabelece consigo próprio e com sua própria consciência¹⁸

É importante destacar que esta relação entre o pastor e o seu rebanho no Oriente Mediterrâneo será essencialmente fundamentada pela relação entre Deus e os homens. Tal relação de soberania é transferida ao rei, visto que esse é “o pastor subalterno a que Deus confiou o rebanho dos homens e que deve, ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado”¹⁹. Outra característica fundamental que Foucault identifica no poder pastoral para entender a gênese da noção de governamentalidade é a observação de que, exercendo-se mais sobre a multiplicidade do rebanho do que sobre um território, o poder pastoral é também um poder individualizante, pois o pastor cuida do seu rebanho de uma maneira que “não haja uma só ovelha que lhe possa escapar”²⁰. Essa lógica terá graves implicações, segundo o filósofo francês, tanto nas técnicas de poder do pastorado cristão, quanto nas técnicas de poder modernas, que irão influenciar intensamente toda a civilização ocidental por meio da igreja cristã. Destaco o seguinte fragmento que ilustra bem o eco que a lógica do pastoral do Cristianismo terá nas técnicas modernas de poder que iremos aprofundar posteriormente:

[...] o pastorado deu lugar no Cristianismo a uma rede institucional densa, complicada, compacta, rede institucional que pretendia ser, que de fato foi coextensiva à Igreja inteira, logo à Cristandade, a toda a comunidade do cristianismo [...] o pastorado no Cristianismo deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência²¹

Assim, Michel Foucault identifica uma particularidade no pastorado cristão que irá determinar, em grande medida, a instrumentalização de suas técnicas na governamentalidade. De acordo com ele, o pastorado se distingue do mundo grego e do

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p.51.

¹⁹ Id. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 167.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p 172.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 220

tema hebraico do pastor pela sua relação com a salvação, a lei e a verdade. Em primeiro lugar, é importante destacar uma diferença fundamental desta relação com a lei no pastorado e no mundo grego no que diz respeito à obediência a uma ordem. Como aponta Foucault, o pastorado cristão se organizou pela instância da “obediência pura”²², enquanto o cidadão grego “não se deixa dirigir senão por duas coisas: pela lei e pela persuasão, isto é, pelas injunções da cidade ou pela retórica dos homens”:

Eu diria mais uma vez de maneira bastante grosseira, que a categoria geral da obediência não existe entre os gregos [...] Já o pastorado cristão, ao meu ver, organizou uma coisa totalmente diferente, que é estranha, parece-me, à prática, e o que ele organizou é o que poderíamos chamar de ‘obediência pura’, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial de sua razão de ser nela mesmo²³

Ou seja, para os gregos a relação de respeito à lei, à ordem, e a capacidade de deixar-se seduzir pela retórica, pela persuasão, não operam pela instância da obediência. E quando há uma relação de submissão no mundo grego, Foucault destaca que há sempre uma finalidade, como a saúde ou a virtude, através da qual a obediência será suspensa ou invertida. Já no pastorado cristão a relação de obediência tinha uma centralidade de maneira tal que a própria conduta de dependência e submissão na relação dos indivíduos e destes com os ‘cuidados’ do pastor passou a ser um fim em si mesmo, dando à ideia de obediência uma relação muito valorizada e unitária. Ou seja, em oposição à finalidade presente nos modos de submissão dos gregos, no pastorado cristão há uma ausência de finalidade, pois a obediência é um fim em si mesmo. O que se busca é alcançar é um “estado de obediência”. De acordo com Foucault, esta é uma noção totalmente nova e específica na história, que, a partir desta relação de obediência, implicará em uma renúncia da vontade própria do indivíduo:

Se, portanto, a obediência tem um fim, esse fim é um estado de obediência definido pela renúncia, a renúncia definitiva a toda vontade própria. A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade²⁴

Esta obediência é tangenciada também pela manifestação de um poder que, por um lado, procura encaminhar os indivíduos rumo à salvação em um outro mundo, e, por outro, está ligada à produção de verdade. Vale destacar que a particularidade do pastorado

²² FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 230

²³ Ibid. p. 230

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.235

cristão na sua relação com a verdade combina a individualização deste ensino da verdade – em oposição ao poder jurídico – com a direção de consciência, que pressupõe uma permanência da vigilância e do exame das almas dos indivíduos.

Dito isso, Foucault observa que o poder pastoral vai se exercer através das noções de salvação, lei e verdade, de uma maneira individualizante – e ao mesmo tempo totalizante, gerando uma “rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo o mundo”²⁵. Esta forma de individualização por meio da sujeição, direção de consciência, produção de verdade e obediência, será então a particularidade fundamental do pastorado cristão e que vai marcar a governamentalidade moderna e atravessar a história do sujeito ocidental.

O que acontece neste processo que tem o século XVII como fronteira limítrofe é uma espécie de reorganização das técnicas de poder individualizantes do poder pastoral. De acordo com Foucault, se a pastoral cristã perde o seu vigor na institucionalização eclesiástica neste período, sua função “se ampliou e se multiplicou fora da instituição eclesiástica”²⁶. Assim, Foucault faz uma primeira observação acerca da importância do aspecto religioso do poder pastoral no desenvolvimento do Estado nos séculos XVI e XVII na Europa, destacando que as técnicas empregadas pelo poder pastoral geram efeitos individualizantes, cujos objetivos estão situados “essencialmente no além”²⁷. Em segundo lugar, o filósofo francês destaca a essencialidade que tais práticas individualizantes teriam nas sociedades capitalistas e industriais a partir do século XIX e nas formas modernas de Estado que as sustentaram. De acordo com ele, a partir deste momento surge uma necessidade das técnicas implementadas pelo pastorado em difundir tais procedimentos de individualização “no quadro laico do aparelho do Estado”²⁸, garantindo ao pastorado a sua revitalização na forma do Estado.

Dito isso, podemos entender mais claramente a linha de pensamento que liga o desenvolvimento do pastorado cristão e suas técnicas de obediência à noção de governamentalidade nos mecanismos do Estado e na sociedade moderna. Foucault

²⁵ Ibid. p.243

²⁶ Id. O sujeito e o poder. In: _____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p.237. (Ditos e Escritos, v. 9)

²⁷ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p.52.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p. 53.

argumenta que, em oposição ao que é bastante difundido, o Estado moderno não opera por uma exclusão sistemática do indivíduo em suas técnicas de governo, mas, pelo contrário, dedica uma intensa atenção aos indivíduos através de todas as técnicas de vigilância e controle criadas. De acordo com Foucault, tais formas de governo têm como objetivo a “apreensão do indivíduo” por meio das instituições, como as prisões, escolas, hospitais etc. Estas seriam “grandes máquinas disciplinares” e teriam no pastorado cristão a sua gênese, reconvertida nos mecanismos burocráticos e estatais.

Assim, vemos que o tipo de poder exercido pela lógica do pastor e o seu rebanho, ou seja, de garantir a salvação e a garantia do bem dos indivíduos com a condição da irrestrita obediência e submissão destes ao poder pastoral, tem como característica essencial reinar sobre uma “multiplicidade de indivíduos em deslocamento”²⁹, e não sobre territórios. Estas técnicas serão, portanto, transformadas e inseridas nos mecanismos de governo do Estado moderno, tendo nas populações o seu principal objeto.

Há, então, no pastorado cristão uma grande preponderância da renúncia de si na condução moral dos indivíduos e de uma transferência do governo de si ao poder pastoral, que se efetiva no ato confessional para garantir a salvação. Já a partir dos séculos XV e XVI, segundo Foucault, a noção de governo das almas vai adquirir uma forma mais laica, sendo transferida para os domínios da família, exército, cidade, Estado, atingindo o alcance da sociedade civil³⁰. Esta arte de governar pode ser entendida como uma expansão da condução de condutas presente no pastorado cristão. Desta forma, as populações é que passam a ser a questão do governo.

1.2 Governamentalidade e biopoder

Em seu livro *Microfísica do Poder*, Michel Foucault diz, citando um texto de La Mothe Le Vayer, que existem basicamente três tipos de governo: “o governo de si mesmo, que diz respeito à moral; a arte de governar adequadamente uma família, que diz respeito à economia; a ciência de bem governar o Estado, que diz respeito à política”³¹. A partir desta classificação, Foucault contrapõe estas formas de governo à doutrina da teoria

²⁹ Ibid. p.66.

³⁰ DAL POZZO PEZ, Tiaraju. Michel Foucault: ontologia e liberdade. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas (Orgs.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 131.

³¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984. p. 280.

jurídica do soberano, presente em *O Príncipe* de Maquiavel. Esta postularia uma “descontinuidade entre o poder do príncipe e as outras formas de poder”, enquanto a governamentalidade estabeleceria uma continuidade entre as diferentes formas de governo. Em outras palavras, podemos marcar tal distinção contrapondo, por um lado, a característica transcendente e exterior do poder do príncipe de Maquiavel, enquanto, por outro lado, a ideia de governamentalidade, que pressupõe uma multiplicidade de formas de poder e uma imanência entre as formas de governo da família, de si, e do Estado.

O filósofo destaca que essa literatura da arte de governar que se opõe à noção soberana do príncipe tem como característica fundamental a inserção da gestão da economia da família no âmbito da gestão do Estado. Ele cita o trabalho *Economia Política*, de Rousseau, para mostrar essa conexão da economia da casa e a política do Estado:

Governar um Estado significará portanto estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família (...) A palavra economia designava no século XVI uma forma de governo; no século XVIII, designará um nível de realidade, um campo de intervenção do governo através de uma série de processos complexos absolutamente capitais para a nossa história. Eis portanto o que significa governar e ser governado ³²

Uma das principais obras que Michel Foucault utiliza para examinar a arte de governar que seria uma literatura “anti-Maquiavel”, é o *Le miroir politique*, de Guillaume de La Perrière. A partir deste autor, Foucault observa, então, que o poder exercido em *O Príncipe* de Maquiavel incide fundamentalmente sobre os territórios e as pessoas que habitam esses territórios, enquanto a literatura sobre a governamentalidade pressupõe a relação dos homens com as coisas, e não mais os territórios, como objeto do poder³³. Em outras palavras, não existiria uma arte de governar propriamente dita em *O Príncipe*, mas apenas uma busca de preservação do poder do príncipe sobre o seu território e sua população³⁴. Na teoria da governamentalidade apresentada por Foucault, o território é uma variável do complexo de relações do homem com a família, riquezas, territórios, etc. Ou, como diz Foucault, “governar uma família, no fundo, não é essencialmente ter como

³² Ibid. p.281.

³³ FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos, v. 4). p. 290.

³⁴ Id. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 324.

finalidade salvar as propriedades da família, é, essencialmente, ter como alvo os indivíduos que a compõem, sua riqueza e sua prosperidade”³⁵.

Outro importante ponto que Foucault encontra na nova concepção de governo que a distingue do modelo do soberano é o princípio de finalidade. O filósofo francês destaca um rompimento da estrutura “circular” da soberania em que a única finalidade é a manutenção do governo, a obediência à lei que remete à própria soberania. O governo do soberano aqui seria um fim si mesmo. Já a ideia de governo elaborada por La Perrière prevê uma finalidade distinta para cada objeto específico do governo, tendo em vista que sua definição estabelece que “governo é uma correta disposição das coisas de que se assume encargo para conduzi-las a um fim conveniente”³⁶.

O governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar [...] E esta palavra dispor é importante na medida em que, para a soberania, o que permitia atingir sua finalidade, isto é, a obediência à lei, era a própria lei; lei e soberania estavam indissolivelmente ligadas. Ao contrário, no caso da teoria do governo não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas³⁷

Há então uma disposição de múltiplas táticas para atingir múltiplos fins. E a lei não é mais o instrumento principal para atingir as finalidades do governo, e sim as táticas. É isto que fundamenta a ruptura de uma soberania cuja finalidade é circular para uma concepção de governo com múltiplas táticas que se dirigem a múltiplas coisas, buscando “a perfeição e a intensificação dos processos que ele dirige”.

Dito isso, veremos que existem duas noções intrinsecamente ligadas que são fundamentais para entendermos a disposição do poder nesta arte de governar. Por um lado, o uso da estatística como tática da razão de Estado e da manutenção do próprio Estado. Por outro lado, a população como objeto das táticas que o governo dispõe para exercer o seu poder. Mais uma vez percebemos aqui um corte entre a noção de transcendência presente no poder pastoral e a imanência da governamentalidade, que irá

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos, v. 4). p. 291.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984. p.283.

³⁷ Ibid. p. 284.

“encontrar os princípios de sua racionalidade naquilo que constitui a realidade específica do Estado”³⁸.

Etimologicamente, a estatística, é o conhecimento do Estado, é o conhecimento das forças e recursos que caracterizam o Estado num momento dado. Por exemplo: o conhecimento de sua população, medida da sua quantidade, medida da sua mortalidade, da sua natalidade, estimativa das suas diferentes categorias de indivíduos num Estado e da sua riqueza, estimativas das riquezas virtuais que o Estado dispõe: minas, florestas, etc., estimativa das riquezas produzidas (...) são todos esses dados e muitos outros que vão constituir agora o conteúdo essencial do saber do soberano³⁹

Outro aspecto importante que vai se articular com a tática das estatísticas e definir a população como objeto é a instrumentalização da *verdade*, modificando o comportamento das pessoas, modificando seu “comportamento como sujeitos econômicos, como sujeito políticos”. É importante destacar que aqui não se trata mais da relação do soberano, do pastor, de estabelecer um jogo de impor uma legitimidade do seu poder transcendental através da determinação de saberes tidos como verdadeiros ou falsos aos indivíduos. Trata-se, portanto, de uma tática de instrumentalizar a opinião da população, para modificá-la, inseri-la nos mecanismos da economia política do governo, sem que a população necessariamente se dê conta disso.

A passagem de um mecanismo de governo baseado na ideia do soberano para uma governamentalidade imanente será central no desenvolvimento do trabalho de Foucault sobre o “como” do poder. A primeira e fundamental inversão que ele implementa nessa análise é o de observar o poder a partir de suas extremidades, em instâncias locais, regionais, para perceber em que medida o poder central do direito, dos ordenamentos legítimos de conjunto, do soberano, se prolonga e produz a sujeição dos indivíduos. É interessante notar que o principal tema não deixa de ser a dominação. A distinção crucial, portanto, é pensar a constituição das relações de dominação não a partir das intenções de quem detém o poder, mas “procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos”⁴⁰. Segundo Foucault, trata-se de um modelo de análise exatamente oposto ao modelo pretendido por Hobbes em *Leviatã*, que pressupõe a soberania do Estado como elemento central dos mecanismos de dominação. O que

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984. p..286.

³⁹ Id. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 365.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010. p. 25.

Foucault estabelece é uma forma circular e recíproca dos procedimentos de sujeição, na qual “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu”:

E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de ‘uma’ dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social⁴¹

Ou seja, a população torna-se, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do governo, inserida nas táticas do governo através de uma relação imanente. Foucault deixa bastante claro que esta relação não se dá através de um abandono do modelo da soberania e das táticas disciplinares. Há uma relação triangular entre soberania, disciplina e gestão governamental. Tendo em vista esta correlação entre soberania, disciplina e arte de governar, a maneira com que a estatística e os jogos de verdade (agindo sobre a população) emergem na sociedade fica mais nítida na seguinte passagem:

A população aparecerá como o objetivo final do governo. Pois qual poder ser o objetivo do governo; Não certamente governar, mas melhorar a sorte da população, aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde, etc. [...] A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente, frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça⁴²

Podemos perceber que este processo de disseminação da arte de governar para o domínio da população acaba por gerar uma forma complexa de poder que irá se modificar de tal forma que a vida passará a ser uma questão de governo. Neste momento fica claro que a governamentalidade trabalhada por Foucault, entendida como uma superação do modelo da soberania, é um anúncio que o filósofo francês faz do que irá chamar de biopoder. Mas antes de aprofundar os principais fundamentos do conceito de biopolítica, é necessário explicitar como o filósofo francês teoriza a noção de poder em linhas mais gerais. Ou seja, é preciso entender melhor como que o poder se exerce na sociedade para chegar ao ponto em que Foucault teoriza como as táticas modernas de governo terão as populações e a própria vida como objeto.

Para Foucault o poder se manifesta nas diversas forças antagônicas de uma sociedade, entrando em choque, sobrepondo e formando outras relações de poder,

⁴¹ Ibid. p. 24.

⁴² Id. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984. p.289.

estabelecendo uma cadeia: “O poder funciona e se exerce em rede”⁴³. Esta cadeia ou sistema de poder é anterior ao exercício jurídico ou soberano, pois é na extremidade de sua prática, dos choques de forças, onde devemos encontrar o ponto que “se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento”⁴¹.

A análise de Foucault enxerga, portanto, o poder como uma prática ascendente, ou seja, ele estuda os mecanismos e procedimentos das relações de forças em sua escala mínima e como eles se expandem e atravessam o corpo social, até estabelecer um saber ou uma hegemonia a partir de suas “relações instáveis e móveis”⁴⁴. O poder não é apropriado por uma relação de domínio global, dirigindo suas forças assimétricas às instituições mais específicas de uma sociedade. A relação é inversa. São justamente as instituições localizadas que estabelecem técnicas e práticas que vão se correlacionando com outras relações de poder e se expandindo e formando, assim, um domínio de alcance geral e uma hierarquização social. Outra questão importante na análise metodológica do poder é a forma com que ele é criado constantemente entre uma força e outra. Não é o poder que surge como determinante em uma interação, mas são as relações que, para sua existência, pressupõem uma relação de poder criada a cada instante, lhe dando um caráter onipresente⁴³.

Nesse aspecto, o filósofo francês mostra como o poder não é apropriado por nenhuma parte, nenhum governo ou sujeito, mas se alarga ao se conectar com outras relações até o momento em que a causa de táticas e estratégias de poder não se encontra em nenhum sujeito. O processo da racionalidade do poder que permite essa ausência de sujeito se dá da seguinte forma para Foucault:

[...] a racionalidade do poder é a das táticas... que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto: lá, a lógica ainda perfeitamente clara, as miras decifráveis, e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido[...] ⁴⁵.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 4ª edição. 1984. p. 183.

⁴⁴ Id. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.90 .

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 90.

Trata-se de uma grande transformação na forma de encarar a política no século XIX, pois sendo a soberania uma forma de apropriação do poder através de mecanismos contratuais, ela possui um “direito de vida e morte”, ou seja, na medida em que a soberania é um mecanismo de defender o direito à vida através do contrato social, ela detém o direito de morte. Dai vem a fórmula com que Foucault caracteriza o poder soberano que vigorou até o século XVIII: “Fazer morrer e deixar viver”. Fica claro que esta fórmula se dá sob um desequilíbrio, pois a ação soberana atua enquanto exerce a função de morte, já que a vida é um direito natural da sociedade. A mudança que ocorre no século XIX é justamente a inversão dessa fórmula. Em vez de fazer a morte e deixar viver, os novos mecanismos de poder se dirigem à vida, se tornando um “fazer viver e deixar morrer”. Essa nova concepção do poder se deu a partir de sua lógica ascendente, pois as suas relações, seus enfrentamentos e a vinculação de seus pontos de contato é que possibilitou que o homem enquanto ser vivo se tornasse objeto do poder, “uma espécie de estatização do biológico”. Essa nova estratégia de poder vai ser denominada por Foucault de biopoder. A transformação desse período marca o nascimento da biopolítica.

A primeira coisa que deve ser postulada a respeito da biopolítica e seus mecanismos de poder é a massificação de seu objeto. Ou seja, o biopoder se dirige essencialmente às populações. Para o controle ser exercido sobre a sociedade em termos biológicos, é necessário deixar de lado a individualização de sua análise. Para explicitar essa mudança Foucault analisa as tecnologias de poder do século XVII e primeira metade do século XVIII, quando as técnicas de poder eram basicamente centradas no indivíduo. Nos séculos XVII e XVIII essas técnicas eram centradas no corpo humano, ou seja, o controle disciplinar exercido se baseava em práticas punitivas e de disciplina através do uso de tecnologias de controle, vigilância e treinamento aplicados a corpos individuais, formando um sistema de hierarquias e vigilância, que Foucault denomina “tecnologia disciplinar do trabalho”⁴⁵. Na sua leitura, essa tecnologia estava baseada em uma racionalidade de poder interessada em potencializar a capacidade produtiva dos indivíduos, “aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc.”⁴⁶. O que se observa no final do século XVIII é a superação desse modelo disciplinar para um modelo mais totalizante, que não substitui o primeiro, mas o abarca e o integra, elevando a outra escala. Uma disciplina centrada no homem não enquanto homens individuais e nas técnicas de disciplina e punição a eles aplicadas, mas no homem enquanto espécie: uma multiplicidade de corpos. O exercício do poder não se dá mais sobre os indivíduos, mas sobre massas, populações. É justamente o que Foucault descreve como o processo

de mudança da anátomo-política do corpo humano no século XVIII para a *biopolítica* da espécie humana empregada no final do mesmo século⁴⁶. Portanto, essa nova tecnologia lida com o problema das populações, além do indivíduo e da sociedade, com os quais, anteriormente, lidava o direito. Segundo Foucault, a população torna-se instrumento e, ao mesmo tempo, objeto dos novos mecanismos de poder, em vez de uma apropriação de força soberana⁴⁷. E é o ser humano na qualidade de espécie que vai ser o alvo de técnicas que invistam, por exemplo, no controle de natalidade, mortalidade, doenças, fluxos de migração, habitação, etc.⁴⁸

O direito de vida e de morte que imperava na soberania é transformado qualitativamente, na medida em que, na biopolítica, não se dá mais de forma negativa, como domínio da morte, mas de forma positiva, no controle da vida. Agora, o poder intervém através da vida e não mais através da morte. Os mecanismos que entram em cena são aqueles que têm a função de aumentar a vida e suas capacidades biológicas. É uma regulamentação dos mecanismos pertinentes à vida do ser humano enquanto pertencente a uma população, como uma intromissão nos processos naturais e biológicos da vida humana. Ou seja, ao deixar a morte de lado, o surgimento do biopoder investe nas qualidades da vida como forma de expandir suas possibilidades, aumentar a longevidade e extirpar as doenças, assim como em tudo que diminua as capacidades vivas do ser humano enquanto espécie. Isso se dá a partir da regulação de probabilidades, estatísticas e análises demográficas, e se dirige, portanto, necessariamente, a um ser múltiplo, à noção de população⁴⁹. No contexto da biopolítica, o mecanismo da lei não desaparece por completo, mas se insere cada vez mais em uma sociedade normalizadora, na qual a lei se incorpora em práticas de gestão de governo⁵⁰. Na medida em que a lei vai se transformando cada vez mais em uma norma, ultrapassando a primazia da execução jurídica, Foucault observa o surgimento de uma sociedade de normalização na qual o poder se alastra e se aplica à vida em geral, agindo duplamente sobre a disciplina dos corpos e na gestão da vida populacional⁵¹.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 289

⁴⁷ Id. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984. p. 289.

⁴⁸ Id. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v.1. p. 131.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v.1. p.292

⁵⁰ Ibid. p.135.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 302.

O que se observa é que a disciplina dos corpos não é abandonada com o surgimento da biopolítica, mas transformada. A sociedade normalizadora descrita por Foucault opera sobre os corpos individuais, contudo, de uma forma que atravessa a institucionalidade do direito e atua sobre o corpo enquanto parte e extensão das massas populacionais, abarcando todo o espaço que concerne às condições biológicas da vida humana. Temos então um sistema que opera sobre as populações, inserindo os indivíduos em um corpo único, e uma regulamentação dos processos que aumentam a vida. Essas regulamentações biológicas se inserem, por último, nos mecanismos do Estado⁵². O que acontece aqui é o surgimento de uma nova forma de política em que há “uma combinação astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização”, pois, segundo Foucault, o poder do Estado “é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora⁵³”.

É importante destacar que essa onipresença do poder não advém da forma do Estado, mas são as relações de poder que constituem uma ‘estatização’. Como bem afirma Deleuze, “as instituições não são fontes ou essências”, mas são resultado de práticas intrínsecas à relação de poder e ao conjunto de forças que as constituem.

Se a forma-Estado, em nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivem daquela; ao contrário, é porque uma operação de ‘estatização contínua’, por sinal bastante variável de caso em caso, produziu-se na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar, sexual, visando a integração global⁵⁴

Ou seja, Foucault estabelece um primado do governo em relação ao Estado. Este aparece como uma integração de uma série de singularidades, de forças convergentes, que constituem as instituições que resultam na forma-Estado, assim como a Família, o Mercado, a Religião⁵⁵.

Foucault observa, então, que a submissão dos indivíduos frente a uma relação de forças - que vão resultar na forma-Estado - diz respeito a uma forma moderna de governo, resultante de técnicas de poder já presentes nas antigas instituições cristãs através do governo das almas do poder pastoral. Como diz o filósofo, “isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de

⁵² Ibid. p. 298

⁵³ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: _____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p.236. (Ditos e Escritos, v. 9).

⁵⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013. p.83.

⁵⁵ Ibid. p. 83.

poder, originada nas instituições cristãs”⁵⁶. Em outras palavras, podemos observar que a metáfora do pastor e seu rebanho para representar a relação entre governantes e governados no princípio do Cristianismo compreende técnicas de poder que não serão abandonadas ao longo dos séculos seguintes, mas serão ampliadas e incorporadas a novas tecnologias de poder.

Esta articulação entre o biopoder inserido nos mecanismos do Estado e o poder pastoral das instituições cristãs será fundamental para compreendermos a emergência dos processos de subjetivação no trabalho de Foucault, pois aqui o filósofo francês percorre um longo período do desenvolvimento do pensamento ocidental on intuito de realizar uma problematização ética do sujeito diante dos mecanismos de poder.

É interessante notar que uma noção tão antiga quanto o poder pastoral será objeto de investimento das pesquisas de Foucault a partir de 1978, após o lançamento de obras como *Microfísica do Poder* e *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, nas quais ele desenvolve o problema da governamentalidade e da biopolítica, que vão dar conta das discussões sobre as formas de governo nos séculos XVII e XVIII. A distinção deste salto temporal reside no fato de que a articulação estabelecida entre o poder pastoral e a governamentalidade encontrará na Antiguidade um novo elo na genealogia das relações de poder. Com isso, Foucault completa um arco na sua analítica de poder que, ao abrir o campo da antiguidade, estabelece uma ligação direta com os seus trabalhos seguintes, voltados para os processos de subjetivação. Assim, se, por um lado, as tecnologias de poder da biopolítica operam sobre as populações e a vida em espécie, bem como a governamentalidade instaura a norma como um mecanismo preponderante em relação à soberania, Foucault encontra no poder pastoral tecnologias de poder voltadas diretamente às subjetividades dos indivíduos.

Então é a partir deste “retorno” à antiguidade que Foucault vai encontrar um importante elo na genealogia das relações de poder, identificando a subjetividade dos indivíduos como objeto central da produção de formas de governar, de dirigir condutas. E é através do mesmo retorno à antiguidade que Foucault vai encontrar as formas pelas quais os indivíduos se deixavam ou não ser governados, estabelecendo determinadas praticas frente às relações de poder. Esta abertura para a ideia de “governo de si” marca um deslocamento importante para pensar a noção de resistência.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: _____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p.236. (Ditos e Escritos, v. 9).

2 ULTRAPASSANDO A LINHA

Analisados os principais fundamentos das relações de poder e as tecnologias de poder em um grande período do desenvolvimento do pensamento ocidental, vemos surgir na obra de Foucault algo que Deleuze denominou como “prisão” nas relações de poder⁵⁷. Trata-se do impasse criado pela ausência de autonomia do sujeito nas relações de poder que teria impellido Foucault a buscar singularidades retiradas da história para vislumbrar uma ética no presente e ansiar o “povo por vir e a nova terra”⁵⁸. É nesse rompimento com a totalidade acumulativa da história cronológica que vemos surgir de maneira clara na obra de Foucault a sua influência nietzscheana, na medida em que assume o tema da descontinuidade, do filósofo alemão, para afirmar “a singularidade dos acontecimentos contra a monumentalidade da História”⁵⁹.

Após a publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade: A vontade de saber*, Foucault estabelece um silêncio de oito anos até a publicação simultânea dos volumes seguintes – *O Uso dos Prazeres* e *Cuidado de Si*. Este longo intervalo entre o primeiro e os próximos volumes marca um desvio no trabalho intelectual do filósofo francês, processo no qual ele encontra uma nova dimensão de análise: os processos de subjetivação. Como aponta Deleuze, esse momento de crise na obra de Foucault resulta na abertura para um novo eixo de afirmação da vida, deslocando-se da dimensão do poder e saber.

Nesse diagrama poder-saber, a resistência aparece de maneira inerente no choque de forças com que se dão as relações de poder. Deleuze identifica, no entanto, um impasse em que a resistência não é capaz de “ultrapassar a linha” e afirmar a vida para além do choque com o poder. Como vimos anteriormente, o conceito de biopolítica trabalhado por Foucault tem duas características principais: a objetivação do poder visando as populações, como uma multiplicidade de corpos; e a gestão da vida como um primado no exercício do poder. O desenvolvimento da ideia de biopoder estabelece, assim, uma correlação de forças na qual a vida em espécie se instaura como objeto e sujeito, criando um esquema totalizante no qual as práticas de liberdade e autonomia do indivíduo

⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p.101.

⁵⁸ Id. *O Que é a Filosofia?* 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010. p.33.

⁵⁹ REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 68.

parecem minadas, ou limitadas pelo intrínseco exercício da resistência presente nas relações de poder. Ou seja, quando o poder tem por objetivo a vida, a resistência é o limite, o 'ponto mais intenso das vidas', e a busca por atravessar este limite, é o que move a fase ética da obra de Foucault.

O retorno de Foucault aos gregos inaugura, então, um caminho que apresenta “um lado de fora” do diagrama poder-saber, apontando uma saída:

Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder (...) Em todo o caso, não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que já atuava ao mesmo tempo que os outros e os impedia de ficarem presos num impasse⁶⁰

Gilles Deleuze articula a questão do “lado de fora” com o apreço que Michel Foucault tinha pelo tema do duplo, mostrando que a busca pelo “lado de fora” das relações de poder aponta para um tipo de resistência da diferença. De acordo com Deleuze, “o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora”. O tema do ‘duplo’ ajuda, então, a mostrar como os processos de subjetivação nos quais Foucault se debruça, na última fase de sua obra, dizem respeito a um sujeito que se constitui não retornando a um “Eu”, mas, ao contrário, buscando sempre a constituição de uma vida outra a partir da diferença: “Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim”⁶¹. Retomaremos este tema mais à frente para compreender como as práticas de liberdade e do cuidado de si na Antiguidade se relacionam com o Outro. Agora, daremos mais atenção ao aprofundamento dos processos de subjetivação como alicerces do deslocamento que Foucault realiza neste período da sua obra.

Pois bem, se o trabalho sobre as relações de poder determina uma espécie de ausência do sujeito, concebido apenas como um efeito das práticas de poder e saber, desprovido de autonomia nos processos de normatização, Foucault vai estabelecer, através dos textos gregos, um desvio para a relação do sujeito consigo mesmo como uma forma de resistência ao poder.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p.103.

⁶¹ Id. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013. p.105.

Os processos de subjetivação trazem, portanto, uma nova forma do sujeito se constituir como tal através de práticas que o indivíduo opera sobre si mesmo como práticas de liberdade. Ou seja, se o diagrama do poder pode ser definido como uma relação de forças, podemos entender os estados de dominação, sujeição, repressão, como resultados das relações de forças que se dão no tecido social. Logo, entendemos a resistência como uma força que se choca constantemente contra outra força que predomina no exercício em rede do poder. Há sempre a ação de uma força contra a outra e há sempre a resistência no exercício do poder. Foucault então encontra nos gregos a ‘dobra’ da força, ou seja, uma “relação da força consigo”⁶². Assim, para Deleuze, os processos de subjetivação seriam, então, uma via que Foucault encontra para designar a “operação pela qual indivíduos ou comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes”⁶³.

É importante destacar que entender os processos de subjetivação como uma nova forma de resistência, a partir da relação que o sujeito estabelece consigo mesmo de forma alguma pode ser visto como uma forma de alienação do sujeito, de maneira a constituir uma subjetividade apartada das relações de poder. O que está no cerne da crítica de Foucault é - a partir da genealogia das relações de poder - poder criar uma arte de se constituir de maneira diferente dentro das relações de poder impostas; uma arte de não se sujeitar a determinações pré-concebidas sobre o que nós somos.

Quando consideramos o percurso da obra de Foucault sobre as relações de poder em diversos períodos do pensamento ocidental, desde o poder pastoral, a gênese do Cristianismo, chegando no que o filósofo consagrou como biopolítica, vemos uma linha constante que dá uma coesão a todos os diferentes investimentos que Foucault se debruça até então, formulando uma obra que aparenta não deixar brecha para uma autonomia do indivíduo diante da complexa teia de dominação que vai se desenvolvendo ao longo do pensamento ocidental.

Como diz Frédéric Gros, em seu artigo sobre o curso *Hermenêutica do Sujeito*, de 1982: “durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto passivo das técnicas de dominação”, sendo apenas em 1980 que o filósofo “concebe a autonomia

⁶² DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013. p.108.

⁶³ Id. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p.193.

relativa, a irreduzibilidade, em todo o caso, das técnicas do Eu”⁶⁴. É quando se desenvolve um novo eixo de análise em seu trabalho a partir das práticas de si da Antiguidade. É importante acentuar a ênfase que Grós dá ao fato de que este deslocamento conceitual não representa uma total ruptura, passando da “hipótese repressiva” para uma ampla liberdade do sujeito. A premissa fundamental é que o processo no qual o sujeito se envolve, de estabelecer uma relação consigo que faz emergir uma resistência ativa às relações de poder e que fundamenta os processos de subjetivação, não ocorre sem uma composição e combinação com as técnicas de dominação. Vemos que aqui a inter-relação de forças ressaltada por Grós pensa o sujeito a partir de um “enraizamento histórico”: “o indivíduo-sujeito emerge tão somente no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Ele é a dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição, segundo duplicações, ao sabor da história, que mais ou menos se recobre.”⁶⁵.

E é justamente no curso *A Hermenêutica do Sujeito* que Foucault realiza uma distinção entre a filosofia antiga e a filosofia moderna, no intuito formular uma nova concepção de subjetividade. Esse investimento será marcado fundamentalmente por um estudo da relação entre subjetividade e verdade, partindo do pressuposto de que houve uma descontinuidade entre estes dois elementos na era moderna. Assim, o distinto entendimento que a filosofia antiga e moderna adotaram em relação à questão do conhecimento do sujeito é o que vai marcar, de acordo com Foucault, um certo desprestígio da noção de “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) em detrimento da noção de “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*).

Como descontinuidade entre as noções de subjetividade e verdade, devemos entender que o predomínio da ideia de “conhece-te a ti mesmo”, determinante no advento da filosofia moderna, ignora certas exigências que o pensamento antigo tinha em relação ao autoconhecimento. Duas razões que ajudam a entender este processo histórico são a ascensão do Cristianismo e, principalmente, a filosofia de Descartes, cujo pensamento teria marcado uma requalificação da noção de conhece-te a ti mesmo e uma “desacreditação da *epimeleia heautou*”⁶⁶. Este processo que Foucault denominou “momento cartesiano” é marcado pela ideia de que o autoconhecimento do sujeito já é algo previamente dado, suficiente para o sujeito ter acesso à verdade. É essa

⁶⁴ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 474.

⁶⁵ Ibid. p.475.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 15.

requalificação do “conhece-te a ti mesmo” que também marcará uma ausência de uma espiritualidade na filosofia de Descartes, tão fundamental para a relação entre sujeito e verdade na filosofia antiga.

Antes de aprofundar o tema que tomou conta dos investimentos de Foucault a partir desse período, vamos trabalhar duas questões conceituais fundamentais para articular essa guinada do pensamento do filósofo francês, observando o impacto desse trabalho na sua reflexão sobre as “técnicas de si”, como forças ativas de resistência ao poder e como práticas de liberdade.

Por um lado, se a espiritualidade cristã, segundo Foucault, teve como procedimento formular uma subjetividade marcada pela obediência a uma *regula vitae* (regra de vida), ele identifica na espiritualidade dos séculos IV-V a busca não por uma vida regrada, mas por uma *tékhnē tou bioi* (uma arte de viver), uma produção de um estilo de vida. Aqui é de grande auxílio nos apropriarmos da distinção conceitual entre moral e ética elaborada por Gilles Deleuze para entender as diferentes moralidades trabalhadas por Foucault. Por outro lado, temos a vinculação do sujeito com a verdade, que se desenvolverá com mais radicalidade posteriormente, e que terá profunda conexão com a distinção entre ética e moral, sujeição e subjetivação, para a concepção de uma estética da existência. Usaremos estes dois eixos de análise – a ética para além da moral e os processos de veridicção do sujeito – para sustentar a passagem que Foucault impulsiona em sua obra para que possamos pensar o vislumbre de práticas de liberdade a fim de conceber a vida como obra de arte.

2.1 Subjetivação como ética, para além da sujeição da moral

Se estamos tratando de um processo de subjetivação que vai subverter uma estrutura de dominação e sujeição do indivíduo, ora pela pastoral cristã, ora pelas técnicas de governabilidade disciplinares e do biopoder, é preciso fazer uma distinção conceitual entre ética e moral, que será de grande auxílio para clarificar a perspectiva de liberdade que se abre nesse capítulo da obra de Foucault.

Quando Foucault fala em uma constituição moral do indivíduo, ele deixa claro que uma “ação moral” não pode ser recortada e vista de forma apartada do espaço que essa ação ocupa dentro de um conjunto de códigos. Assim, Foucault vai distinguir dois aspectos que contemplam uma análise histórica da moral: o dos códigos de

comportamento e o das formas de subjetivação⁶⁷. Por um lado, Foucault cita a importância de se analisar uma “história das moralidades” e uma “história dos códigos”, que, respectivamente, estudariam a conformidade ou não de indivíduos e grupos a certos códigos de conduta propostos, assim como a “diferentes sistemas de regras e valores que vigoram em uma determinada sociedade ou em um grupo dado”⁶⁸. E, por outro lado, tem a forma com que os indivíduos se constituem como sujeitos morais no processo de reflexão sobre si e na relação consigo mesmo para desenvolver uma ética de comportamento a partir dos processos de subjetivação que o sujeito opera de si consigo mesmo.

É importante destacar que uma ação moral contempla tanto os códigos de comportamento, quanto as formas de subjetivação, mas Foucault afirma que eles se desenvolvem com certa autonomia. É aqui que fica mais evidente a distinção entre uma dimensão de análise a partir dos códigos e normas (moral) e dos processos de subjetivação (ética). O filósofo destaca que, se em certas morais há uma predominância da instância autoritária que prescreve os códigos de comportamento e subjugam a subjetividade a essas leis, há também moralidades históricas que são determinadas de maneira mais enfática e predominante a partir das formas de subjetivação e das práticas de si. Foucault descreve da seguinte maneira esse tipo de constituição do indivíduo como sujeito moral:

A ênfase é dada às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser. Essas morais ‘orientadas para a ética’ (e que não coincidem, forçosamente, com as morais daquilo que se chama renúncia ascética) foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais ‘orientadas para o código’: entre elas houve justaposições, por vezes rivalidades e conflitos, e por vezes composição⁶⁹

Assim, Foucault observa que as morais orientadas para as práticas de si tiveram uma certa predominância na antiguidade grega ou greco-romana.

E é a partir da contribuição de Gilles Deleuze que iremos entender melhor as práticas de si como uma forma de subjetivação que se distingue da sujeição a códigos morais. Para isso, Deleuze faz esta distinção de moralidades a partir da conceituação específica que ele dá às noções de *ética* e *moral*. Ou seja, se Foucault fala em moralidades históricas para demonstrar que há formas diferentes de se sujeitar ou não a certos códigos

⁶⁷ FOUCAULT, Michel *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2. p. 38.

⁶⁸ Ibid. p.37.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2. p.39.

de conduta - de uma maneira que haja morais orientadas mais para a sujeição a códigos e normas de comportamentos, assim como morais em que predominam as práticas de si -, Deleuze irá conceituar essas moralidades a partir da distinção específica de *ética* e *moral*.

A singularidade da contribuição de Deleuze neste sentido reside no fato de que as noções de ética e moral serão articuladas não só com o que se compreende por reflexão do sujeito consigo mesmo frente a uma certa sujeição de códigos de conduta, mas serão pensadas também a partir das formas de acesso do sujeito ao conhecimento. Em outras palavras, se buscamos entender a subjetivação na obra de Foucault como uma prática de liberdade de resistência às relações de poder, essa forma de subjetivação do sujeito consigo mesmo será atravessada pelo que se entende como possibilidade de acesso à verdade.

Em seu livro *Espinosa – Filosofia Prática*, Deleuze realiza uma desqualificação do conhecimento que temos pela via da consciência, argumentando que, por sermos seres de consciência, recolhemos apenas os efeitos dos choques de corpos, ideias, e suas composições e decomposições. Ou seja, recolhendo apenas os efeitos dos encontros de corpos na natureza, a consciência “inverte a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (ilusão das causas finais)”⁷⁰. É o que Spinoza chama de ideia inadequada. A partir dessa explicitação, Deleuze mostra que a incapacidade da consciência ser causa primeira é o que permite a origem da “invocação divina”:

Nos casos em que a consciência não pode imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para um mundo na medida da sua glória e dos seus castigos (ilusão teológica). Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos.⁷¹

Pois bem, a partir dessa inadequação da compreensão da relação de causa e efeito na composição e encontro dos corpos na natureza, Deleuze se apropria de Nietzsche para mostrar que a não compreensão da natureza – quer dizer, interpretá-la por meio da mera apreensão dos efeitos - engendra ideias sobre as coisas e estruturas de julgamento que acabam por determinar o que representa o Bem e o Mal⁷². Eis aí a edificação de uma Moral.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p.26.

⁷¹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p.26.

⁷² Ibid. p. 28.

Por outro lado, seguindo o modelo de composição e decomposição dos corpos na natureza, Deleuze mostra que as categorias “Bom e Mau” são as que devem ser atribuídas ao “que convém à nossa natureza e o que não convém”, substituindo o sistema de julgamento entre o Bem e o Mal. Eis, então o que ele chama de Ética, que substitui a Moral:

Eis, pois o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendententes. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de Julgamento. Mas a Ética desarticula o sistema de julgamento. A oposição dos valores (Bem-Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom-mau)⁷³

Vemos que Deleuze, ao partir da análise da consciência e conhecimento humano em Spinoza, costura um impiedoso ataque à Moral, entendendo esta como uma estrutura de leis sociais oriundas de um julgamento de ordem transcendente. A denúncia do pensador francês parte da ignorância que representa a inversão das causas para compreender a natureza, e, por consequência, resultando em determinações de origem divina, cuja inadequação acaba por ser fonte de servidão, deveres e obediência. Em outras palavras, a oposição de valores Bem-Mal não passa de uma ilusão que “se confunde com a ilusão da consciência”. Daí uma Ética, para Deleuze, será a instauração de um conhecimento que seja “a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom-mau”.

Esta distinção conceitual entre Ética e Moral é realizada por Deleuze a partir do pensamento de Spinoza, que já havia implementado uma ruptura com as morais tradicionais, contudo – para sermos mais precisos -, também aparece como um desdobramento da distinção entre dois tipos de morais que Nietzsche separa.

Em sua *Genealogia da Moral*, o pensador alemão estabelece a diferença entre a “moral dos sacerdotes”, baseada em juízos transcendententes de *bem* e *mal*, e a “moral aristocrática da guerra”, cujos valores de *bom* e *mau* são forças imanentes distintas entre si pelo seu valor qualitativo, medidas pelo que o homem é capaz de realizar. Ambas podem ser entendidas como “formas de consideração da existência humana que se diferenciam irreduzivelmente como uma positividade e uma negatividade, não porque seja verdadeira e a outra falsa, mas porque uma é signo da plenitude e outra do declínio da vida”⁷⁴. Esta relação de positividade-negatividade está relacionada com a dramatização

⁷³ Ibid. p.29.

⁷⁴ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3.ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.88.

da dicotomia dos valores bom-mau através das seguintes fórmulas: “Eu sou bom, portanto tu és mau. Tu és mau, portanto sou bom”⁷⁵. A dramatização pela qual tais fórmulas vão se desencadear nas duas morais será a partir de quem vai desempenhar qual papel em uma fórmula e em outra, e qual será o significado dessa representação.

Assim, em sua crítica genealógica, Nietzsche afirma que o valor de *bom* aparece a partir da premissa de auto-afirmação dos senhores como bons, nobres, felizes; ao passo que caberá aos escravos a antípoda e, portanto, a alcunha passiva de fraco, ruim. Deleuze faz uma importante observação ao ressaltar que tal apreciação aristocrática não possui uma nuance moral, mas “trata-se de uma ética e de uma tipologia, tipologia das forças, ética das maneiras de ser correspondentes”⁷⁶. Desta forma, Nietzsche ressalta que a “moral aristocrática guerreira”, sendo aquela que é auto-afirmativa e determina os valores, não tinha a necessidade de “construir artificialmente a sua felicidade, comparando-se com seus inimigos e enganando-se a si mesmos, como faziam os rancorosos”⁷⁷. Do outro lado, a “moral do escravo” só se fundamenta e se afirma em oposição ao senhor, e se reconhece enquanto bom apenas a partir do reconhecimento do que julga como “mau”:

Tudo mudou. O negativo tornou-se ‘o original, o começo o autêntico feito’. O escravo precisa das premissas da reação e da negação, do ressentimento e do nihilismo para obter uma conclusão aparentemente positiva [...] O homem do ressentimento precisa conceber um não-eu, em seguida se opor a esse nãoeu, para se colocar enfim como si⁷⁸

Nietzsche deixa claro que entende a “moral aristocrática” como força ativa e criadora de valores que, em seu apogeu, contribuem para “tudo o que implica uma atividade robusta, livre, alegre”⁷⁹, enquanto a figura do sacerdote representa a vingança e a exaltação da impotência, fraqueza e passividade. O pensador identifica estas concepções de existência historicamente nos exemplos da moral da civilização da Grécia antiga e na moral judaico-cristã, respectivamente. Assim, a partir do lastro dessas categorias a períodos históricos, identificamos na obra de Nietzsche a crítica ao advento da moral cristã em detrimento ao que representava a civilização grega. Usando a metáfora animal da ave de rapina e do cordeiro, o rompimento entre a moral aristocrática e a moral do sacerdote

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 155.

⁷⁶ Ibid. p. 156.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friederich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, 2002. p. 12.

⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 155

⁷⁹ NIETZSCHE, Friederich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, 2002. p. 8.

representa a decadência da humanidade, uma passagem do tipo forte para o tipo fraco, do ativo para o passivo, do criador para o obediente, do afirmativo ao ressentido, do imanente ao transcendente. Da mesma forma, seguindo a distinção terminológica de Deleuze, a ética dá lugar a uma moral.

Eis que nasce o bem e o mal: a determinação ética do bom e do ruim cede lugar ao julgamento moral. O bom da ética tornou-se o mau da moral. O ruim da ética tornou-se o bom da moral. O bem e o mal não são o bom e o ruim, mas, mas, ao contrário, a troca, a reversão, a inversão de sua determinação [...] O bem e o mal são valores novos, mas que estranheza na maneira de criar valores! São criados revertendo o bom e o ruim. São criados não agindo, mas se contendo de agir. Não afirmando, mas começando por negar. Por isso são ditos não criados, divinos, transcendentais, superiores à vida⁸⁰

2.2 Um elogio à aparência

Vimos que Foucault realiza um recorte no que chama de ‘história das moralidades’, na qual distingue a moral resultante das práticas na Antiguidade grega e moral resultante do Cristianismo, marcado pela lei e obediência. Ainda sob grande influência de Nietzsche, vemos em Foucault que – em seu projeto de produzir uma nova forma de se pensar o sujeito - está intimamente ligado à produção de um novo pensamento sobre a verdade. Afinal, na obra de Nietzsche “a genealogia da verdade prolonga e completa a genealogia da moral”⁸¹. Desta forma, vamos explicitar quais são os principais parâmetros com os quais Nietzsche articula a crítica da verdade com a desqualificação da moral, para, em seguida, entender melhor como tal genealogia irá ser útil para lançar uma nova luz sobre a veridicção do sujeito na obra de Foucault.

Assim como em relação à moral, o eixo fundamental a partir do qual Nietzsche desenvolve sua crítica da verdade é o valor em oposição à noção de essência. Se, por um lado, é a valoração medida entre forte e fraco, ativo e passivo, para colocar uma moral dos escravos como sendo um “empobrecimento da vida”, por outro lado, serão os procedimentos epistemológicos da ciência responsáveis por falsear o valor das coisas, e enfraquecer a vida através de procedimentos que buscam determinações e essências para definir o valor da verdade. Ou seja, o ético, ativo, forte, é quem dá plenitude ao significado das coisas e é preocupado com o valor da verdade que produz a partir de suas próprias forças. O ressentido, fraco que empobrece a vida, é o que estará implicado em empobrecer o valor das coisas, preocupado em achar por detrás da verdade uma essência:

⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 158.

⁸¹ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3.ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.108

Ao oposto daquele que dá involuntariamente às coisas um pouco de plenitude que ele encarna e sente, as vê mais plenas, mais potentes, mais ricas de futuro – daquele que em todo o caso sabe dar -, o esgotado diminui e desfigura tudo que vê, empobrece o valor: é pernicioso⁸²

Aqui vemos as noções de ética-moral, assim como as dicotomias bem-mal e bom-mau se entrelaçam com a crítica de Nietzsche à produção de verdades. Pois quando Nietzsche coloca em questão o conceito de verdade, ele questiona quais são as pretensões do homem com a sua vontade de verdade. Deleuze observa então que o método de Nietzsche sai em defesa de uma dramatização da verdade: “Nietzsche pergunta o que significa a verdade como conceito, que forças e que vontade qualificadas esse conceito pressupõe *de direito*. Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal. Segundo o método de Nietzsche, é preciso dramatizar o conceito de verdade”⁸³. A partir disso, Deleuze desenvolve o argumento de que o conceito de verdade tem implícita suposição de que o mundo seja verdadeiro e que “um mundo verdadeiro supõe um homem veraz ao qual ele remete como ao seu centro”⁸⁴, homem este que, por ser veraz, por querer a verdade, não quer se deixar enganar, mesmo estando claro que “a vida é composta de aparência, e “mesmo na ciência, a verdade dos fenômenos forma um ‘mundo’ distante do mundo dos fenômenos”, faz do conhecimento e da ciência um engano, faz da verdade um “outro-mundo” que se opõe à vida.

Devemos lembrar que quando Deleuze distingue ética e moral a partir da desqualificação da consciência, sustentando que esta recolhe apenas os efeitos da natureza, sem compreender suas causas, julga a natureza a partir de suas limitações e determina juízos, determinações morais, e verdades cristalizadas. Daí vem o elo entre ciência e moral na obra de Nietzsche, bem como a importante oposição entre *essência* e *aparência*.

De acordo com o pensador alemão, “a consciência é o último e mais tardio desenvolvimento do corpo orgânico e, conseqüentemente, também o mais incompleto e fraco. Da consciência originam-se inúmeros erros”⁸⁵. A partir desta desqualificação da consciência, vemos em Nietzsche o mesmo ponto de partida em sua crítica à ciência,

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

⁸³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 123.

⁸⁴ *Ibid.* p.124.

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2016. p.73.

estabelecendo um vínculo direto entre consciência e os erros encarnados por ela na pretensão de verdade.

Nietzche ainda destaca que “por imensos períodos o intelecto não produziu nada além de enganos, alguns deles revelaram-se úteis e preservadores da espécie”. Com isso, o filósofo sustenta que a partir dos erros produzidos pela consciência, o conhecimento produziu regras doutrinárias no que seria determinado como “verdade” e “inverdade”.

Podemos ver que o cerne da crítica de Nietzche é fundamentado pela ideia de que “a verdade não possui um valor por si só, mas, antes, um valor que está atrelado à capacidade de potencializar ou despotencializar a vida”⁸⁶. Este enfraquecimento da vida terá como origem a produção de conhecimento que visa as utilidades e necessidades da vida dos indivíduos, revelando uma intolerância às leis da natureza que não são compreensíveis a partir de sua emancipação, mas a partir da subordinação da natureza à consciência. Assim, ao buscar restabelecer o vínculo de verdade e vida, Nietzche também recoloca o lugar da filosofia, pois “enxerga o filósofo espírito livre enquanto alguém cuja paixão pela verdade e o saber busca ‘traduzir o homem de volta à natureza’”⁸⁷. Ou como diz Nietzche, “a força dos conhecimentos não está em seu grau de verdade, mas em sua idade, sua incorporação, seu caráter de condição para a vida”⁸⁸.

Portanto, ao denunciar a ilusão que a consciência proporciona na sua pretensão de estabelecer verdades, Nietzche argumenta que os erros epistemológicos que percorreram a história da civilização foram encarnados por uma separação entre vida e o discurso sobre a verdade. Como diz Lemm, em Nietzche, “não é possível separar os problemas da verdade e a da vida”, acrescentando que na obra do filósofo alemão “a verdade não é mais o objeto de uma doutrina ou ciência, e sim o de uma forma de vida em que pensamento e vida (*zoé*) devem ser considerados em sua unidade”⁸⁹. Assim, a separação entre vida e verdade traz à ciência um valor de verdade doutrinário, um valor moral, pois implica que a sua própria pretensão de verdade, sustentada pela negação, supressão, e sujeição dos impulsos vitais, a fim de preservar a vida, estabeleça uma pretensão de afirmar o que é

⁸⁶ LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (org.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 42.

⁸⁷ *Ibid.* p.43.

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2016. p. 196.

⁸⁹ LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (org.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 42.

uma *vida verdadeira*. Esta negação e preservação da vida tem sua correspondência na concepção nietzchiana de *ideal ascético*, que é definido por uma forma de enfraquecer a vida, ao mesmo tempo que a preserva, transformando negação em afirmação.

O ideal ascético tem a sua origem no instinto profilático de uma vida que degenera', e que por todos os meios procura a maneira de se conservar; é uma luta pela existência; é o indício de um esgotamento fisiológico parcial, contra o qual se fazem fortes os demais instintos da vida, com artifícios sempre novos. O ideal ascético é um destes artifícios; é, pois, todo o contrário do que os seus adeptos imaginam; nele e por ele, a vida luta contra a morte, a vida conserva a vida⁹⁰

Argumentando que a ciência opera como triunfo do niilismo ao compreender os fenômenos a partir das forças reativas, Deleuze identifica na crítica nietzcheana uma censura aos conceitos físicos de matéria, peso, calor, pelo fato de eles “serem também os fatores de uma igualação de quantidades, os princípios de uma ‘adiaforia’”⁹¹. Por este motivo, como destaca Deleuze, “a ciência pertence ao ideal ascético e a ele serve à sua maneira”.

É importante notar que quando Nietzsche identifica na religião os preceitos divinos da verdade e moral que vão dar a sustentação de sua crítica, a ciência – ou a substituição de Deus pelo homem – não resulta em uma superação do ideal ascético, mas significa a sua continuação. O que une, portanto, a ciência e o ideal ascético é o privilégio dado à noção de verdade como um ideal metafísico:

A nossa fé na ciência baseia-se numa crença metafísica, numa parte de grande incêndio milenário, que é o resplendor da fé cristã e da fé platônica: que Deus é a Verdade e que a verdade é divina [...] Não me venham com a ciência quando procuro o antagonismo natural do ideal ascético, quando pergunto: ‘Onde está a vontade adversa, que exprime o ideal adverso;’ Para este ofício não é bastante autônoma a ciência, pois também ela necessita de alguma coisa que justifique a sua fé em si própria. As suas relações com o ideal ascético não têm o caráter do antagonismo; são antes a evolução interna deste ideal.⁹²

Ainda de acordo com Nietzsche, “a ciência e o ideal ascético vivem no mesmo terreno, são ambos uma exageração do valor da verdade, uma crença de que a verdade está superior à crítica; por isso são necessariamente aliados”. Esta mesma lógica irá repercutir no antagonismo que Nietzsche faz ao platonismo. Ou seja, da mesma forma que o entendimento de que o afastamento dos indivíduos dos seus impulsos vitais em prol de uma forma moral de tratar o conhecimento científico leve os homens a enganos e ilusões,

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, 2002. p.83.

⁹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 62.

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, 2002. p. 106-107.

podemos identificar o ideal socrático-platônico de separação entre corpo e alma – com a prevalência da razão no mundo das essências – como algo que afasta a verdade da vida.

Devemos lembrar que no modelo de Platão, apenas a razão – ou o procedimento científico – nos daria a capacidade de compreender as essências do mundo, que residem no mundo das almas. Estas, segundo o ideal socrático-platônico, são ontologicamente distintas do corpo, que, por sua vez, nos limita ao mundo sensível e projeta enganos sobre a compreensão das coisas. Ou seja, a ideia de verdade carrega aqui um signo de pureza, essência, que só existe no infinito, perfeito e belo mundo das almas. E a forma de ter acesso às essências é através da razão e do controle das paixões do corpo. Com isso, nasce o procedimento científico como forma hegemônica de alcançar a verdade. Podemos ver claramente como se entrelaçam as noções de verdade, ciência e moral, que, marcadas por uma transcendência, realizam um grande percurso na história do pensamento ocidental.

Podemos perceber, então, que a crítica de Nietzsche sustenta que a encarnação da verdade através do modelo socrático-platônico opera por um mecanismo de exclusão e distanciamento do que seria entendido, a partir do privilégio dado à alma sobre o corpo, como erro, contradição, ilusão, paixões e instintos vitais. É este processo que o faz afirmar que “até agora, só nossos enganos estavam incorporados a nós mesmos e que toda a nossa consciência faz referência aos enganos!”⁹³. Com isso, Nietzsche formula na obra *A Gaia Ciência* uma reversão deste entendimento tradicional de uma vida verdadeira, propondo uma encarnação instintiva do saber, em que a verdade se manifeste no próprio corpo. Daí se consolida a sua crítica radical ao ideal ascético que propõe uma encarnação da verdade que não seja a apartada vida.

Estas duas formas diametralmente opostas de encarnação da verdade apresentadas por Nietzsche podem ser entendidas a partir da ambivalência entre imunidade e vitalidade. Tal formulação é exposta por Vanessa Lemm por meio da metáfora da filosofia como busca de um remédio ou de uma saúde. De acordo com a pensadora, estes dois modelos filosóficos representam, de um lado, “a filosofia que extrai da verdade um remédio tranquilizante para curar doenças e, do outro, a filosofia em que a verdade figura enquanto um sinal de saúde”:

No primeiro caso, aqueles que praticam a filosofia a partir de uma condição doente precisam de uma verdade que age enquanto um remédio tranquilizante. No segundo caso, aqueles que praticam a filosofia a partir de uma condição de saúde compreendem sua verdade enquanto uma expressão de abundância de forças vitais. Enquanto, no primeiro, a verdade é um meio de autopreservação que protege o filósofo contra as contingências da vida, no segundo, as

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2016. p. 74.

contingências da vida são aceitas e afirmadas enquanto instâncias da verdade que proporcionam uma ocasião para o crescimento e parar a recorrente expansão da vida⁹⁴

Ou seja, de um lado temos o modelo platônico de atribuir apenas à transcendência da alma a forma de alcançar a verdade no mundo das essências, e, de outro, o modelo nietzscheano de superar a dicotomia entre vida e verdade, corpo e alma. Também é por esta via que Nietzsche pretende romper com a dicotomia entre essência e aparência. Se, na filosofia platônica, a verdade das essências é eterna e imutável, o mundo sensível é transitório e fluido, logo, representa o mundo das ilusões e aparências. Com isso, Nietzsche transvalora todos os valores, colocando o movimento da vida como valor primordial - e não mais a verdade ou a moral-, e afirmando a aparência como uma potência do falso.

A partir desta perspectiva dicotômica da encarnação da verdade, podemos observar que a encarnação de falsos pressupostos no trato filosófico com a verdade a partir de uma valoração hierárquica - seja da ciência, seja da moral -, reforça o seu aspecto *imunitário* na preservação da vida, de maneira que a anulação de alteridades, contradições e incorporação de diferenças a modelos hegemônicos de pensamento representam a verdade como valor em si por meio do qual toda forma de conhecimento e existência será balizada. Portanto, quando a moral e a verdade representam valores em si e funcionam como termômetros de legitimidade do pensamento, todas as formas de alteridade e intempestividade da vida são subjugadas ao crivo moral do que é consolidado como verdadeiro. Este é o ciclo que, segundo Nietzsche, submete toda a nossa consciência a referenciais de enganos.

Logo, vemos que a encarnação da verdade no próprio corpo, estabelecendo a vida como parâmetro fundamental das intuições e do conhecimento, requer extrema coragem dos filósofos, o que nos remete a um problema filosófico levantado por Michel Foucault. Vanessa Lemm articula o pensamento de Nietzsche à compreensão foucaultiana de uma coragem “de expor a própria vida ao perigo da verdade, mesmo que isso signifique arriscar a própria vida, arriscar a morte de vida”⁹⁵. Ainda de acordo com a autora, a perspectiva nietzcheana é de que a vida política incorpora todos os enganos e erros que resultam dos mecanismos de preservação da vida: “na disputa contra a vida política, a

⁹⁴ LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Org.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 49.

⁹⁵ *Ibid.* p. 46.

vida filosófica se depara com o dilema de ter que provar o impossível, ou seja, precisa mostrar que a encarnação da verdade é mais capaz de potencializar do que a vida política e seus erros profundos”. A superação da vida política e seus erros incorporados deve vir, então, pela produção de novas formas de vida: “Enquanto a primeira forma de vida é fechada e imunitária à natureza e à vida não-humana, a nova é uma vida política aberta à variedade do cosmos”, completa Lemm.

Aparece diante de nós então o grande desafio do pensamento de, por um lado, modificar a vida política e seus inerentes mecanismos imunitários, transformando-a por completo e vislumbrando novas formas de vida política. E, por outro lado, urge afirmar a aparência em detrimento da essência para que possa ser vislumbrada uma nova concepção de “belo, bom e verdadeiro”, traçando novas possibilidades de vida para além do niilismo.

Mas feito o diagnóstico e a crítica dos processos que levaram a um pensamento alicerçado em enganos, falsos pressupostos de verdade e estruturas hierárquicas de conhecimento, quais seriam os operadores para se pensar o que seria uma ‘vida verdadeira outra’, que tenha a liberdade como norte e o próprio corpo da vida como princípio afirmativo?

Aqui ficam mais explícitas as pretensões do presente trabalho de traçar um paralelo entre a arte e as formas de veridicção, estabelecendo, a partir dos conceitos trabalhados até então, uma articulação entre o trabalho de Foucault sobre a estética da existência e as práticas discursivas da parresía, sobretudo na análise sobre o cinismo na Antiguidade. O movimento que Michel Foucault realiza de retorno aos gregos para pensar a liberdade será entendido justamente como uma forma de retirar da história singularidades de vida, de formas de dizer a verdade, que abram certos vácuos no trajeto dominante de pensamento imposto sobre a civilização até os dias de hoje. Compreendendo a verdade e a liberdade como práticas e não valores em si, tais vácuos serão vistos como fontes para novas formas de vida. Estas fontes são as práticas de liberdade.

2.3 Espiritualidade e verdade

Como vimos anteriormente, Foucault vai encontrar nas formas de subjetivação do sujeito uma nova dimensão de análise em relação ao diagrama poder-saber. Se explicitamos no início do trabalho as instâncias do poder e das instituições que moldaram o que podemos chamar de “hipótese repressiva” em sua obra, abordaremos agora o que foi chamado de “fase ética” do trabalho de Foucault. Este período, menos interessado na

“objetivação do sujeito”, se dedica a pensar a subjetivação do sujeito como “produção de poder no seio das práticas e condutas”⁹⁶.

Assim, quando Foucault propõe um novo pensamento para a categoria do sujeito, com uma nova ética, com uma nova forma de conceber o valor da verdade, pesará essa categoria por meio dos processos de subjetivação do sujeito consigo mesmo. Para isto, em seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, resgata a noção grega de *epiméleia heautoû*, que significa “cuidado de si mesmo”, contrastando-a com a noção que fundamentou de maneira preponderante a relação entre sujeito e verdade no pensamento ocidental: a prescrição *gnôti seautón* (conhece-te a ti mesmo)⁹⁷.

Definindo o cuidado de si mesmo como “uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão e práticas”, o pensador esquematiza em 3 pontos uma “fórmula precoce” que aparece desde o século V. a.c. e até os séculos IV-V d.c: em primeiro lugar, ele afirma que a *epiméleia-heautôu* é “uma atitude para consigo e para com o mundo”, uma forma de encarar o mundo e praticar ações”. Em segundo lugar, o cuidado de si seria uma forma de converter a visão do mundo, do exterior, para si mesmo, como em uma espécie de meditação. Ou, nas palavras de Foucault, “o cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”⁹⁸. E a terceira formulação diz que a noção de *Epiméleia* designa ações de si consigo mesmo, “pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”⁹⁹.

Da mesma forma, se percorremos, com a ajuda de Deleuze e Nietzsche, pela crítica e desqualificação da moral e da verdade (como pilares de modos de pensamento que vigoraram a partir de um certo período), notamos que Foucault realiza um salto sobre a era cristã para investigar as práticas do “cuidado de si” dos gregos.

De uma maneira geral, Foucault observa que a noção de *epiméleia heautoû* passa por um longo processo de evolução milenar (século V a.c – século V d.c), conduzindo “formas de atitude filosófica tal como se vê surgir entre os gregos até as formas primeiras

⁹⁶ PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.147

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 4.

⁹⁸ Ibid. p.12.

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p 12.

do ascetismo cristão”¹⁰⁰. Daí o filósofo francês analisa como uma noção tão importante da Antiguidade vai sendo desprestigiada e desconsiderada no pensamento ocidental. Segundo ele, esse desprestígio do “cuidado de si” se dá fundamentalmente pelo advento da moral cristã e pelo “momento cartesiano” do pensamento. Em primeiro lugar, Foucault aponta que, paradoxalmente, o princípio do “ocupa-te contigo mesmo” irá aparecer ou reaparecer efetivamente na moral cristã, mas de uma maneira completamente diversa. Foucault afirma que fórmulas tais como “recolher-se em si”, “cuidar-se”, “prestar culto a si mesmo”, entre outras que foram definidoras da noção de *epiméleia heautoû* na moral cristã, foram “transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma 'moderna' de uma obrigação para com os outros - quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc.”¹⁰¹. Por outro lado, aponta Foucault, o “momento cartesiano” irá desqualificar a noção de “cuidado de si” ao propor uma filosofia que pressupõe um sujeito que pode ter acesso à verdade sem realizar nenhum trabalho ético. De acordo com Frédéric Gros, o “momento cartesiano” pode ser entendido como um divisor de águas que marcará a oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna a partir das dicotomias entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si:

Para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética (ascese, purificação, etc.). Na Antiguidade, ao contrário, o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética. Na espiritualidade antiga, é a partir de uma transformação ética que o sujeito pode pretender alcançar a verdade...¹⁰²

A partir disso, assistimos a Michel Foucault associar de maneira equivalente a filosofia antiga e a espiritualidade. E o conceito de “cuidado de si” será então uma prática que irá marcar a particularidade dessa espiritualidade na filosofia antiga em oposição ao rumo que o pensamento toma com a ascese cristã e o momento cartesiano. Nesse novo rumo a filosofia se tornará uma “forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade”, e a espiritualidade estará configurada como um “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como a purificação, as asceses, as

¹⁰⁰ Ibid. p.12.

¹⁰¹ Ibid. p.14.

¹⁰² GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 471.

renúncias, as conversões de olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”¹⁰³.

Foucault, então, descreve três aspectos que caracterizam a espiritualidade tal qual ela aparece no Ocidente. Em primeiro lugar, ele destaca que “a espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade”¹⁰⁴. A condição para que o sujeito tenha direito ao acesso à verdade é passar por um processo de modificação; é necessário que o sujeito sofra um deslocamento de si mesmo, ou não há a possibilidade de verdade. Disso decorre o segundo aspecto, que diz respeito à forma que pode se dar essa conversão. Foucault aponta que “essa conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu status e de sua condição atual”, como uma “verdade que vem até ele e o ilumina”. Ele chama essa forma de conversão, em um sentido geral, de *éros* (amor). A outra forma de transformação seria através do trabalho do sujeito consigo mesmo, a fim de implementar uma transformação progressiva. Desta forma, o sujeito é o próprio responsável por alcançar a *askésis* (ascese):

Éros e askésis são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade. É esse o segundo caráter da espiritualidade¹⁰⁵

Já o terceiro aspecto da espiritualidade postula que o acesso à verdade produz uma tranquilidade da alma, uma iluminação do sujeito, que é consequência do procedimento espiritual que o indivíduo atravessa. Foucault resume estes postulados da seguinte maneira:

Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito¹⁰⁶

O que marca a diferença entre a Antiguidade e a Idade Moderna no que diz respeito ao acesso à verdade, é justamente a rejeição da espiritualidade como condição para a

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 15.

¹⁰⁴ Ibid. p.16.

¹⁰⁵ Ibid. p.16.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 17.

verdade. As condições para a verdade no que Foucault chama “momento cartesiano” serão internas ao próprio conhecimento, e não irão mais concernir ao ser do sujeito.

Temos, portanto, dois critérios distintos sobre as condições do sujeito para ter acesso à verdade. Aqui, segundo o pensamento de Foucault, o ponto de cisão será o trabalho de Descartes. Por um lado, na Antiguidade, vemos que o trabalho ético do indivíduo está intrinsecamente ligado à possibilidade de um procedimento de verificação. Como aponta Paolo Adorno, “o acesso à verdade requeria, para os gregos, uma transformação do sujeito tal que tornava o sujeito moralmente digno de ser considerado sujeito verídico”¹⁰⁷. Por outro lado, a partir de Descartes, o saber e a consciência serão suficientes para que o sujeito alcance a verdade, sem que esse processo prescindia de qualquer tipo de transformação ou certa retidão moral.

Em outras palavras, a subjetividade moderna a partir do 'momento cartesiano' substitui o sujeito do cuidado de si pelo sujeito do conhecimento verdadeiro. Podemos identificar aqui um tratamento com a verdade que lhe atribui um status transcendente, pois como destaca Frédéric Gros, enquanto os antigos estabeleciam em sua subjetivação uma retidão entre ações e pensamento, a partir de Descartes não há uma relação entre o cuidado de si e o conhecimento:

Segundo o modo moderno de subjetivação, a constituição de si sujeito como sujeito é função de uma tentativa indefinida de conhecimento de si, que não se empenha mais do que reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser; o que faço, os atos que realizo só tem valor enquanto me ajudam a melhor me conhecer¹⁰⁸

Portanto, quando Foucault diz que o pensamento de Descartes representa um marco no sentido de tornar o sujeito como tal - um ser capaz de verdade -, ele entende que o momento cartesiano opera uma verdadeira liquidação da “condição de espiritualidade para o acesso à verdade”. Podemos observar que a virada produzida pelo “momento cartesiano” terá graves implicações para pensarmos não só a condição para o acesso à verdade, mas a própria condição de liberdade do sujeito, por exemplo. Pois, se a transformação do indivíduo é uma condição para a espiritualidade na Antiguidade, para Descartes a possibilidade de conhecimento está aprisionada - limitada à estrutura do sujeito, tal qual como ele é concebido. Este raciocínio é melhor explicitado na seguinte passagem:

¹⁰⁷ ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático da problematização. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.58.

¹⁰⁸ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 473.

Portanto, não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito [...] Consequentemente, a ideia de uma certa transformação espiritual do sujeito que lhe daria finalmente acesso a alguma coisa a qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal. Assim, a liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant¹⁰⁹

Foucault afirma então que em Descartes o conhecimento não pode ser entendido a partir da noção de “acesso à verdade”, mas a partir do “conhecimento de um domínio de objetos”¹¹⁰. E é justamente essa transformação que, para Foucault, representa o deslocamento do “eixo filosofia e espiritualidade” para o problema do conhecimento do objeto.

Mas cabe então perguntar: quais são as ferramentas necessárias para ter acesso à verdade? Quais os procedimentos o sujeito pode exercer sobre si para se transformar e conseguir certas condições para verdade? Aqui Foucault vai investir na noção que pode ser entendida como o melhor exemplo de espiritualidade como acesso à verdade: a concepção grega de *parresía*.

Já explicitamos anteriormente quais são os desdobramentos para o sujeito moderno no que diz respeito à sua relação com o acesso à verdade, e discorreremos sobre o fortalecimento da moral cristã e sua associação com as relações de poder que Foucault investiga entre a modernidade até os séculos XIX e XX. Neste momento podemos nos debruçar sobre os investimentos que Foucault realiza sobre a antiguidade clássica, entendendo este salto da “era cristã” e do “momento cartesiano” como uma forma de capturar “devires revolucionários”, como diz Deleuze, na história, a fim de conceber novas resistências às formas contemporâneas de dominação, sujeição e poder, através da reconciliação do sujeito com as práticas de liberdade.

2.4 A *parresía* e a coragem da verdade

Observamos que o desaparecimento do cuidado de si como forma de acesso à verdade significou uma descontinuidade entre subjetividade e verdade no curso da história do pensamento. A partir do momento cartesiano a espiritualidade deixou de ser condição para o conhecimento verdadeiro. Desta forma, Michel Foucault vai se debruçar sobre a questão do dizer a verdade na Antiguidade para resgatar a conexão entre a relação de subjetivação que o sujeito estabelece consigo mesmo e o acesso à verdade. O principal

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 172.

¹¹⁰ *Ibid.* p.173.

investimento do filósofo francês nesta direção será através do estudo da noção grega de *parresía*, que será determinante no restabelecimento do vínculo entre a prática do sujeito e o seu processo de veridicção.

Definida originalmente como uma forma de “liberdade de palavra”, a *parresía* é uma prática discursiva que pressupõe uma relação irrestrita do sujeito com a verdade, bem como uma integridade moral na sua fala franca. É, portanto, uma atividade verbal na qual há uma relação específica com a verdade, ao mesmo tempo que é uma atividade ética em que há um cuidado de si voltado para uma “vida verdadeira”. Há então uma intrínseca relação entre o dizer e o fazer, entre verdade e vida. É importante destacar que a *parresía* não diz respeito a um mero mecanismo retórico, mas pressupõe certas condições para que o dizer-verdadeiro seja de fato um movimento *parressiasta*. Duas das principais especificidades da *parresía* são o risco máximo para o sujeito que exerce a liberdade de fala e a recusa da persuasão como prática, estabelecendo uma rigorosa oposição em relação à retórica. A *parresía* pressupõe um risco indeterminado pelo fato de que a veridicção aqui é entendida como um dever, vide a seguinte definição de Foucault:

Atividade verbal na qual um falante expressa a sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua vida porque reconhece o dizer a verdade como um dever. [...] O falante usa a sua liberdade e escolhe a franqueza em vez da persuasão, a verdade em vez da falsidade ou do silêncio, o risco de morte em vez da vida e da segurança, a crítica em vez da lisonja, e o dever moral em vez do autointeresse e da apatia moral¹¹¹

Aqui podemos identificar de imediato um antagonismo em relação a Descartes, cujo pensamento pressupunha que um sujeito desprovido de uma retidão moral poderia ter acesso à verdade.

Essa maneira de dizer a verdade envolve, portanto, um processo de veridicção do sujeito consigo mesmo, uma coragem para pronunciar o que ele acredita ser verdade, a necessidade de um contexto de risco, e, conseqüentemente, uma abertura para possibilidades inesperadas que surgem quando a *parresía* irrompe. Assim, Foucault entende a *parresía* como uma construção ética do ato arriscado e livre de dizer a verdade, a partir do qual o sujeito se vincula a si mesmo. E o valor de verdade da *parresía* como prática de si encontra-se na aceitação do risco que o sujeito se impõe no ato de pronunciar a verdade.

Além da liberdade de fala enquanto risco e oposição à retórica, um terceiro aspecto fundamental que deve ser destacado sobre a *parresía* é a sua relação com a direção e a

¹¹¹ STONE, Brad Elliot. Subjetividade e verdade. In: TAYLOR, Dianna (Org.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. p.190.

condução das almas. Estes três aspectos gerais permitem que compreendamos melhor a distinção de 3 fases da parresía, que ora se correlacionam, ora se distanciam. Estas três fases dizem respeito à relação da parresía com a política, com a filosofia e com a condução das almas¹¹².

2.5 Da parresía política à 'condução das almas'

Em sua investigação sobre as diferentes dimensões da noção parresía na Antiguidade, Michel Foucault observa em seu curso *Governo de si e dos outros* a relação que essa prática de dizer-a-verdade terá com a ideia de democracia. Mais precisamente, Foucault encontra no texto de Políbio uma caracterização da democracia baseada em apenas dois elementos: a *isegoria* (igualdade no direito à palavra) e a própria *parresía*. É a partir desta simplória definição que Foucault irá partir para ora relacionar, ora distinguir, essas duas noções para investigar o que se pode entender como um uso político da parresía e sua evolução em relação à democracia.

Partindo da definição geral de *isegoria* como o direito de exercer sua opinião, e fazer o uso da palavra, dando a possibilidade para todo cidadão ter acesso à palavra¹¹³, Foucault afirma a partir do texto de Políbio que a parresía se distinguirá desta noção por não caracterizar um certo estatuto classificatório, circunscrito pela categoria de cidadão, por exemplo. De acordo com ele, a parresía vai ser caracterizada mais por “uma dinâmica” em que o indivíduo que toma a palavra é capaz de adquirir “certa ascendência” sobre outros¹¹⁴:

Parresía é algo que vai caracterizar muito menos um estatuto, uma posição estática, um caráter classificatório de certos indivíduos na cidade, do que uma dinâmica, um movimento que, para além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo numa posição de superioridade, posição de superioridade em que ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro¹¹⁵

É evidente que as noções de parresía e isegoria estão intrinsecamente ligadas, tendo em vista que o risco de dizer a verdade que qualifica a parresía só pode ser exercido se há um direito de fala, um direito de opinião, aos cidadãos na cidade. O que marca a diferença do jogo da parresía em relação ao direito de fala é o fato de que, para além do

¹¹² FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 320.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 140.

¹¹⁴ Ibid. p. 147.

¹¹⁵ Ibid. p.146.

direito constitutivo da *politeía* (constituição da cidade) democrática, é através da parresía que os indivíduos poderão dirigir-se aos outros dizendo exatamente o que acreditam ser a verdade, tomar a palavra, persuadir, e assim, dirigir e se ocupar da cidade.

A isegoria define simplesmente o marco constitucional e institucional em que a parresía vai atuar como sendo livre e, conseqüentemente, corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, tentam persuadir, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta.¹¹⁶

Assim, para distinguir o conjunto de problemas que envolvem a *politeía*, Foucault explora a noção de *dynasteía*, palavra grega que designa, em seu sentido mais geral, “o exercício do poder, ou o jogo pelo qual o poder se exerce efetivamente em uma democracia”¹¹⁷. Temos, então, por um lado, o conjunto de problemas da *politeía*, que representa os problemas da constituição, da lei, da organização da cidade e do estatuto dos cidadãos, e, por outro lado, o conjunto de problemas da *dynasteía*, que diz respeito aos problemas do jogo político, do exercício da política, das técnicas e procedimentos pelos quais o poder se exerce. De acordo com Foucault, *dynasteía* é a “política entendida como certa prática, tendo de obedecer certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade, e que implica, da parte de quem joga o jogo, certa forma de relação consigo mesmo e com os outros”¹¹⁸.

Michel Foucault reitera que ambas as noções – *politeía* e *dynasteía* – ora se correlacionam, ora se distanciam, mas destaca que a noção de parresía se distingue do que está associado aos problemas da constituição, da lei e da organização da cidade.

Após desenvolver a questão da parresía política, entendo seu entrelaçamento com a democracia, o filósofo francês identifica um deslocamento da noção de parresía que ganha lugar na prática filosófica. De acordo com Foucault, a partir do momento socrático-platônico no século IV, o lugar da parresía passa a ser menos o jogo político da cidade, a constituição das leis, estatuto dos cidadãos, etc., e se torna cada vez mais a prática filosófica a incorporar o exercício do dizer-a-verdade parresiasta.

Foucault destaca então três aspectos importantes do exercício da parresía na filosofia antiga. O primeiro deles diz respeito a uma relação de “exterioridade e correlação” com a política. De acordo com o filósofo, “essa parresía filosófica era um

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.147.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.148.

¹¹⁸ Ibid. p.148.

certo modo não político de falar aos que governam, e [lhes] falar a propósito da maneira como eles devem governar os outros e como devem governar a si mesmos”¹¹⁹.

O segundo aspecto diz respeito a um deslocamento importante em que o dizer-a-verdade não se situa mais em relação de “cara-a-cara ou exterioridade correlativa com respeito à política, mas de oposição e de exclusão com respeito à retórica”¹²⁰.

Onde há filosofia, deve haver relação com a política. Mas onde há filosofia não pode haver retórica [...] a filosofia só poderá existir portanto ao preço do sacrifício da retórica. Mas nesse sacrifício a filosofia manifesta, afirma e constitui seu vínculo permanente com a verdade¹²¹

Já o terceiro aspecto do exercício filosófico da parresía se dirige não mais ao político, não mais ao retórico, mas trata-se de uma ação sobre as almas, uma condução da conduta de outrem. Foucault estabelece assim três perfis da parresía filosófica, dividindo-os, respectivamente, entre uma correlação com a política, exclusão da retórica e uma “busca de outra alma” como uma forma de inclusão e reciprocidade.

O interessante nessa distinção de aspectos do exercício da parresía filosófica é que, a partir destas três 'funções' da parresía na Antiguidade, Foucault afirma que se esboçam as características mais fundamentais do que será a filosofia moderna: “A filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade rebelde à política”¹²². Aqui, portanto, Foucault traça a trajetória da transferência da parresía política para a parresía filosófica, que não possui mais o foco na relação com o governante ou com o retórico, mas “com aquele de quem ela se ocupa”, com a alma que busca formar.

Essa análise que Michel Foucault faz da evolução da parresía na filosofia antiga, levando em conta esta transição do livre falar ao governante para a condução das almas, o leva a identificar um importante aspecto para investigar a relação entre subjetividade e verdade, governo de si e governo dos outros. É por meio do texto *Górgias*, de Platão, que Foucault observa uma parresía já posterior à filosofia antiga e que diz respeito não mais a uma obrigação do dizer-a-verdade aos outros, para guiar suas condutas, mas uma obrigação de falar de si mesmo, dizer a verdade sobre si mesmo, para se curar. E essa

¹¹⁹ Ibid. p.319.

¹²⁰ Ibid. p. 319.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 320.

¹²² Ibid. p.321.

mutação para a parresía em falar de si, sobre si, é que, segundo Foucault, parece uma espécie de anúncio do que será a confissão cristã¹²³.

Como vimos anteriormente, sabemos que a emergência do Cristianismo contribuiu para a desvalorização, ou a rejeição, da espiritualidade como forma do sujeito acessar a verdade. Principalmente com a pastoral cristã, a parresía filosófica como forma de subjetivação do sujeito consigo mesmo vai gradualmente sendo substituída pela lógica da confissão e obediência. Foucault afirma que o “ensino cristão, em suas diferentes formas, virá substituir essa função parresiástica e despojar a filosofia pouco a pouco dela”¹²⁴. Temos, portanto, um certo ciclo da parresía em que aparece o limite e o esgotamento do lugar das práticas de si, do cuidado de si, na filosofia; em que emerge a transferência da constituição do sujeito consigo mesmo em sua maneira de dizer-a-verdade para a obediência e sujeição do sujeito:

Primeiro, novas relações com Escritura e com a Revelação, novas estruturas de autoridade no interior da Igreja, uma nova definição do ascetismo, definido não mais a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar profundamente, a meu ver, a economia do dizer-a-verdade. E já não será a filosofia que, por alguns séculos, desempenhará o papel da parresía. O que eu sugeriria a vocês é que essa grande função parresiástica da filosofia foi efetivamente transferida pela segunda vez, depois de ter sido transferida da política para esse foco filosófico, do foco filosófico para o que podemos chamar de pastoral cristã¹²⁵

Este aspecto da parresía é interpretado por Foucault como uma espécie de limite da filosofia antiga e uma precipitação do pensamento cristão nas suas formas de dizer-a-verdade.

É importante destacar que Foucault entende o deslocamento da parresía da política para o campo da filosofia como uma inflexão que vai marcar a filosofia ao longo de toda a Antiguidade. De acordo com o filósofo francês, a prática filosófica que se afirma na Antiguidade pela “livre coragem de dizer a verdade para adquirir ascendência sobre os outros, conduzi-los convenientemente inclusive expondo-se à morte” é, então, originária da parresía¹²⁶. Neste ponto, Foucault ressalta mais uma vez uma diferença fundamental entre o exercício da parresía na Antiguidade e o ascetismo cristão.

¹²³ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 326.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 316.

¹²⁵ Ibid. p. 316.

¹²⁶ Ibid. p.310.

Foucault destaca que a vinculação entre a parresía e a filosofia antiga se apresenta, em primeiro lugar, pelo fato de que o exercício da parresía se impõe na Antiguidade de uma maneira que a filosofia é encarada como uma forma de vida, uma vida filosófica. E esta vida filosófica, segundo Foucault, é “uma certa opção de existência que comporta a renúncia a um certo número de coisas”¹²⁷. Aqui ele observa o caráter bastante distinto que esta renúncia tem na vida filosófica e no pensamento cristão. Neste, a renúncia pressupõe uma ideia de “purificação da existência”, enquanto a renúncia da vida filosófica diz respeito sempre a uma economia da manifestação da verdade:

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 renuncia, 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 da verdade¹²⁸

Em segundo lugar, Foucault destaca que o papel da filosofia na Antiguidade nunca deixou de ser uma “espécie de ofício, ao mesmo tempo privado e público, de aconselhamento político”, através do qual podemos estabelecer um vínculo entre a filosofia antiga e a parresía, mediante a livre coragem de dizer a verdade aos que governam. Além disso, o filósofo francês afirma que a filosofia antiga é uma parresía na medida em que a prática de dizer-a-verdade é também uma interpelação a indivíduos ou multidões nos mais diversos espaços da vida pública e privada.

Temos então o exercício da filosofia como forma de vida; o dirigir a palavra, a livre coragem de dizer-a-verdade aos que governam; e a interpelação de indivíduos ou grupos de pessoas, públicos ou privados, como aspectos fundamentais que sustentam de maneira intrínseca o caráter parresiástico da filosofia antiga. De acordo com Foucault, a filosofia ocidental moderna terá poucos pontos em comum com essa filosofia parresiástica¹²⁹.

Assim, após explicitar essa relação entre a parresía e a filosofia antiga, destacando as principais características que a sustentam, Foucault vai se debruçar sobre a análise do cinismo na Antiguidade como uma forma de relação consigo que leva ao extremo alguns destes aspectos da parresía como forma de vida.

¹²⁷ Ibid. p.311.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 311.

¹²⁹ Ibid. p.313.

2.6 Estética da existência e 'verdadeira vida'

Ao trazer à luz um estudo por muito tempo marginalizado na filosofia, Foucault faz um resgate dos poucos textos que preservam o uso da parresía cínica pelos gregos, entendendo-o como uma continuação do dizer-a-verdade socrático, mas mais singular nos seus critérios, condições e, com efeito, revela um ataque mais intenso e extenso aos costumes estabelecidos na sua maneira de dizer a verdade¹³⁰. O que se observa nos textos cínicos é que há uma radicalização do questionamento dos modos de existência.

Fazendo uso da citação de Epicteto, em que é empregada a metáfora da função militar de “espia”, de “batedor”, em que pessoas são enviadas à frente do exército para identificar o que o inimigo está fazendo¹³¹, Foucault descreve o cínico como aquele que vai para além do “front da humanidade”¹³³, exposto ao risco máximo, e retorna para exercer a parresía e anunciar a verdade aos homens.

Foucault encontra no livro das *Conversações*, de Epicteto, o retrato do cínico como um certo limite do que foi a “grande história da filosofia antiga como parresía”, que ilustra a filosofia como modo de vida e como “manifestação perpétua da verdade”¹³². Neste retrato do cínico, a manifestação da verdade ocorre a partir de uma relação consigo marcada, em primeiro lugar, pelo desprendimento total e irrestrita transparência do cínico sobre seus desejos, paixões, medos. Esta transparência, que pode ser entendida como um modo de vida que não tem nada a esconder do exterior, é fundamental para entender como se constituiu o exercício da liberdade para o cínico. Esta característica se entrelaça com o fato de que tal manifestação da verdade, sem temor, sem ocultar nada, se dirige também aos poderosos, governantes, atrelando um risco máximo a essa maneira de dizer a verdade. Um aspecto interessante analisado por Foucault nesta coragem de dizer a verdade do cínico é que a impetuosidade de sua veridicção serve para expor aos outros o perigo, ou como no exemplo do 'batedor' de Epicteto, o cínico é para os homens quem “averigua o que lhes é favorável e o que lhes é hostil” e volta para “anunciar a verdade, sem se deixar paralisar pelo temor”¹³³.

¹³⁰ GROS, Frédéric. A situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.301- 316.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.146.

¹³² Ibid. p.314.

¹³³ Ibid. p.315.

Vemos que a partir destas características básicas sobre o retrato do cínico já se esboça uma espécie de arco que vincula a relação consigo mesmo e o cuidado dos outros a partir da livre manifestação da verdade. E é nesse processo de veridicção que podemos entender a parresía como um exercício, uma prática de liberdade nos cínicos que lhes garante a sua própria salvação:

[...]nesse papel daquele que é, assim, o batedor, que anuncia a verdade sem temer perigo, pois bem, o cínico, claro, salva a si mesmo. Não apenas ele se salva, mas ainda por cima, pela salvação que exerce assim e pela coragem com a qual diz a verdade, tem condições de prestar um serviço à humanidade inteira

Vemos então que Michel Foucault encontra no cinismo antigo um cuidado de si que incorpora o cuidado dos outros através da coragem da verdade, ou como observa Frédéric Gros, Foucault estabelece um desafio de mostrar que o cuidado de si “também é um cuidado do dizer-a-verdade, o qual requer coragem e sobretudo um cuidado do mundo e dos outros, exigindo a adoção de uma 'verdadeira vida' como crítica permanente ao mundo”¹³⁴.

Um outro aspecto muito importante que vai impulsionar Foucault no interesse sobre o cinismo antigo é o estreitamento entre os processos de veridicção, da coragem da verdade parresiasta, e uma preocupação com uma estilística da existência. De acordo com Frédéric Gros, é esta “implicação intrínseca entre um estilo de vida e uma certa veridicção” que vai estabelecer dois núcleos da filosofia cínica: “um certo uso da fala (uma franqueza rude, áspera, provocadora) e um modo de vida particular, imediatamente reconhecível (uma vida de errância rústica e de pobreza, um manto imundo, um alforge e uma barba hirsuta)”¹³⁵.

Já mencionamos anteriormente a transição da parresía política para a parresía filosófica, cujo objetivo “não é mais a salvação da cidade, mas a provação das almas”¹³⁶. Pois bem, Foucault encontrará na análise dos diálogos de Alcebiades e Laques um importante entroncamento de dois desenvolvimentos diferentes da filosofia ocidental. Em ambos os diálogos os interlocutores são levados a se interrogar, pela parresía socrática, se são capazes de “dar conta de si, de dar razão de si”¹³⁷. Enquanto no Alcebiades o que

¹³⁴ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 308.

¹³⁵ Ibid. p.162.

¹³⁶ Ibid. p.160.

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 138.

designa o objeto do cuidado de si é a alma (a *psykhé*), como realidade ontologicamente distinta do corpo, no Laques o cuidado de si tem a própria existência e a maneira como se leva essa existência como objeto.

Num caso temos um modo de prestação de contas de si mesmo que vai à *psykhé* e que, indo à *psykhé*, designa o lugar de um discurso metafísico possível. No outro caso, tem-se uma prestação de contas, um 'dar razão de si mesmo' que se dirige para o *bíos* como existência, [um] modo de existência que se trata de examinar e pôr à prova ao longo dessa própria existência. Por quê? Para poder lhe dar, graças a um discurso verdadeiro, uma certa forma¹³⁸

Vemos, então, que a partir da oposição entre estes dois diálogos abre-se uma fundamental distinção filosófica baseada no cuidado de si, que é o desenvolvimento de uma metafísica transcendente, por um lado, e uma ética imanente, por outro.

Já no diálogo do Laques, ao ter a própria existência como objeto do cuidado de si, a prestação de contas de si consigo mesmo se insere na própria maneira de conduzir a vida. Trata-se de um dever ético de dizer-a-verdade para dar forma e estilo à própria vida, ao invés do procedimento de “descobrir a alma” em uma realidade distinta do corpo. No seu curso *A Coragem da Verdade*, Foucault examina então as técnicas de existência na Antiguidade que vão fundamentar a filosofia como arte de vida, estética de si:

Mas gostaria de captar, de tentar mostrar a vocês e mostrar a mim mesmo como, pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência (o *bíos*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como obra bela¹³⁹

E é esta vinculação entre o dizer-verdadeiro e o trato da existência como obra de arte que vai fundamentar o que Foucault chama de *estética da existência*.

Foucault deixa claro que a ideia de um cuidado de si vinculado a uma preocupação estética de existência não é uma invenção da ética socrática ou do pensamento grego, sendo uma tradição muito arcaica, bem anterior ao período entre os séculos V e VII¹⁴⁰. O que Foucault enxerga de original no início da filosofia ocidental é o problema da coragem da verdade estar atrelado ao cuidado estético da existência, estabelecendo uma relação entre a existência bela e a verdadeira vida. Assim, o filósofo francês irá verificar que o tema de estilística da existência vinculada ao dizer a verdade é fortemente presente na prática do cinismo grego como uma das formas discursivas da *parresía*.

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 140.

¹³⁹ Ibid. p.141.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.142.

É também no Laques que Foucault vai encontrar uma harmonia entre o dizer-verdade e a própria vida de quem diz esta verdade, estabelecendo o que ele chama de “homofonia entre o que a diz a pessoa que fala e a maneira como ela vive”. A partir dessa relação entre o modo de vida e a prática filosófica da parresía é que Foucault desenvolve a noção de *verdadeira vida*. Temos então essas duas importantes noções – estética da existência e verdadeira vida – que vão moldar a singularidade que Foucault descobre na vida dos cínicos. De acordo com o filósofo francês, “o cinismo faz da vida, da existência, do bios, o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade”.

Mas a descrição que Foucault faz da ética cínica vai além de uma simples correspondência entre fala e ato, discurso e vida. O modo de vida do cínico, de acordo com a ilustração de Epicteto, é descrita como o de um “homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem casa nem família, nem lar nem pátria”¹⁴⁵. O que Michel Foucault vai mostrar é que este modo de vida corresponde a funções precisas para a prática filosófica da parresía cínica.

Em primeiro lugar, o filósofo observa que o exercício da função de espia e de batedor, daquele que corre o risco máximo para ir ao “front da humanidade” e trazer aos homens a verdade sobre os riscos e perigos, pressupõe uma condição ao parresiasta de ser livre de quaisquer vínculos. O modo de vida do cínico neste caso é, então, uma “condição de possibilidade para o exercício dessa parresía”¹⁴¹, trata-se de uma função instrumental. Outra função do modo de vida cínico em relação à parresía é o papel de “redução de todas as convenções inúteis e opiniões supérfluas” para fazer a verdade surgir; uma “função redutora em relação às convenções e crenças”. E a que pode ser entendida como a mais importantes das funções do modo de vida cínico em relação à parresía seria o que Foucault chama de um “papel de prova”, através do qual o cínico é capaz de mostrar o que é o essencial na vida pelo exercício de sua vida desprendida e livre. Temos então as funções instrumental, de redução e de “pôr a prova”, que fundamentam a estética de existência dos cínicos e reforçam uma oposição à filosofia do cuidado de si que tem a metafísica da alma como objeto.

É esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é simplesmente e, por conseguinte, o que deve ser a vida [...] Enquanto todo o procedimento socrático que encontrávamos no Alcebíades consistia em poder definir em sua separação radical, a partir desse cuidado de si mesmo, o que é o ser da alma, temos aqui uma operação reversa de redução da própria vida, redução da vida a si mesma, redução da vida ao

¹⁴¹ Ibid. p.149.

que ela é na verdade e que se faz aparecer assim no próprio gesto da vida cínica¹⁴²

A relação entre o sujeito e a verdade encontrará no cinismo uma forma de vida em que o parresiasta assume um papel de “mártir da verdade”, como aquele que oferece um testemunho da verdade no próprio corpo da vida. Esse testemunho é manifestado de maneira “imediate, brilhante e selvagem”; trata-se de um exercício de escândalo da verdade em e por sua vida. Ou como afirma Frédéric Gros, a estética da existência do cínico pressupõe uma “vida que deve aparecer na verdade de suas condições fundamentais”: É a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade¹⁴³.

É importante destacar que a “verdade” expressada na exposição da parresia em Foucault não possui um valor de dogmatismo vertical, de uma verdade única a ser imposta à humanidade. Afirmar isso seria reforçar a ideia de um sujeito cujos anseios egoístas são colocados em primeiro plano como molde da sociedade, o que não poderia ser mais oposto aos objetivos da filosofia de Foucault. A diferença aqui é que na coragem da verdade parresiástica o ato de fala se realiza no próprio ato, estabelecendo uma simultaneidade entre movimento e fala, tornando a linguagem inseparável da ação. É a verdade não como mera oposição ao erro, ou uma adequação a um objeto exterior, mas como uma prática discursiva cuja potência se encontra no “teor da verdade”, no sentido intrínseco ao que está sendo dito¹⁴⁴.

Quando falamos da relação do sujeito com a verdade no cuidado de si da Antiguidade, percebemos que a noção de verdade e os processos de veridicção situam-se na espessura da própria vida entre os gregos. Foucault observa, no entanto, que em determinado momento há um corte, uma ruptura da concepção tradicional de verdade, como se as noções tivessem sido operadas de formas distintas de conduzir a existência. É aí que emerge no trabalho de Foucault a noção de ‘verdadeira vida’ como herança do Platonismo e a reversão dessa noção pelos cínicos na sua radicalização da coragem da verdade.

Ao identificar que o problema da verdadeira vida atravessa a filosofia antiga, passa pela espiritualidade cristã até a ética política do século XIX¹⁴⁵, Foucault levanta a questão

¹⁴² FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.150.

¹⁴³ GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984. In: GROS, Frédéric (Org). *Foucault: A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.162.

¹⁴⁴ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 58.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.191.

sobre como podemos mensurar o que seria a expressão ‘verdadeira vida’, tendo em vista os problemas que surgem ao concebermos a validação de um enunciado como verdadeiro ou falso¹⁴⁶.

Assim, o filósofo francês identifica na filosofia grega quatro diferentes noções que existiam na Antiguidade acerca ‘verdadeira vida’: “a não dissimulação, a pureza, a conformidade com a natureza e a soberania”¹⁴⁷. O valor de verdade assume aqui, primeiramente, um significado referente ao que “não é oculto, tornando a vida transparente ao olhar e não alterado por elementos externos a ela, ou seja, não dissimulado ao que o ser é ‘na realidade’”¹⁴⁸. Outro sentido de verdadeiro observado por Foucault é o aspecto de retidão de uma vida imune a multiplicidades e misturas, assumindo um caráter de pureza, que não se confunde com o erro e a opinião. É importante destacar que, oriunda dos termos *Alétheia* (verdade) e *Alethés* (verdadeiro), a noção de verdadeira vida vai ter um profundo impacto na filosofia ocidental, sendo retomada pelo Platonismo cristão, sobretudo na articulação da verdadeira vida (*Alethés bios*) com o verdadeiro amor (*Alethés Eros*), na medida em que este carrega os valores de não dissimulação e pureza, em conformidade com a retidão da verdadeira vida.

O aspecto da não dissimulação da verdadeira vida é bem ilustrado por Foucault no texto da *Ilíada*, citado por Sócrates, em que há um diálogo entre Ulisses e Aquiles, no qual este incorpora as suas verdadeiras intenções em seus atos, sem ocultar nada, enquanto Ulisses seria o homem de “mil rodeios, que esconde a seus parceiros o que ele tem no espírito e o que quer fazer”¹⁴⁹. Já o tema da pureza na “verdadeira vida” é retomado, em Platão, em oposição ao homem refém da multiplicidade de seus desejos¹⁵⁰, oscilando entre seus prazeres. Aqui, a verdadeira vida aparece como uma existência sem mistura, em que “uma vida fadada à multiplicidade é uma vida sem verdade”¹⁵¹.

Os outros dois significados da verdadeira vida – a retidão enquanto conformidade às leis e regras, e a soberania e independência de uma vida alheia à alteração na identidade

¹⁴⁶ Ibid. p. 192

¹⁴⁷ GROS, Frédéric. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 312.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.191.

¹⁴⁹ Ibid. p.195.

¹⁵⁰ Ibid. p.196.

¹⁵¹ Ibid. p.196.

do seu ser – completam o esquema trabalhado por Foucault sobre a noção da *Alethés bios*, servindo de base para entendermos como os cínicos operam a reversão do valor de verdade nos modos de existência da Antiguidade. Vale destacar que este último aspecto da verdadeira vida em que a verdade é empreendida na medida em que “escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e se mantém sem modificação”¹⁵⁷.

As noções de verdadeira vida vão ter uma profunda articulação com a ideia de verdadeiro amor enquanto impacto da concepção de verdade elaborada pelos gregos e a sua penetração ao longo da história do pensamento ocidental. Foucault observa em seu volume II da *História da Sexualidade* que o exercício do logos e o conhecimento de si, a partir da “tradição socrática-platônica, vão tecer uma relação da alma com a verdade que vai “fundamentar o Eros em seu movimento, força e intensidade”, impedindo, através da temperança, qualquer obstáculo que possa interferir no contato da alma e a verdade “fora do céu” que ela testemunhou, “permitindo-lhe tornar-se o verdadeiro amor”¹⁵².

O filósofo francês identifica na narrativa da “viagem das almas e do nascimento do amor”, no Fedro, de Platão, o papel fundamental que a relação com a verdade exerce em relação à conquista do “verdadeiro amor”. Esta descrição, segundo Foucault, percorrerá um longo destino na história da espiritualidade, visto que a relação da alma com a verdade no platonismo é que vai regular as perturbações, inquietações, sofrimentos e prazeres, até alcançar a recompensa e o apaziguamento no “combate espiritual” pelo verdadeiro amor¹⁵³. A seguinte passagem ilustra bem a relação da alma com o verdadeiro:

Com efeito, por ter contemplado as 'realidades que estão fora do céu' e percebido o seu reflexo em uma beleza deste mundo, a alma é tomada pelo delírio do amor, é colocada fora de si e não se possui mais; mas é também porque essas lembranças levaram-na 'para a realidade da beleza', é porque ela 'a revê acompanhada da sabedoria e elevada sobre o seu pedestal sagrado', que ela se contém, que toma a si de sofrer o desejo físico e procura liberar-se de tudo que poderia entorpecê-la e impedi-la de reencontrar a verdade que ela viu¹⁵⁴

Podemos ver claramente aqui como a temática da verdadeira vida, amparada pela conquista do verdadeiro amor, corresponde ao idealismo platônico na trajetória do

¹⁵² FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, v.2, p. 109.

¹⁵³ Ibid. p.108

¹⁵⁴ Ibid. p.109

pensamento ocidental. Além disso, é importante notar a incompatibilidade do “esplendor de uma alma e de um corpo com o excesso e a violência dos prazeres”¹⁵⁵.

Vemos que a diferença entre o cuidado de si como metafísica da alma e do cuidado de si como estética da existência nos remete e nos conecta à distinção de ética e moral, abordada anteriormente neste trabalho. Ou seja, se vimos que a crítica de Nietzsche à verdade é também uma crítica à edificação de uma moral transcendente, percebemos que a encarnação da verdade nos cínicos é entendida como um exercício ético em que a estilização da própria existência se dá através do escândalo vivo da verdade.

2.7 Visão dionisíaca do mundo e a potência do falso

Diana Klinger escreve que “falar em moral é falar em deveres, enquanto falar em ética é falar na busca de uma vida que vale a pena ser vivida”¹⁵⁶. De acordo com Klinger, a dualidade transcendência/imanência, pensada a partir da filosofia de Spinoza, é a mais adequada para situar a diferença entre ética e moral. Ela destaca que o que fundamenta a diferença entre ética e moral é uma questão de valores. A partir destes dualismos podemos compreender melhor a separação entre essência e aparência através da concepção de Nietzsche sobre arte.

Na obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche trabalha a oposição entre as visões apolínea e dionisíaca do mundo para desenvolver o que entende como arte trágica. A visão apolínea é aquela que diviniza o que existe, mascarando o torpor da existência em uma visão onírica. Como diz Nietzsche, Apolo é “o ser que brilha, a divindade da luz” que “domina também a bela aparência do mundo interior da fantasia”¹⁵⁷. A beleza é, então, uma forma de divinizar a existência para suportar a dor, o sofrimento, a morte; a beleza como “medida, harmonia, ordem”, mas também como “calma, liberdade com relação às emoções”¹⁵⁸. Beleza como aparência em oposição a uma verdade do mundo, a uma essência:

O que é belo? - uma sensação de prazer que nos oculta em seu fenômeno as verdadeiras intenções da vontade [...] Objetivamente: o belo é um sorriso da natureza, uma superabundância de força e de sentimento de prazer da existência [...] Negativamente: a dissimulação do infortúnio, a supressão de todas as rugas e o olhar sereno da alma da coisa [...] O alvo da natureza nesse

¹⁵⁵ Ibid. p.111

¹⁵⁶ KLINGER, Diana. *Literatura e ética*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014. p.57.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Editora Rideel, 2005. p. 25.

¹⁵⁸ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p. 26.

belo sorriso de seus fenômenos é seduzir outras individualidades em favor da existência¹⁵⁹

A visão apolínea é marcada então por um processo de individuação, pela consciência de si do indivíduo. Consciência esta que é uma aparência que dissimula a unidade originária e se configura como uma representação de harmonia e ordem. É assim que se configura a arte apolínea, no triunfo da beleza sobre o sofrimento, na transfiguração da realidade através de uma representação da unidade originária do mundo.

Já a concepção do instinto estético dionisíaco se dá a partir de uma reconciliação do homem com a natureza e da desintegração da consciência de si do indivíduo em favor de uma união dos homens. De acordo com Nietzsche, através do êxtase do elemento dionisíaco

A natureza alienada, hostil ou subjugada volta a celebrar a sua festa de reconciliação com o seu filho pródigo, o ser humano[...] O ser humano já não é artista, tornou-se obra de arte: o poder artístico da natureza inteira, para satisfação voluptuosa do Uno originário, revela-se aqui sob os arrepios do êxtase.¹⁶⁰

Temos, então, o elemento apolíneo como uma imagem de sonho que diviniza a existência através da beleza da aparência e, por outro lado, a imagem dionisíaca como um “inebriante realidade” que “não se preocupa com o indivíduo, tentando mesmo destruí-lo e redimi-lo através de uma sensação mística de unidade”. Nietzsche considera estes dois elementos opostos como “poderes artísticos que brotam da própria natureza, sem mediação do artista humano”¹⁶¹. Ou seja, a imagem dionisíaca é a imagem da destruição do belo sonho apolíneo, cuja verdade da existência se apresenta como uma ilusão diante do contato com a verdadeira natureza da embriaguez dionisíaca que, em sua mística unidade, revela a desmesura do mundo.

O instinto destruidor de Dionísio, no entanto, será atraído, pela via da arte, para a imagem apolínea. Nietzsche projeta uma reconciliação entre estes dois elementos – o que está 'desperto' e o que 'sonha' – de tal forma que a violência do “Ser verdadeiro e Uno primordial” encontra uma redenção por meio da “sedutora visão” da aparência. Considerando que a abstração da nossa realidade empírica seja uma representação da unidade primitiva, o filósofo entende o sonho como uma “aparência da aparência”. Assim,

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friederich. *Fragmentos póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 apud MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.27.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Editora Rideel, 2005. p.29.

¹⁶¹ Ibid. p.29.

pela mesma razão, “o cerne mais íntimo da natureza tem aquele prazer indescritível com o artista ingênuo e com a obra de arte ingênua, que é igualmente apenas 'aparência da aparência'”¹⁶². É o elogio ao dionísio artístico em detrimento da brutalidade e do torpor do dionísio religioso que permite uma reconciliação com a arte apolínea, uma reconciliação entre a essência e a aparência. Desta forma, é estabelecida uma espécie de salvação da vida, através da arte trágica grega. Ou seja, a arte torna-se então a condição de possibilidade para uma afirmação da vida e da natureza sem o aspecto destruidor de Dionísio. De acordo com Nietzsche, somente a arte tem “poderes curativos” capazes de transformar os aspectos repugnantes da existência em representações que constituem o sublime, enquanto dominação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da repugnância pelo absurdo”¹⁶³.

É importante destacar que a articulação entre a essência e a aparência através da arte trágica se dá necessariamente através de um conflito entre o apolíneo e o dionisíaco, e o elogio de Nietzsche ao dionisíaco artístico pressupõe uma vitória do Uno originário sobre a individuação apolínea. Em outras palavras, a tragédia implica a aparência através da arte e do belo para dominar o instinto horrível da existência, mas o *principium individuationis* do saber apolíneo pressupõe um mascaramento e uma ilusão da vida que deve ser derrotado: “A forma mais universal do destino trágico é a derrota vitoriosa ou a vitória alcançada na derrota. A cada vez a individualidade é vencida: e no entanto sentimos o seu aniquilamento como uma vitória”¹⁶⁴.

O trabalho que Nietzsche faz em *O nascimento da tragédia* de distinguir e reconciliar as visões dionisíaca e apolínea serve para reforçar a crítica à pretensão científica que busca a verdade ignorando a aparência, enquanto a arte trágica pressupõe que o acesso à verdade só é possível através da beleza. Esta oposição e, ao mesmo tempo, mútua atração entre essência e aparência será posteriormente deixada mais de lado na medida em que Nietzsche radicaliza seu pensamento em favor da aparência¹⁶⁵. Em sua obra *Verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche abandona a possibilidade da consciência humana alcançar o conhecimento da verdade das coisas através da essência;

¹⁶² Ibid. p. 39.

¹⁶³ NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Editora Rideel, 2005. p. 61.

¹⁶⁴ Id. *Fragmentos póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 apud MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.38.

¹⁶⁵ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.144.

ele anula a ideia de que um sujeito possa ter uma “percepção correta” de um objeto. De acordo com o pensador, apenas um critério que “não está à disposição”, com um caráter estético, poético e inventivo, é capaz de produzir uma percepção mais adequada do mundo: pensamento estético como “força mediadora”¹⁶⁶.

Vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto: para viver, precisamos da arte a todo instante. Nosso olho nos prende às formas. Se, no entanto, somos nós mesmos a adquirir, aos poucos, esse olho, então vemos vigorar em nós próprios uma força artística. Vemos, pois na natureza mesma, mecanismos contra o saber absoluto: o filósofo reconhece a linguagem da natureza e diz: 'precisamos da arte' e 'carecemos apenas de uma parte do saber'¹⁶⁷

Vemos então que Nietzsche efetua um descrédito da ideia de que as coisas possuem uma essência em si que o conhecimento humano possa alcançar. E, por outro lado, afirma a vida e o caráter desordenado e caótico – desprovido de essência - do mundo, em que a arte possui uma potência de criar e inventar valores. De acordo com Nietzsche, “a verdade não é alguma coisa que existiria para ser encontrada e descoberta – mas alguma coisa que deve ser criada e que dá nome a um processo, mais ainda, a uma vontade de ultrapassar que não tem fim introduzir verdade como *processus in infinitum*, *determinação ativa* e não como devir consciente de algo [que seria] 'em si' firme e determinado. Nome próprio da 'verdade'”¹⁶⁸.

Assim, podemos observar que os investimentos de Nietzsche por uma filosofia que afirme a vida através da arte se deslocam da oposição entre Dionísio e Apolo. Gilles Deleuze afirma que, desde *O nascimento da tragédia*, “a verdadeira oposição não é a oposição dialética entre Dionísio e Apolo, e sim a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates”¹⁶⁹. De acordo com o filósofo francês, a oposição de Sócrates ao homem trágico se baseia na presunção de que a ideia subjuga e julga a vida: “O que ele nos pede é que devemos sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma”¹⁷⁰. Assim, se Nietzsche identifica no elemento dionisíaco o “limite extremo da afirmação” a partir dos seus valores estéticos, o seu oposto socrático ainda conserva alguns aspectos apolíneos e dionisíacos e “não dá à

¹⁶⁶ NIETZSCHE, Friederich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 42.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, Friederich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 58.

¹⁶⁸ Id. *Fragmentos póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 apud MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017.

¹⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018. p. 14.

¹⁷⁰ Ibid.

negação da vida toda a sua força; a negação da vida ainda não encontra nele toda a sua essência”¹⁷¹. Deleuze observa que é com o Cristianismo que Nietzsche vai encontrar a forma mais profunda do niilismo e da negação dos valores estéticos.

A partir desta explicitação sobre a tragédia grega e seus desdobramentos no pensamento de Nietzsche, vemos surgirem implicações importantes para o presente projeto. Se anteriormente vimos que a crítica da verdade em Nietzsche tem um aspecto fundamentado na crítica da moral em favor de uma ética, identificando que a pretensão científica e racional de afirmar verdades essenciais sobre as coisas possui um lastro na má consciência, ressentimento e niilismo, aqui retomamos o mesmo tópico para abordar o problema da veridicção sob o prisma da dicotomia essência-aparência. Ou seja, temos de um lado a denúncia que Nietzsche faz do Cristianismo como fonte do niilismo e do ressentimento, e, por outro lado, o filósofo faz o elogio da arte como criação de valores no mundo, tendo em vista que ele abandona a ideia de que as coisas teriam uma essência verdadeira a ser descoberta pelo conhecimento. De um lado a denúncia do problema da negação e do niilismo como produtos da moral, e de outro a criação e a estética apontando para a possibilidade de novas concepções de existência. Em outras palavras, a crítica da verdade, ao denunciar a determinação moral do mundo, abre um campo de possibilidades ao valorizar a indeterminação da vida, sendo a arte uma força mediadora entre o sujeito e a existência. E é justamente através da perspectiva da força e da criação de valores que Nietzsche concebe a verdade. Ou seja, sob essa perspectiva, a verdade é destituída de sua oposição referencial ao falso e passa a ser um valor.

Não coloco, portanto, a 'aparência' em oposição à realidade, ao contrário, considero que a aparência é a realidade, aquela que resiste a toda transformação em um imaginário 'mundo verdadeiro'. Um nome preciso para essa realidade seria a 'vontade de potência'¹⁷²

O conhecimento como pretensão de verdade seria então uma forma de limitar a potência da vida, uma própria oposição à vida, na medida em que os procedimentos socráticos, segundo Nietzsche, colocam a vida à serviço do conhecimento, tornando-a reativa, limitada, julgada. Ao afirmar a aparência como a própria realidade, Nietzsche está mostrando que a arte afirma a vida no sentido de liberar a sua potência, ou como diz Deleuze, a arte é “a mais alta potência do falso”, pois confere à verdade um novo

¹⁷¹ Ibid. p.25.

¹⁷² NIETZSCHE, Friederich. *Fragmentos póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 apud MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017. p.153.

significado. De acordo com o filósofo francês, a aparência no sentido artístico não representa a negação do real, mas “seleção, correção, reforço, afirmação”: “Verdade significa efetuação da potência, elevação à mais alta potência. Em Nietzsche, nós, os artistas = nós, os homens do conhecimento ou da verdade = nós, os inventores de novas possibilidades de vida”¹⁷³.

Se Gilles Deleuze afirma que Nietzsche enxerga a arte como a mais elevada potência do falso é porque a arte pressupõe a criação de valores e a afirmação da vida como uma forma de “liberar, descarregar o que vive”. Trata-se de inserir os procedimentos pertinentes à arte para possibilitar a criação de novas concepções de existência, novas formas de vida, reprimidas pela vontade de verdade do homem. Podemos articular esta ideia com a concepção que Deleuze faz de “devir-revolucionário” no sentido de encarar os atributos da arte como forças produtoras de modificação no mundo. Quando Deleuze pensa a literatura, por exemplo, diz que “um grande romancista é, antes de tudo, um artista que inventa afectos não conhecidos ou desconhecidos, e os faz vir à luz do dia, como o devir de seus personagens”¹⁷⁴.

Gilles Deleuze também nos ajuda a estabelecer a articulação entre o pensamento de Nietzsche sobre arte com as pretensões do presente projeto em relação a Foucault, pois afirma que a “operação artista da vontade de potência” implica na descoberta de “novas possibilidades de vida”, na mesma linha com que Foucault estabelece os processos de subjetivação nos gregos. A subjetivação seria uma forma de “duplicar”, “dobrar” a relação de forças através da relação consigo mesmo e, assim, criar uma resistência ativa sobre as formas determinadas do saber e das regras coercitivas do poder, criando “*regras facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida”¹⁷⁵. Deleuze faz a equivalência entre processo de subjetivação e produção de modos de existência, mas destaca que não se trata de um retorno ao sujeito. Se antes analisamos em Nietzsche a visão apolínea como um processo de individuação, da consciência de si do sujeito, não podemos confundir com a individuação dos processos de subjetivação:

É uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não

¹⁷³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018. p. 133.

¹⁷⁴ Id. *O Que é a Filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 206.

¹⁷⁵ Id. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p.127.

um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder¹⁷⁶

Vemos que a estética da existência que está presente nos processos de subjetivação está diretamente implicada em uma ética, em oposição a uma moral, como vimos anteriormente. Trata-se de uma força que se efetua sobre si mesma, e não somente na relação com outras forças. Esta é a invenção grega da subjetivação como força imanente, e não subserviente a forças próprias da moral transcendente. E aqui está implicada toda uma preocupação de Foucault não com o que se poderia pensar sobre uma espécie de retorno aos gregos, como diz Deleuze, mas trata-se de uma preocupação com o hoje - como uma ética baseada na estética da existência e nas práticas de liberdade podem nos ser úteis hoje para pensar a invenção de novos modos de existência, novas possibilidades de vida:

A subjetivação não foi para Foucault um retorno teórico ao sujeito, mas a busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo. Isso não se faz dentro da cabeça: mas hoje, onde será que aparecem os germes de um novo modo de existência, comunitário ou individual, e em mim, será que existem tais germes? Com certeza é preciso interrogar os gregos, mas apenas porque foram eles, segundo Foucault, que inventaram essa noção essa prática do modo de vida. Houve uma experiência grega, experiências cristãs, etc., mas não são os gregos nem os cristãos que farão a experiência por nós, hoje ¹⁷⁷

Ainda remetendo à literatura – mas associando à tarefa da arte em geral -, Deleuze diz que “o escritor torce a linguagem, fá-la vibrar, abraça-a, fende-a [...] visando, esperamos, esse povo que ainda não existe”¹⁷⁸. Através dessa busca por novos povos, novos modos de existência, é que podemos pensar os processos de subjetivação com o que Deleuze entende por devir-revolucionário. Ou seja, a produção da vida como obra de arte, que surge da relação do sujeito consigo mesmo, cria uma sucessão de singularidades, acontecimentos, que se instauram em uma ética imanente e um permanente estado de transformação, de movimento da vida.

É importante dizer que o aspecto revolucionário a que remetemos aqui não trata de uma mudança que viria a ser encerrada, no sucesso ou fracasso de uma mudança histórica, por exemplo, mas de um fluxo contínuo de devires, novos afetos e percepções lançados incessantemente para o futuro: devir-revolucionário como um monumento que “não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações

¹⁷⁶ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p.128.

¹⁷⁷ Ibid. p. 136.

¹⁷⁸ Id. *O Que é a Filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 208.

persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada”¹⁷⁹. Arte como produção de afetos e modos de existência; subjetivação como prática e ética da transformação; devir-revolucionário como singularidade imanente:

Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlases, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmo se estes não duram mais que sua matéria em fusão e dão lugar rapidamente à divisão, à traição.¹⁸⁰

Assim, a partir da explicitação do pensamento de Nietzsche e sua articulação com os processos de subjetivação em Foucault, podemos retomar a análise sobre o cinismo, entendido aqui como uma importante gestão das práticas de liberdade.

2.8 'Outro mundo'/'vida outra'

Vimos anteriormente que a relação entre subjetividade e verdade, para os gregos, acontece de maneira tal que a autotransformação do sujeito é um dos valores que condicionam a possibilidade de acesso à verdade. Dessa forma, o resgate que Foucault faz da gestão cínica, como diz Frédéric Gros, tem como objetivo trazer o “momento puro de uma reavaliação radical da verdade filosófica, ressituada no campo da práxis, da prova de vida, da transformação do mundo”¹⁸¹. Se falamos de uma reavaliação dos modos de existência para abrir caminho a novas formas de vida, o radicalismo e a virulência do modo de viver cínico traz essa potência para o campo da reavaliação da verdade, na medida em que o “despojamento vagabundo” dos cínicos é, para Foucault, “a expressão manifesta de uma provação da existência pela verdade”¹⁸².

Gros destaca então dois aspectos fundamentais do modo de vida cínico que nos permite pensar suas práticas como fontes de ruptura de modos de existência e a sua parresía como prática de liberdade:

O cínico se faz notar, ao contrário, por um modo de vida que está em ruptura. Ele é reconhecido, como vimos, primeiro por sua franqueza (parresía: sua

¹⁷⁹ DELEUZE, Gilles. *O Que é a Filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.. p. 209.

¹⁸⁰ Ibid. p.209.

¹⁸¹ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.310.

¹⁸² Ibid. p.311.

linguagem é áspera, seus ataques verbais virulentos, suas preleções violentas), mas também por seu aspecto exterior: tendendo ao sujo, veste um velho manto que lhe serve ao mesmo tempo de cobertor, leva uma simples mochila, anda descalço ou de sandália, empunha seu cajado de andarilho e de praguejador”¹⁸³

Frédéric Gros vai observar, então, que essa temática vai introduzir a dimensão do “elementar”, do “essencial”, na filosofia, colocando a questão da verdade ao pensamento: “A questão da verdade será posta pelos cínicos à vida em sua materialidade, possibilitando desnudar o que absolutamente resiste: [...] O que é verdadeiramente necessário para viver?”¹⁸⁴. Ao trazer essa dimensão do essencial, a parresía cínica realiza um papel de desnudar formas de vida impregnadas de morais, verdades dogmáticas e hábitos fúteis. Ao analisar o livro III, conversação 22, de Epicteto, Foucault identifica que essa essencialidade da relação da vida cínica com a verdade deve se apresentar da maneira transparente, produzindo uma correspondência imediata entre discurso e ação, uma “relação de conformidade na conduta, de conformidade até à verdade no corpo”¹⁸⁵:

O cínico é portanto como a estátua visível da verdade. Despojado de todos esses vãos ornamentos, de tudo o que seria de certo modo, para o corpo, o o equivalente da retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde: o próprio ser do verdadeiro, tornado visível através do corpo ¹⁸⁶

Além deste aspecto fundamental, Foucault identifica no texto de Epicteto que a vida cínica pressupõe certas responsabilidades em relação à verdade. Um ponto é que a vida cínica deve comportar um exato conhecimento de si, de maneira tal que o conhecimento de si não seja somente “estima de si por si, mas também uma vigilância perpétua de si sobre si”. Outro ponto importante da prática da verdade na vida cínica é o exercício dessa vigilância, desse cuidado da alma, não só em relação a si, mas também sobre os outros. A exigência e a vigilância que o cínico exerce sobre si mesmo para levar uma “vida verdadeira” deve ser lançada sobre a humanidade inteira como uma tarefa, sendo “aquele que, cuidando dos outros para saber de que esses outros cuidam, ao mesmo tempo e com isso cuida de si”. Desta forma, podemos compreender como o cuidado de si é atravessado pelo cuidado dos outros, na medida em que o cínico se ocupa da vida dos outros, observa e vigia a maneira como as pessoas vivem, mas somente no que “pertence ao gênero humano em geral”, pois ele “também faz parte do gênero humano”. A partir

¹⁸³ Ibid. p.311.

¹⁸⁴ Ibid. p.312.

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.273.

¹⁸⁶ Ibid. p.274.

disso, Foucault identifica, então, uma coincidência entre o cuidado de si e o cuidado dos outros.

Assim, essa interseção entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, junto com a forma escandalosa e provocativa com que os cínicos interpelam a verdade dos outros, provoca a abertura para uma possibilidade de mudança: “uma mudança na conduta dos indivíduos; uma mudança também na configuração geral do mundo”. Através da introdução de uma alteridade no modo de existência, o valor de verdade pode ser reavaliado e, portanto, produzir uma “vida outra”, desencadeando uma relação entre a verdadeira vida, a vida outra e a parresía:

E essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco.¹⁸⁷

A partir disso, Foucault identifica que a ligação entre o tema da vida outra e a verdadeira vida será também encontrado em alguns elementos do modelo cristão, sobretudo no que diz respeito à economia dos hábitos de vida, dos prazeres alimentares, e na indiferença em relação a estruturas de poder. Mas, mais precisamente, Foucault desenvolve esse curioso parentesco entre o cinismo e o cristianismo a partir de uma concepção de parresía que não designa mais somente a coragem do indivíduo que, diante de outros, “tem de lhes dizer a verdade e o que se deve fazer”, mas uma parresía que “se define como uma espécie de modalidade da relação com Deus”. O filósofo encontra esta concepção nos textos de Fílon de Alexandria, identificando uma parresía que se desenvolve não mais em um “eixo horizontal” nas relações do indivíduo com os outros, mas em um “eixo vertical”, através do qual o indivíduo realiza um dizer-a-verdade no sentido de uma “abertura da alma que se manifesta em sua verdade a Deus e leva essa verdade até Ele”¹⁸⁸. Foucault destaca, no entanto, que há algumas diferenças fundamentais que separam o ascetismo cristão e a tradição cínica, principalmente o fato de que no ascetismo cristão se dá “uma relação com o outro mundo, e não com o mundo outro”¹⁹⁵. Ou seja, a parresía cínica aponta para uma transformação das formas de existência neste mundo – uma vida outra neste mundo –, enquanto o ascetismo cristão se relaciona com uma transcendência – uma outra vida fora deste mundo.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 276-278.

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 286-287.

A partir dessa diferença, Foucault vai destacar que uma das grandes façanhas do cristianismo foi relacionar o “tema de uma vida outra como verdadeira vida e a ideia de um acesso ao outro mundo como acesso da verdade”. E é neste ponto que o filósofo vai encontrar uma apropriação da metafísica platônica pelo ascetismo cristão. Como observa Frédéric Gros, o cristianismo conjuga a exigência cínica de uma “vida outra” com o objetivo platônico de um “outro mundo”. É partir da emergência do platonismo, então, que vemos o cristianismo relacionar o dizer-a-verdade com uma “vida prometida” no reino da essências e verdades eternas de um “outro mundo”¹⁸⁹.

Michel Foucault identifica também, citando o *Tratado da virgindade*, de Gregório de Nissa, um segundo ponto de contato entre a parresía enquanto relação com Deus e o cinismo. O filósofo observa que, diferentemente da figura do mártir que tem a parresía de se dirigir a outros homens, o tema da parresía se desenvolve também na dimensão de uma confiança em Deus:

E Gregorio de Nissa, nesse trecho pergunta: quem era esse primeiro homem? 'Ele estava nu [...] ele olhava com livre segurança (em parresía) o rosto de Deus e ainda não julgava o bem segundo o gosto e a vista, mas 'não encontrava deleite senão no Senhor''. Essa passagem coincide com a ideia dos cínicos de uma vida primitiva que é ao mesmo tempo uma verdadeira vida, a qual há que voltar, uma vida de despojamento e de nudez¹⁹⁰

Essa relação de transparência, de abertura do coração e confiança em Deus, em que a coragem da verdade se dá a partir do “estado primitivo da relação da humanidade com Deus”, será, portanto, o que Foucault chamou de núcleo positivo da relação do cristianismo com a parresía.

Mas o ponto fundamental que vai caracterizar o ascetismo cristão - em oposição à tradição cínica - é o princípio da obediência a Deus em face dessa relação com o outro mundo: “obediência ao outro, neste mundo, a partir deste mundo e para poder ter acesso à verdadeira vida”. Assim, se a verdadeira vida carrega consigo esta concepção platônica – de encontrar a Verdade eterna em outro mundo -, “só haverá verdadeira vida por obediência ao outro, e só haverá verdadeira vida por um acesso ao outro mundo”¹⁹⁸. Então Foucault observa que, na medida em que o princípio da obediência vai ganhando destaque na prática do cristianismo, a relação de confiança, de transparência e de abertura, em relação a Deus, é abalada e vai sendo “substituída por uma obediência trêmula, na qual o cristão deverá temer a Deus, reconhecer a necessidade de se submeter à vontade de Deus”.

¹⁸⁹ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.315.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 292.

Vemos então que o aspecto do cuidado de si da parresía passa a se transformar em uma obediência e uma renúncia de si. De acordo com Foucault, esta relação com a verdade, calcada na obediência, vai configurar o polo antiparresiástico do cristianismo. De acordo com ele, “o problema da obediência está no cerne dessa inversão dos valores da parresía”: “Onde há obediência, não pode haver parresía”¹⁹¹.

Vemos que este percurso da tradição cínica e da parresía implica em importantes transformações na maneira como os indivíduos conceberam a existência e sua relação com a verdade ao longo da história. Podemos perceber que o ponto de coincidência entre a gestão cínica da parresía e o cristianismo sugere, ao mesmo tempo, um certo limite de determinadas práticas de si que marcaram a antiguidade, e, sobretudo a partir dessa articulação entre as noções de “outra vida” e “vida outra”, vemos desaparecer a vocação imanente da tradição cínica e emergir uma orientação transcendente através do cristianismo.

A bifurcação dessas duas linhas de desenvolvimento do cuidado de si na história – uma que vai a outro mundo e uma segunda que vai à vida outra - está intimamente associada a duas linhas conceituas que trabalhamos anteriormente no presente trabalho: ética e moral. Diana Klinger destaca que “à indagação moral corresponde a pergunta 'como devo agir?', a reflexão ética cabe responder 'que vida eu quero viver?'”¹⁹². De acordo com ela, esta concepção de ética seria justamente uma forma de afirmação da imanência. Assim, a partir desse plano imanente, podemos conceber uma estética da existência como “potência de vida”, subvertendo a questão do “poder sobre a vida”¹⁹³.

Dito isso, podemos pensar a ética como potência de vida a partir da produção de afetos, nos apropriando da definição de Spinoza: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada”¹⁹⁴. Diana Klinger, então, vai afirmar que afeto é um termo central para pensar a ética. Por outro lado, ela destaca que, de acordo Deleuze e Guattari, em termos de

¹⁹¹ Ibid. p. 292-295.

¹⁹² KLINGER, Diana. *Literatura e ética*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014. p.57.

¹⁹³ Ibid.. p.79.

¹⁹⁴ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p.98

potência, a arte pode ser considerada como produção de afetos¹⁹⁵: “O possível como categoria estética”¹⁹⁶.

O artista acrescenta sempre novas variedades ao mundo [...] o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá. Não é somente em sua obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformarmos com eles, ele nos apanha no composto.¹⁹⁷

¹⁹⁵ KLINGER, Diana. *Literatura e ética*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014. p. 82.

¹⁹⁶ DELEUZE, Gilles. *O Que é a Filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. p. 210.

¹⁹⁷ Ibid. p.207

3 A PARRESÍA NO CINEMA DE TARKOVSKI

Ao contrário de buscar uma simples associação entre dois pensadores, estabelecendo uma conveniência entre teoria e ilustração empírica, ou identificando uma semelhança entre um conceito e sua correspondência em determinada temática de uma obra artística, o presente texto vislumbra compor uma aliança que potencialize a força presentes nas expressões trabalhadas por Michel Foucault e Andrei Tarkovski. Para isso, me aproprio da necessidade que Deleuze afirma que o pensamento tem de estabelecer ‘intercessores’¹⁹⁸. Segundo ele, ‘a filosofia, a arte e a ciência entram em relações de ressonância mútua e em relações de troca (...) que não cessam de interferir entre si’, assim, a filosofia não exerceria um primado sobre o pensamento, mas seria uma expressão do pensamento, assim como a arte ou a ciência. Desta forma, a partir das diferentes formas de expressões que emergem do estudo das práticas de liberdade de Foucault e dos problemas levantados na obra de Tarkovski, lançaremos uma imagem ética dos pontos de contato entre estes pensadores, estabelecendo o encontro entre o que Deleuze diz que é a verdadeira função da arte e da filosofia: a criação de agregados sensíveis e conceitos, respectivamente¹⁹⁹.

3.1 Subjetivação nos princípios artísticos de Tarkovski

O ponto de partida para podermos realizar a conexão entre estes dois pensadores é estabelecer o cerne da problemática que leva os autores a desenvolver seus trabalhos. Ou seja, em ambos é possível verificar a emergência de uma questão – ou de uma crise – que os impele na direção de seus investimentos.

É possível dizer que a obra do cineasta russo Andrei Tarkovski é marcada por uma espécie de tônica. Mesmo que sua abordagem aponte para as mais diversas direções, seja no tema da nostalgia russa da religião, da ferocidade do mundo material ou dos terrores da guerra, há sempre um problema perpassando todos os seus filmes: a fricção entre a alma do indivíduo e o mundo que o cerca. Mesmo que essa seja só uma das perspectivas possíveis lançadas sobre a complexidade da sua obra, é inegável o fascínio

¹⁹⁸ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p.160

¹⁹⁹ Ibid. p.158.

que o cineasta russo tem sobre as ‘lutas espirituais’ do ser humano e a sua capacidade de resistir e se compor com as forças que ‘vêm de fora’.

Já em Foucault, há um desvio que surge em seu trabalho em que ele deixa de lado a análise das relações de saber e poder inseridas nas instituições do campo social dos séculos XIX e XX, e se volta para uma profunda pesquisa sobre a Antiguidade. Este deslocamento será, na verdade, o que Deleuze classifica como uma abertura para uma nova dimensão de análise na obra de Foucault, pois ele encontra nos gregos práticas de existência que “designam a operação pela qual os indivíduos ou comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes”²⁰⁰. Aqui, se estabelece uma forma de resistência às “regras codificadas do saber e das regras coercitivas do poder”²⁰¹.

Ou seja, se nas relações de poder há sempre uma relação de forças, que pressupõe um domínio de uma sobre outra, Foucault vai analisar a partir daí o exercício de poder das forças sobre si mesmas. Esta nova dimensão de análise, para além do diagrama do poder e saber, são os processos de subjetivação. Trata-se aqui das relações de poder que o sujeito exerce sobre si mesmo. Em outras palavras, é a forma com que os gregos fizeram da existência uma ética, uma arte.

Andrei Tarkovski afirma que existem dois tipos de artistas: aqueles que buscam recriar a realidade e aqueles que buscam criar o seu próprio mundo²⁰². Se situando no segundo grupo, ele cita Dostoievski para reforçar o seu argumento: “Sempre afirmam que a arte precisa refletir a vida e tudo o mais. Mas é um absurdo: o próprio escritor (o poeta) cria a vida de uma maneira tal que nunca havia existido inteiramente antes dele” De maneira análoga, Gilles Deleuze diz que a filosofia deve abdicar do direito de ‘refletir sobre’, e exercer um papel criador, não reflexivo²⁰³. Ou seja, o papel do pensamento, seja através da arte ou da filosofia, teria como função fundamental irromper na história para produzir singularidades que escapam aos saberes e poderes constituídos para possibilitar a emergência de novas subjetividades. Assim, podemos entender o investimento que Foucault lança sobre o pensamento grego como uma forma de produzir uma diferença nos modos de existência da nossa sociedade, buscando práticas no passado que sejam

²⁰⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 193.

²⁰¹ Ibid. p.145.

²⁰² TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 140.

²⁰³ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013. p.156.

capazes de modificar de maneira singular as práticas do presente. E é nesse rompimento com a história cronológica é que Foucault encontra a noção de ‘cuidado de si’.

Do ponto de vista do rompimento com as condições que nos impõe a ‘cronologia histórica’, o fascínio que o estudo sobre o ‘cuidado de si’ desperta está em vislumbrar a criação de algo novo a partir do que não está fixo na atualidade, pensar estes processos de subjetivação através das noções de ‘linhas de fuga’, ou ‘devires revolucionários’, que constituam a sociedade através de um processo de diferenciação constante, rompendo com modelos pré-estabelecidos e hegemônicos. Do ponto de vista da emergência de uma ética, as técnicas de si, segundo Foucault, são maneiras que podem “permitir ao indivíduo realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seus corpos, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural”²⁰⁴. Da mesma forma, essa relação do sujeito consigo mesmo pode ser encontrada no que talvez seja o objetivo maior da obra de Tarkovski, o próprio significado da existência: chegar o mais próximo possível a uma ‘perfeição espiritual’ a partir da luta de si consigo mesmo, contra o “mal interior”²⁰⁵. E, desta forma, pensar o cinema como um ‘molde da alma’, que comunique experiências humanas singulares²⁰⁶.

A primeira coisa que se faz necessário destacar é a diferenciação entre as práticas de liberdade dos gregos analisadas por Foucault e a ideia de livre arbítrio. Esta nada tem a ver com os objetivos éticos e políticos do projeto do filósofo francês. As práticas de liberdade, ou as práticas de si, pressupõem uma correlação intrínseca da interação do sujeito com os outros. Pois, segundo Foucault, ‘o indivíduo se constitui como sujeito nas relações consigo mesmo e na relação com os outros’. Além disso, Foucault deixa clara a ressalva que tem com o termo ‘liberdade’, preferindo o uso do termo ‘práticas de liberdade’, de modo que, para o filósofo, a ideia de uma simples libertação de certas práticas opressivas gera, conseqüentemente, uma outra relação de práticas de poder:

É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v.5). p. 325.

²⁰⁵ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 251.

²⁰⁶ Ibid. p. 244.

parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade²⁰⁷

Andrei Tarkovski, por sua vez, diz que rejeita a ideia de que os artistas tenham uma liberdade absoluta no processo de criação, acreditando mais na noção de que a opção do trabalho artístico esteja associada a uma necessidade, a uma espécie de determinação a que os artistas se impõem ao seguir uma ‘vocação artística’²⁰⁸. Podemos perceber que a sua concepção sobre o processo de criação artística está alinhada com a sua ideia de liberdade e, conseqüentemente, à crítica que faz da ideia de livre arbítrio como uma forma de ser livre. Em seu livro *Esculpir o Tempo*, Tarkovski escreveu:

Mas, ai de nós, a tragédia é que não sabemos ser livres – pedimos liberdade para nós mesmos em detrimento dos outros, e não queremos renunciar a nada de nós mesmos em prol do outro: isso seria usurpar nossos direitos e liberdades pessoais. Hoje, todos nós estamos contaminados por um egoísmo extraordinário, e isso não é liberdade: liberdade significa aprender a exigir apenas de si mesmo, não da vida ou dos outros, e saber como doar: significa sacrifício em nome do amor.²⁰⁹

Em seu sentimento de desesperança frente à concepção individualista de livre arbítrio presente na sociedade ocidental, vemos Tarkovski apontar para um exercício de liberdade que seria uma luta espiritual como uma forma do indivíduo buscar dentro de si as condições para ser livre, mas, ao mesmo tempo, condicionada à capacidade “de se sacrificar ao tempo e à sociedade em que vive”. Aqui vemos se entrelaçar a noção de liberdade de Tarkovski com a estética da existência que Foucault encontra nos gregos uma prática de liberdade, segundo Foucault, seria um processo ético, um cuidado de si, no plano do indivíduo de si para consigo mesmo, e um processo político, no plano coletivo, como uma necessidade de cuidar dos outros. Assim, quando vemos a denúncia que Tarkovski faz de um tempo e de uma sociedade ocidental essencialmente materialista e individualista, percebemos a mesma rejeição desse ideal de liberdade irrestrita e voltada para o livre arbítrio. Dito de outra forma, podemos afirmar que Foucault e Tarkovski, cada um à sua maneira, através de seus próprios códigos e nomenclaturas singulares, se debruçam sobre o mesmo problema: como exercer a liberdade?

Como é possível eliminar as opressões sobre nossos corpos e nossas almas e experienciar uma existência mais plena?

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5).

²⁰⁸ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 216.

²⁰⁹ Ibid. p.217.

Foucault nos mostra, então, que a liberdade pode ser vislumbrada através de práticas de conhecimento de si, controle sobre os desejos, prazeres e apetites, e que a pura entrega a estes seria uma espécie de escravidão, uma escravidão de si para consigo mesmo. Da mesma forma, Tarkovski, ao negar a ideia de liberdade do artista, argumentando que o processo em que o artista se envolve é mais contemplado pela ideia de necessidade, diz que ser livre ‘requer um elevado grau de autoconsciência, consciência da responsabilidade para consigo próprio e, portanto, para com os outros’²¹⁰. E isto é explicitado pela construção dos seus personagens, cujas personalidades muitas vezes parecem ser dominadas por uma fraqueza diante do que a sociedade espera, mas são dotadas de uma força interior, uma liberdade interior, que torna inabaláveis as suas ações e sua fé. Carregam, portanto, dentro de si uma verdade imune à coerção exterior. É o que fica explícito no personagem Stalker, que, segundo a descrição do próprio Tarkovski, “parece ser fraco, mas, em essência, é ele quem é invencível devido à sua fé e ao seu desejo de servir aos outros”. Naturalmente, essa ‘servidão’ aos outros não pode ser confundida com uma passividade frente à coerção exterior, pois o desejo de ‘servir aos outros’, destacado pelo cineasta, nasce de uma convicção interior, uma afirmação de uma liberdade interior. Trata-se de uma prática de liberdade, uma força ativa, através da qual a ideia de sacrifício possui um valor afirmativo da vida. Esta noção de ‘fraqueza’ afirmativa é belamente explicitada por um monólogo do personagem de Stalker:

Que se cumpra o idealizado, que acreditem. Que riem das suas paixões. Porque o que consideram paixão, na realidade, não é energia espiritual, mas apenas fricção entre a alma e o mundo externo. O mais importante é que acreditem neles próprios e se tornem indefesos como crianças, porque a fraqueza é grande, enquanto a força é nada. Quando o homem nasce é fraco e flexível, quando morre, é impassível e duro. Quando a árvore cresce, é tenra e flexível, mas quando se torna seca e dura, ela morre. A dureza e a força são atributos da morte. A flexibilidade e a fraqueza são a frescura do ser. Por isso, quem endurece nunca vencerá.²¹¹

É curioso notar que frente ao mundo moderno individualista, materialista, desprovido de espiritualidade, que Tarkovski condena nos temas de seus filmes, seus protagonistas raramente carregam um estigma de herói, sendo comumente caracterizados como figuras desajustadas, marginalizadas na sociedade, marcadas por uma aparente fraqueza. Mas tais fragilidades se revelam como mera superfície, na medida em que vemos surgir em tais personagens princípios éticos inquebrantáveis, que, para além da

²¹⁰ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 216.

²¹¹ STALKER. Direção de Andrei Tarkovski. União Soviética: Mosfilm; Vtoroe Tvorcheskoe Obedinienie, 1979. (180 min), color.

solidez materialista do nosso tempo, denunciada pelo cineasta russo, revelam verdadeiras fortalezas do espírito, capazes de grandes feitos, grandes responsabilidades, uma rigidez ética que é tão ausente no mundo ocidental para Tarkovski. Seus heróis, em sua maioria deslocados do ambiente em que vivem, são capazes de atos grandes demais para fazer valer a sua verdade, que, em sua essência, são sacrifícios pelos outros. Aqui, podemos analisar estes ‘atos de verdade’ dos protagonistas de Tarkovski como práticas de parresía, que envolvem os elementos que relacionam as suas ações com a verdade que carregam, com o risco de suas ações, com a coragem da verdade, do dizer a verdade.

A partir da explicitação da definição original de parresía como o “dizer tudo”, e da concepção tradicional que se tem do termo como prática de “fala franca”, “liberdade de palavra”, Foucault analisa a noção de parresía como uma virtude, um dever, uma técnica, uma maneira de dizer a verdade, que, ao depender de contextos e situações específicas para que a parresía se manifeste, torna-se uma prática que irrompe nesses contextos como uma abertura para possibilidades inesperadas em determinadas interações. Isto acontece porque o uso da parresía pressupõe que o indivíduo tenha uma relação irrestrita com a verdade e no que ele estabelece como verdade. Sendo assim, a fala franca e a plena liberdade de palavra, atravessada pela relação que o sujeito estabelece como verdade, “não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado”²¹². É justamente essa indeterminação que faz com que a parresía tenha efeitos inesperados, sendo assim, uma prática produtora de possibilidades.

Temos aí já duas questões centrais a serem trabalhadas para entendermos a noção de parresía como uma potência libertadora: a prática de liberdade que surge da vinculação do sujeito com a verdade e a constituição do sujeito de si consigo mesmo como processo de subjetivação.

O processo de veridicção que o sujeito apresenta ao fazer uso da parresía não deve, portanto, ser analisado através da distinção entre o que seria um discurso verdadeiro ou não, mas através da análise da forma com que o indivíduo “se constitui e é constituído pelos outros como o sujeito que pronuncia um discurso de verdade”. A relação entre sujeito e verdade se dá aqui pelo reconhecimento do sujeito consigo mesmo e pelos outros .que há ali uma “fala franca”, um discurso verdadeiro, e a relevância da parresía como prática será analisada pelo efeito que essa produção de verdade vai gerar.

O processo de subjetivação que se dá a partir destes jogos de verdade na relação do sujeito consigo mesmo e com os outros será, então, uma prática de liberdade na medida

²¹² FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.60

em que é uma relação não prescrita por códigos e valores transcendentais propostos aos indivíduos. A dimensão ética da análise de Foucault se debruça, portanto, sobre o comportamento dos indivíduos em relação a determinadas prescrições, em como eles obedecem, resistem, transgridem e criam subjetividades diante da existência de valores transcendentais. Veremos então como a prática da parresía opera na instauração de uma liberdade na reação do indivíduo para consigo, mas não deixando de visar a instauração da liberdade dos indivíduos em seu conjunto²¹³.

Assim, podemos observar como a relação entre liberdade e verdade se manifesta no cinema de Tarkovski através de uma ética em que “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, como diz Deleuze, substitui a moral, que “relaciona sempre a existência a valores transcendentais”²¹⁴. Agora, podemos ver como estes problemas se desdobram na cinematografia de Tarkovski.

3.2 **Sacrifício de Alexander**

Em seu último filme, Tarkovski aborda o tema do sacrifício como uma forma ativa de salvação, tanto pessoal quanto da vida em sociedade. *O Sacrifício* é uma parábola em que o personagem de Alexander é um ex-ator tomado pela depressão e desesperança em relação ao que o cerca. As suas relações familiares, o avanço feroz da tecnologia, a iminência de uma guerra nuclear, as ‘pressões da mudança’²¹⁵, pintam um quadro ameaçador e opressivo da existência. Assim, a trama de *O Sacrifício* se desenvolve fundamentalmente sob o prisma do apocalipse; é a partir da iminência do fim dos tempos que as ideias de Tarkovski se desenrolam na obra.

É o perigo apocalíptico que desencadeia a crise dos personagens, mas também é o que aponta a possibilidade de um novo mundo. Takovski se recusa a fornecer uma resposta ou uma explicação única para o filme. As lacunas enigmáticas que deixa são preenchidas pelas sugestões e referências filosóficas, místicas, estéticas, religiosas, etc. O que não deixa dúvidas é que, mesmo que o cineasta propositalmente conceda uma liberdade interpretativa ao espectador, fica clara a tese de que a transformação e a salvação do mundo só é possível com ações éticas de indivíduos capazes de assumir a

²¹³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

²¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza, filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002. p. 29.

²¹⁵ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 268.

responsabilidade pelos outros. Daí emerge o tema do sacrifício, encarnado no personagem de Alexander, mas tendo na criança (o filho de Alexander), o seu fio condutor.

A partir deste contexto, Tarkovski trabalha a questão da cura e da salvação a partir da “regeneração espiritual”²¹⁶ não só do indivíduo em torno de quem gira uma realidade opressiva, mas do mundo inteiro. Para o diretor, o único caminho para diminuir o abismo entre o indivíduo e a sociedade, entre o mundo material e o mundo espiritual, é o exercício de uma ética em que as pessoas adquiram uma “luta pela própria alma” em oposição à conformidade a padrões de existência propostos por outrem. Trata-se de um processo de subjetivação em detrimento de uma sujeição. Mas essa subjetividade, de acordo com Tarkovski, deve estar alinhada a uma disposição para o sacrifício como um “serviço voluntário aos outros, aceito com naturalidade como a única forma viável de existência”²¹⁷. Podemos ver que aparecem aqui algumas práticas fundamentais do estudo de Foucault sobre o cuidado de si. Lembrando que as práticas de si foram sendo deixadas de lado ao longo da história, sobretudo com a moral disciplinadora do Cristianismo²¹⁸, veremos como o sacrifício de Alexander está mais próximo aos processos de subjetivação do sujeito consigo mesmo do que à ideia de entrega a um Deus transcendente.

Diante da vida opressiva, causada pela ausência de afetos, nihilismo existencial e a atmosfera apocalíptica sugerida no filme – com o auxílio do belo trabalho de fotografia de Sven Nikvist –, o personagem de Alexander, em um momento de máximo desespero, faz uma reza para Deus prometendo o seu silêncio eterno, o rompimento total com a sua vida, seu passado, sua família, como uma forma de sacrifício para que seja retomada a harmonia e que tudo volte ao normal. No entanto, tudo permanece em um desalento inalterado. Somente após Alexander levar a cabo a inusitada sugestão do carteiro Otto para que ele durma uma noite com a personagem de Maria, que é retrada no filme de forma enigmática, como uma espécie de feiticeira, é que se estabelece uma ruptura na atmosfera de desolação na trama do filme.

Aqui devemos fazer um paralelo entre a metáfora utilizada por Tarkovski para o sacrifício de Alexander e o estudo que Foucault faz da aproximação da parresía com a fé e a religiosidade, e o posterior desenvolvimento de um ‘polo antiparresiástico’.

²¹⁶ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 264.

²¹⁷ Ibid. p. 280.

²¹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

Como vimos no capítulo anterior, em uma das suas últimas aulas do curso *A Coragem da Verdade*, Foucault identifica um “polo positivo” do modo de existência dos cínicos na Antiguidade em sua relação com Deus. Observando a vida dos cínicos como um absoluto despojamento de todas as convenções, uma vida errante e marginal que escandaliza os outros com a sua verdade, Foucault vai encontrar neste tipo de parresía um encontro com o Cristianismo na medida em que o processo de verificação dos cínicos levava ao momento de origem da criação, a um face-a-face com Deus. Esse desnudamento e exposição máxima como características do estilo de vida dos cínicos produzia, portanto, uma relação de confiança com Deus, estabelecendo a enunciação da verdade como uma prática de si, o que vai dando lugar a um “polo antiparresiástico” na medida em que a moral cristã substitui essa confiança de si pela lógica do “confessionário”, em que o indivíduo já não teria mais o poder de ditar a sua própria vida.

Voltando à obra de Tarkovski, podemos observar que seu pensamento e, em particular, a temática do filme *O Sacrifício* estão muito mais alinhados ao pólo positivo da aproximação entre a parresía e a relação com Deus. Se há em Tarkovski uma religiosidade latente, ela de forma alguma pode ser confundida com a ideia de um Deus criador e onipotente. O seu apelo é o reencontro do indivíduo com a espiritualidade, seja ela através da arte ou da fé. De qualquer forma, este apelo não deixa de ser, à maneira dos parresiastas, uma forma de subjetivação do sujeito para consigo mesmo, e através destas práticas de subjetivação uma produção de uma diferença em si, interpelando os outros a uma reavaliação de suas formas de existência.

Se a ideia de sacrifício inicialmente parece a uma ideia de obediência de Deus, uma negação de si, vemos no caso de Alexander que há, na verdade, um senso de responsabilidade sobre os outros e uma capacidade de realização, por si próprio, de um ato - ainda que de sacrifício - que leve à salvação das pessoas que o cercam, em face de um perigo máximo. Vemos, então, que a ação do protagonista de *O Sacrifício* está mais próxima do uso da parresía como confiança que, segundo Foucault, “se opõe ao sentimento necessário de um distanciamento em relação ao mundo e às coisas do mundo”. Ou seja, sua ação não busca o transcendente, mas sim a afirmação de mundo e a superação de seu próprio niilismo. Esta ideia fica mais clara quando associamos o ato de sacrifício do personagem Domenico, de *Nostalgia*.

3.3 A parresía cínica em *Nostalgia*

Filmado na Itália, *Nostalgia* é sobre um escritor russo, Gorchakov, que viaja para o Ocidente para escrever sobre a vida do compositor russo Beryozovsky, personagem histórico que faz a sua glória como músico na Itália, mas decide retornar à Rússia por ser tomado por uma profunda nostalgia de seu país natal, onde acaba se suicidando um tempo depois. Ambientado por uma atmosfera melancólica, o filme parte deste enredo para explorar o tema da angústia de um personagem que vive um conflito irreconciliável entre as lembranças do passado e as novas impressões que vive em uma terra estrangeira. É clara a intenção de Tarkovski de usar a tragédia do compositor russo como uma espécie de espelho do estado mental do protagonista do filme. É importante notar que Tarkovski dá pouca importância para o desenvolvimento dos fatos na estrutura narrativa do filme, jogando toda a sua atenção para o universo interior do protagonista, fazendo uma “incurião pela psicologia que dera forma à atitude do herói diante da vida, pelas tradições literárias e culturais que formam a base do seu mundo espiritual”²¹⁹.

Assim, a partir do estado de melancolia de Gorchakov, provocado pelo afastamento de suas raízes culturais, o filme expande o drama do protagonista para uma ânsia mais abrangente, que diz respeito à totalidade do estado de coisas que regem o seu mundo. Neste contexto, vemos aparecer temas recorrentes na obra de Tarkovski: a desarmonia entre o indivíduo e a sociedade; a superficialidade das relações; a incomunicabilidade afetiva; os anti-heróis e sua marginalidade; sua relação umbilical com a cultura e as tradições de sua pátria, etc. Mas, para o propósito deste artigo, é o tema dos ‘personagens marginais’ e sua incapacidade de adaptação à normatividade da vida social que gostaria de destacar. E é aí que entra em cena o personagem de Domenico em *Nostalgia*, que desenvolve uma sintonia particular com o protagonista do filme, justamente pela posição deslocada que ocupa no ambiente em que cruza com Gorchakov. Aqui veremos como este personagem carrega em si uma verdade interior, e encontra nessa verdade maneiras de resistir e denunciar a degradação do mundo em que vive.

A relação de empatia que o protagonista desenvolve pelo enigmático Domenico não se dá a partir de uma mera paixão, tendo em vista a hostilidade que este sofre na sociedade. Tampouco há uma necessária cumplicidade entre os dois por conta das crises que carregam na memória. O que estabelece o vínculo entre os personagens, segundo Tarkovski, é a ideia em comum de que, diante da percepção de uma sociedade em ruínas,

²¹⁹ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 245.

“as pessoas devem ser resgatadas, não separada e individualmente, mas em conjunto, da insanidade impiedosa da civilização moderna”²²⁰.

É interessante como Tarkovski articula o desenvolvimento da subjetividade dos seus principais personagens com uma ética que necessariamente transborda para uma coletividade, estabelecendo uma relação de atravessamento do cuidado de si e o cuidado dos outros. Instaure-se um processo de subjetivação que não recai num sujeito ‘redescoberto’, mas que cria uma diferenciação em si. É a conquista de um ‘outro’ em si, a partir do emerge um novo modo de existência.

E é através da parresía e dos processos de veridicção do sujeito que fica mais clara a conciliação entre o cuidado de si e ou cuidado dos outros, pois Foucault vai observar que a manifestação da verdade nos gregos como prática vida, sobretudo na gestão cínica, pressupõe uma estilização da maneira de viver. Ou seja, o processo através do qual o sujeito põe a sua verdade à prova nos seus hábitos, em suas ações, realiza um chamamento a uma ruptura comunitária, tornando inseparável o processo de diferenciação de si e dos outros. Assim, com o risco e o escândalo da coragem da verdade veremos como Domenico transfigura a sua veridicção em uma militância filosófica à maneira dos cínicos.

Foucault deixa claro que a ideia de um cuidado de si vinculado a uma preocupação estética de existência não é uma invenção da ética socrática ou do pensamento grego, sendo uma tradição muito arcaica, bem anterior ao período entre os séculos V e VII²²¹. O que Foucault enxerga de original no início da filosofia ocidental é o problema da coragem da verdade estar atrelado ao cuidado estético da existência, estabelecendo uma relação entre a existência bela e a verdadeira vida²²². Assim, o filósofo francês irá verificar que o tema de estilística da existência vinculada ao dizer a verdade é fortemente presente na prática do cinismo grego como uma das formas discursivas da parresía.

Ao trazer à luz um estudo por muito tempo marginalizado na filosofia, Foucault faz um resgate dos poucos textos que preservam o uso da parresía cínica pelos gregos, entendendo-o como uma continuação do dizer-a-verdade socrático, mas mais singular nos seus critérios, condições e, com efeito, revela um ataque mais intenso e extenso aos

²²⁰ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 256.

²²¹ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.142.

²²² Ibid.

costumes estabelecidos na sua maneira de dizer a verdade²²³. O que se observa nos textos cínicos é que há uma radicalização do questionamento dos modos de existência.

Fazendo uso da citação de Epicteto, em que é empregada a metáfora da função militar de “espia”, de “batedor”, em que pessoas são enviadas à frente do exército para identificar o que o inimigo está fazendo, Foucault descreve o cínico como aquele que vai para além do “front da humanidade”²²⁴, exposto ao risco máximo, e retorna para exercer a parresía e anunciar a verdade aos homens. Isso pode ser ilustrado em *Nostalgia* pela maneira com que Tarkovski desestabiliza a inércia da desolação que seus personagens carregam. O cineasta destaca que se, por um lado, Gorchakov sofre de uma culpa pela acomodação diante do mundo que condena e “apenas reflete sobre o quanto ele se preocupa com as imperfeições do mundo”, Domenico é quem assume a responsabilidade pelo destino da humanidade e leva isso às últimas consequências, fazendo um discurso em praça pública em cima de uma estátua e põe fogo em si mesmo “na esperança louca de que esse último e monstruoso ato de publicidade convencerá as pessoas de que ele está preocupado é com elas, na esperança de fazer com que elas escutem seu último grito de advertência”²²⁵. Domenico é personagem tido como louco, incapaz de se inserir na sociedade, que emerge diante dessa mesma sociedade que o rejeita para dizer-lhes, num ato de risco máximo, a verdade que precisa ser dita e ouvida. A condição para este ato de expressão valer é o risco, a necessidade, e a absoluta crença de que a convocação que faz à comunidade para que esta resista seja a única saída para o “estado catastrófico” do mundo²²⁶. O discurso final de Domenico se insere na fronteira entre o “marginal” e a multidão de pessoas “normais”, que observa de forma atônita e estática a fala de Domenico, tido por aqueles como mais um “louco”, que ousa se levantar diante da sociedade e se fazer ouvir com o seu ato final. Com esta ação derradeira, Domenico encarna os princípios fundamentais da parresía cínica, sendo o “homem errante”, o “homem que não tem nenhuma inserção, não tem casa nem família, nem lar nem pátria”²²⁷, que assume a total responsabilidade pelo mundo e pelas pessoas ao exercer a

²²³ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.146.

²²⁵ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 248.

²²⁶ Ibid. p. 246.

²²⁷ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.148

sua coragem de dizer a verdade em uma tentativa de “bloquear, com os seus próprios esforços, com exemplo do seu próprio sacrifício, o caminho pelo qual a humanidade se precipita irracionalmente rumo à própria destruição”²²⁸. Segue um trecho do discurso final de Domenico que ilustra essas noções:

Devemos ouvir as vozes que parecem inúteis [...] Precisamos encher os olhos e as orelhas daquelas coisas que existem no início de um grande sonho. Todos deve gritar que construiremos uma pirâmide. Não importa se não a construiremos! [...]E vocês são, o que significa sua saúde? Todos os olhos do mundo veem o precipício em que estamos caindo. A liberdade é inútil se não tem coragem de olhar com os olhos da cara, e de comer conosco, e de beber conosco, e de dormir conosco. Os assim chamados são foram os que conduziram o mundo para a catástrofe. [...]A sociedade deve se unir novamente e não continuar fragmentada. Vamos observar a natureza, pois a vida é simples, devemos voltar ao começo, ao ponto onde pegaram o caminho errado. Devemos voltar às bases principais da vida, sem sujar a água. Que raio de mundo é esse, se um louco lhes diz que devo envergonhar-me!²²⁹

É importante destacar que a “verdade” expressada tanto pelo personagem de Domenico, quanto na exposição da parresía em Foucault, não possui um valor de dogmatismo vertical, de uma verdade única a ser imposta à humanidade. Afirmar isso seria reforçar a ideia de um sujeito cujos anseios egoístas são colocados em primeiro plano como molde da sociedade, o que não poderia ser mais oposto aos objetivos da filmografia de Tarkovski e da filosofia de Foucault. A diferença aqui é que na coragem da verdade parresiástica o ato de fala se realiza no próprio ato, estabelecendo uma simultaneidade entre movimento e fala, tornando a linguagem inseparável da ação. É a verdade não como mera oposição ao erro, ou uma adequação a um objeto exterior, mas como uma prática discursiva cuja potência se encontra no “teor da verdade”, no sentido intrínseco ao que está sendo dito²³⁰. Isto é marcado, sobretudo no personagem de Domenico, pela harmonia entre o dizer-a-verdade e o modo de vida de quem a fala – outro traço característico da parresía dos cínicos.

Com isso, podemos caracterizar Domenico, entre outros personagens de Tarkovski, com o que Foucault chama de “mártir da verdade”, que dá o testemunho da verdade na manifestação de sua própria existência, tornando o próprio corpo da verdade visível com sua “presença imediata, brilhante e selvagem da verdade”.

²²⁸ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.250.

²²⁹ NOSTALGIA. Direção de Andrei Tarkovski. Itália: Mosfilm; Vtoroe Tvorcheskoe Obedinenie, 1983. (125 min), color.

²³⁰ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 58

3.4 A luz imanente em Tarkovski

O filósofo russo Igor Evlampiev identifica que tanto nos filmes de Tarkovski há um trabalho de luz que expõe de maneira significativa as suas principais teses filosóficas. Em um artigo intitulado “A luz como metáfora de Deus em Tarkovski”²³¹, Evlampiev analisa que há uma tendência na obra do cineasta russo de criar imagens com uma iluminação difusa e opaca, cuja intenção é “dissolver a separação do homem e o mundo ao seu redor”. Ao mesmo tempo, ele observa que o diretor faz pouco uso de cenas em ambientes ensolarados, que, quando surgem, trazem consigo uma ideia de sonho, esperança ou idealização da infância. De acordo com o autor, a preferência de Tarkovski por uma iluminação difusa representa, portanto, a ausência de um poder divino que subjuga a existência.

Para fortalecer essa relação, o filósofo destaca a ligação que o cineasta russo tinha com o Hesicismo, doutrina surgida no século XV, no Bizâncio, que exerceu grande influência sobre diversos artistas russos. De acordo com esta doutrina, a presença de Deus no mundo acontece de uma maneira oculta, através de suas energias, que podem ser potencializadas e, conseqüentemente, transformar o ser humano através de uma concentração espiritual²³². Isto é demonstrado com força nos primeiros filmes de Tarkovski, *A infância de Ivan* e *Andrei Rublev*, em que as igrejas aparecem um significado simbólico muito marcante. De acordo com Evlampiev, elas designam na obra de Tarkovski zonas da realidade em que as dimensões supramundanas se abrem e o indivíduo ter acesso a certos elementos transcendentais para compreender algo muito importante no para a vida terrena. Tarkovski sugere que a realização da busca pelo ideal pressupõe um acesso a essas áreas onde “todas as dimensões da realidade convergem e a mais alta verdade sobre o mundo e o homem é revelada”²³³.

No entanto, é interessante observar como esta concepção vai se modificando. Evlampiev vai observar que o cineasta russo adota uma espécie de ruptura nos seus filmes

²³¹ BARROS, Erivone; JALLAGEAS, Neide (Orgs.). *Panorama Tarkovski*. São Paulo: Kinoruss Edições e Cultura, 2016. p. 480.

²³² Ibid. p. 338

²³³ EVLAMPIEV, Igor. *Khudozhestvennaya filosofiya Andreyta Tarkovskogo* [Filosofia artística de Andrei Tarkovski]. Ufa: ARC, 2012. p.64.

subsequentes, sobretudo nos dois últimos, *Nostalgia* e *O Sacrifício*, e adota uma concepção muito particular do Hesicismo, rompendo com alguns pressupostos da doutrina ortodoxa. Nos primeiros dois filmes, ele estabelece uma perspectiva harmoniosa, de um ideal de unidade do mundo sustentada por uma ideia de transcendência, com a qual o homem pode aspirar absorver dessa harmonia para si e para o mundo imanente. Posteriormente, no entanto, ele abandona essa perspectiva transcendente e a ideia de harmonia passa ser centrada no homem. Tarkovski não acredita que forças divinas e criativas, caso existam, se manifestem através de um Deus todo-poderoso “fora deste mundo”:

O cineasta concebe que, de fato, as forças divinas, se presentes no mundo, não são predominantes, figurativamente falando[...]Tarkovski retrata um mundo no qual não há um explícito poder divino ao qual toda a existência é subjugada. Forças criativas e transformadoras estão embutidas na própria existência, mas elas não são percebidas e ainda não agem como deveriam. Para que essas forças começassem a agir, seria necessário que a pessoa, antes de tudo, as descobrisse dentro de si mesma²³⁴

Igor Evlampiev desenvolve a ideia de que os protagonistas dos filmes de Tarkovski se colocam sempre diante de um dilema fundamental, baseado em uma escolha entre dois caminhos na vida. Um desses caminhos seria uma existência que “não pressupõe a possibilidade de uma pessoa exercer influência significativa no mundo”, enquanto a outra assume uma posição central no mundo, disposta a se sacrificar para transformar o mundo:

Porém, para isso, a pessoa deve mudar sua vida radicalmente, renunciando às aspirações e objetivos mundanos. Ela deve tornar-se, como diz *Stalker*, “fraco e flexível”, para ser capaz de capturar aquela luz divina e “difusa” que se apresenta oculta no mundo²³⁵

Assim como *Stalker* instou as pessoas a se tornarem “fracas” e “flexíveis” para poder captar as potências ocultas da existência e seguir seus impulsos criativos, o personagem de Domenico, em *Nostalgia*, condena a civilização pela incapacidade de ouvir as “vozes”. De acordo com Evlampiev, *Stalker* e Domenico agem como “portadores de partículas de verdade”, como profetas ou “tolos sagrados”, através dos quais a humanidade deve encontrar o caminho certo. Estes personagens seriam a incorporação de

²³⁴ BARROS, Erivone; JALLAGEAS, Neide (Orgs.). *Panorama Tarkovski*. São Paulo: Kinoruss Edições e Cultura, 2016. p. 338

²³⁵ BARROS, Erivone; JALLAGEAS, Neide (Orgs.). *Panorama Tarkovski*. São Paulo: Kinoruss Edições e Cultura, 2016. p. 239.

uma tarefa de vida, cuja vocação é “transmitir sua verdade a todas as pessoas”, e se isso falhar, algumas “sementes da verdade” poderiam ser preservadas por algumas pessoas, para “não deixá-las morrer sem sentido”²³⁶.

Quando Foucault se lança sobre o estudo das práticas de liberdade na Antiguidade, percebemos um semelhante investimento ao de Tarkovski para se pensar a instauração de um novo mundo através de práticas de reavaliação e vigilância da nossa existência, mas sem apontar para uma transcendência. Trata-se de uma ética da imanência. Frédéric Gros afirma que “o que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais”²³⁷.

Mas essa ética deve ser pensada de uma maneira oposta a uma ideia narcísica. O cuidado de si é uma prática necessariamente atravessada pela presença do outro. Podemos fazer, então, uma articulação entre o que Tarkovski entende por uma ética do sacrifício com o que Foucault propõe como uma ética da alteridade através do cuidado de si. Ou como destaca Gros, “a ‘verdadeira vida’, a vida que se submete à prova da verdade, não pode deixar de aparecer, aos olhos de todos, como uma vida outra: em ruptura e transgressiva”²³⁸. A possibilidade de uma “vida outra”, isenta da promessa de um mundo fora deste, pressupõe, portanto, uma expressão de verdade que vibre, “através da própria vida e da palavra, o brilho de uma alteridade”.

3.5 Instauração das existências frágeis

Em seu livro *Existências Mínimas*, o filósofo David Lapoujade realiza um trabalho sobre a estética no sentido de buscar uma instauração da arte não como algo secundário ou acessório na realidade das coisas, mas como uma potencialidade existencial que se materializa através das obras artísticas. Inspirado no trabalho do filósofo Étienne Souriau, ele afirma que “antes de falar de filosofia da arte, é preciso falar de uma arte da filosofia”, supondo “uma arte por meio da qual cada filosofia se coloque

²³⁶ EVLAMPPIEV, Igor. *Khudozhestvennaya filosofiya Andreyta Tarkovskogo* [Filosofia artística de Andrei Tarkovski]. Ufa: ARC, 2012. p.411.

²³⁷ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 479

²³⁸ Ibid. p.316

ou se instaure ela própria, antes de se exercer em determinado campo”²³⁹. A partir dessa premissa, ele estabelece que há modos de existência que precisam de “intensificadores” para tornar a sua realidade mais intensa, “mais real”: “Um ser não pode conquistar o direito de existir sem a ajuda do outro, que ele faz existir”. É o caso da arte, que alcançaria “legitimidade” na existência através de gestos instauradores. Aqui podemos perceber um parentesco em relação ao que Deleuze chama de *intercessores*, quando afirma que a filosofia, a arte e a ciência funcionam como intercessores um do outro, criando uma expressão do pensamento a partir de funções diferentes, mas entrando em “relações de ressonância mútua e em relações de troca”²⁴⁰. A partir disso, Lapoujade faz uma distinção de alguns tipos particulares de modos de existência, a partir da qual as diferentes existências realizam “gradações intensivas no interior da própria existência”. São quatro os tipos de seres abordados por Lapoujade: os fenômenos, as coisas, os imaginários e os virtuais. Vamos nos ater mais aos dois últimos, considerados pelo filósofo como os mais “frágeis e inconsistentes”.

Os *imaginários* são os seres de ficção, que “não obedecem nem à lógica de aparição dos fenômenos nem à lei de identidade das coisas”²⁴¹ e “pertencem ao discurso, às referências, às crenças de dado mundo cultural”. Ou seja, seriam modos de existência que se constituem a partir da “solicitude” de outros seres, como nós, que garantimos a existência dos seres ficcionais como o Don Quixote ou Swaan a partir do afeto: “Se Souriau os define como seres solitudinários e não como imaginários, é porque sua existência está ligada aos afetos que participam da sua instauração”²⁴². Assim, de acordo com Souriau, os seres imaginários, na medida em que se alimentam de nossos afetos, não se caracterizam por um modo de existência substancial, de consistência, mas funcionam em um modo “sustentativo”, condicionado por afetos e crenças.

Ao mundo dos fenômenos e ao cosmos das coisas, é preciso então acrescentar o reino das ficções, que compreende todos os seres imaginários, isto é, o conjunto de seres possíveis que, para Souriau, é apenas sempre uma variedade do

²³⁹ LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2017. p.13.

²⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013 p.160.

²⁴¹ LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2017. p.34.

²⁴² Ibid. p.35.

imaginário. Seres imaginados, sonhados, fantasiados, toda uma quantidade de seres ora evanescentes, ora quase tão sólidos quanto as coisas²⁴³

Vemos que os *seres imaginários* trabalhados por Lapoujade se confundem com a própria matéria da arte, na medida em que são constituídos por nossos afetos e, mutuamente, os constituem. Para além de qualquer mera subjetividade, Lapoujade reforça que são seres que existem porque “nos fazem agir, falar, pensar em função da maneira de ser que nossa crença lhes dá”²⁴⁴.

Em seguida, Lapoujade trabalha com os seres ainda mais “frágeis”, cuja existência é ainda mais tênue: os seres virtuais. *A nuvem dos virtuais*, como ele diz, diferentemente do reino das ficções, é composta por seres que não estão atrelados aos nossos afetos ou crenças, mas são seres que se manifestam suscitando novas possibilidades. São como bifurcações que se abrem diante do habitual, rotineiro, oferecendo potencialidades alternativas à vida circunscrita por seu curso de previsibilidades. O autor afirma que os virtuais são “começos, esboços, monumentos que não existem e que talvez nunca existam”, mas destaca que eles não constituem “um universo à parte, separado do mundo real”²⁴⁵. São como uma espécie de matéria-prima da arte, no sentido de suscitar o momento criador a partir de brechas que se formam no curso ordinário da vida.

Trechos de conversas tornam-se o germe de uma narrativa, os traços de um rosto transformam-se em um eventual retrato, algumas notas formam o começo de uma melodia, um roteiro torna-se filme, uma intuição torna-se sistema. Não há uma só realidade que não esteja acompanhada de uma nuvem de potencialidades, que a segue como se fosse sua sombra²⁴⁶.

Lapoujade afirma, então, que os virtuais instauram um mundo dinâmico através da introdução do desejo de criação e da vontade de arte no mundo. Em sua condição marginal na realidade mundana, os virtuais alimentam as artes, a filosofia e as ciências com sua nuvem incessante de “átomos de verdade”. Neste processo, os modos de existência sofrem aumentos e diminuições de intensidade que vai lhes conferindo maior ou menor grau de realidade, passando de um modo para outro.

²⁴³ Ibid. p.36.

²⁴⁴ Ibid. p.35.

²⁴⁵ Ibid. p.39.

²⁴⁶ Ibid. p.39.

Convém lembrar do conto *O jardim das veredas que se bifurcam*²⁴⁷, de Jorge Luís Borges, no qual o escritor argentino, com sua magnífica inventividade, deixa florescer todos os mundos possíveis que o movimento criador pode dar conta, sugerindo um paralelismo multidimensional em que todas as potencialidades, escolhas, bifurcações, têm sua realidade conferida. Todas as tramas se fundem em uma atualidade urgente a partir da visão inventiva e atenta do escritor para a perpétua bifurcação dos *virtuais*.

Então quando David Lapoujade fala de *existências mínimas*, pressupondo modos de existências inacabados, frágeis, que estão à parte no mundo e que se manifestam pela mera sugestão, feito uma miragem que se apaga ao nos aproximarmos, o que está sendo colocado é que estes modos só podem conquistar uma existência mais real através da criação. O que a liquidez do fluxo contínuo de virtuais que permeiam nosso mundo oferece, por um lado, é a força do problema. Cabe às expressões do pensamento – a arte, a filosofia e a ciência - dar corpo a estes problemas e instaurar novas realidades através da criação.

Podemos perceber que as existências imaginárias e virtuais que pulsam, que vibram uma vitalidade imanente, nos oferecem ferramentas para pensar a arte como potência real de movimento transformador da realidade. O que se instaura aqui não é um pensamento da estética como estímulo para um corpo romper pontualmente os seus hábitos, tão marcados pelo ritmo mecânico das coisas e dos fenômenos, para estabelecer uma reflexão contemplativa, um alento de beleza. O que se coloca é a emergência de um outro tipo de corpo, que seja dotado da capacidade de se abrir para a convocação das ficções e das nuvens virtuais.

São provavelmente as existências mais frágeis, próximas do nada, que exigem com força tornarem-se mais reais. É preciso ser capaz de percebê-las, de apreender seu valor e sua importância. Portanto, antes de colocar a questão do ato criador que permite instaurá-las, é preciso se perguntar o que é que permite percebê-las²⁴⁸.

Dado que a assimilação e a instauração dos virtuais é condicionada por um corpo apto e aberto a perceber estas existências frágeis, Lapoujade vai afirmar que este corpo é capaz de se formar a partir de um processo de redução da consciência do homem. Ou seja, o indivíduo só conseguirá apreender as frágeis existências dos virtuais a partir de certa

²⁴⁷ BORGES, J.L. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

²⁴⁸ LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2017. p.41.

inocência que não tenha como parâmetro quaisquer essências produzidas pela consciência. Se o referencial de certa essência é eliminado, nos abrimos para uma experiência pura, abertos a todas as possibilidades. Esta redução, ou *desertificação*, como diz Lapoujade, citando Deleuze, não visa um vazio, um niilismo, mas abre um campo que demanda um ato criador: “Reduzir, para Deleuze, é desertificar, isto é, devolver a matéria e o pensamento para um mundo anterior ou posterior ao homem, para explorar suas potências”²⁴⁹.

Neste processo, a criação funciona como uma mediação ou uma intercessão para conceder aos virtuais uma autonomia. Aqui podemos perceber que a instabilidade e o inacabamento atribuído aos virtuais pressupõe uma dependência de um criador que lhe conceda uma realidade autônoma. O que Lapoujade nos oferece aqui é um mundo desprovido de essências, livre de modelos construídos pelo homem, um mundo constituído de fluxos, forças e potências. Cabe ao ato criador conferir-lhes realidade. Esta composição entre o virtual e a criação, da potencialidade assimilada e “acabada” pelo processo criador, é o que podemos entender como um procedimento artístico. Lapoujade ilustra essa relação com uma espécie de relação simbiótica, na qual “o virtual precisa de um hospedeiro para existir”: “Inversamente, é sempre apenas o hospedeiro das suas virtualidades”²⁵⁰.

Como diz Henry Miller, “a arte não é um espetáculo para solista; é uma sinfonia no escuro com milhões de participantes e milhões de ouvintes”. A concepção de arte do escritor norte-americano nos oferece uma boa ilustração da potencialidade que reside nas existências instáveis e frágeis elaboradas por David Lapoujade. Ou seja, o grau de realidade e autonomia que os seres virtuais podem adquirir deve ser medido pela sua força, pela intensidade através da qual o artista é capaz de capturar a experiência pura, desprovida de modelos. Tampouco o reconhecimento dos indivíduos serve de parâmetro para dar legitimidade à simbiose entre movimento criador e os virtuais. Se a obra acabada segue oculta, implícita e silenciada, ela carrega em si um devir-minoritário.

A apreciação de uma bela ideia nada é comparada à alegria de dar-lhe uma expressão – uma expressão permanente. Na verdade, é quase impossível eximir-se de dar expressão a uma grande ideia. Somos apenas os instrumentos de uma força maior. Somos criadores sob permissão, por graça, poderia até dizer. Ninguém cria sozinho, de si e por si mesmo. Um artista é um instrumento que

²⁴⁹ Ibid. p.55.

²⁵⁰ Ibid. p.74.

registra algo já existente, algo que pertence ao mundo inteiro e que, se ele é um artista, se sentirá obrigado a devolver ao mundo.²⁵¹

Vemos que este processo desencadeia uma espécie de aleturgia, uma aparição de uma possibilidade de verdade, moldada por novos fundamentos. Trata-se não mais de uma verdade a ser revelada, uma essência a ser descoberta pela inteligência, mas o que se coloca aqui é a força do problema que permite um processo de veridicção. Verdade como criação. Recolocando a questão da verdade como uma forma de processo, de busca criativa, podemos retomar o que foi dito anteriormente sobre a parresía do cinismo grego a partir da sua composição com a arte.

O que Lapoujade observa em seu trabalho é que os virtuais possuem uma capacidade de causar uma perturbação na ordem real das coisas, produzindo uma indeterminação: “Uma nova perspectiva irrompe e confunde a ordem de determinado plano de existência, desloca o centro de gravidade das existências”²⁵². Mas como dissemos anteriormente, estas existências só se instauram a partir de um ato criador que lhe conceda realidade. Desta forma, podemos inferir que o procedimento artístico de trazer à luz modos de existência ocultos, invisíveis diante do mundo dos fenômenos e marginais ao que se entende como o mundo das essências, também é um procedimento de produção de verdade.

Vemos, então, que a produção de verdade que atravessa o ato criador ao dar vida a essas formas de existência desenvolvidas por Lapoujade pressupõe uma espécie de aptidão e abertura que o indivíduo deve ter para se conectar com essas forças. Trata-se de um tipo de inocência para possibilitar uma abertura “para a maior heterogeneidade possível”, para ser capaz “de todas as metamorfoses possíveis, de viajar por várias perspectivas e circular através delas”²⁵³. David Lapoujade vai entender essa abertura como um processo de redução, através do qual as essências são reduzidas e é preservado um certo olhar ingênuo para “ver de outra maneira”. O autor identifica esse movimento em diversos personagens literários, que abrem novas perspectivas através dessa redução.

São eles que encarnam o processo de redução, pois fazem ver de outra maneira. Não apenas nos mostram as baixezas, as maldades, a sordidez dos que o cercam, mas nos fazem ver que os outros não os veem, que há muito tempo deixaram de

²⁵¹ MILLER, Henry. *Sexus*. 7ª ed. Gráfica Record Editora: Rio de Janeiro, 1969. p.125.

²⁵² LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2017. p.71.

²⁵³ Ibid. p.52.

vê-los. Esses personagens agem como espelhos ou “intensificadores” da experiência²⁵⁴.

Podemos observar que isto nos remete à noção de espiritualidade que abordamos anteriormente, quando Foucault destaca que a possibilidade de verdade na Antiguidade está intrinsecamente ligada à espiritualidade como um trabalho ético que o sujeito opera de si consigo mesmo. Principalmente no estudo do cinismo, que identificamos a utilização da noção de redução para verificar que o uso da parresía entre os cínicos passa por uma atividade redutora de todas as crenças, convenções e opiniões supérfluas, para possibilitar a emergência de uma verdade.

Ou seja, uma prática de si, uma estética da existência que visa a permanente ruptura com o estado normativo das coisas, através da alteridade e da transformação de si visando a abertura para as potencialidades do mundo, representa uma espiritualidade desprovida de uma concepção metafísica da alma. Trata-se de uma espiritualidade imanente de uma prática de vida que se põe sempre à prova, para emergir na espessura da própria vida uma forma de verdade.

A questão do processo de redução presente em certas ilustrações literárias trabalhadas por Lapoujade nos coloca de volta a problemas centrais do pensamento de Andrei Tarkovski, considerando o seu fascínio por personagens dotados de uma força interior, mas que são profundamente constrangidos pelo mundo que o cerca. Essa força é entendida como uma forma de liberdade. Importante notar que a concepção de liberdade de Tarkovski pressupõe uma fricção da alma do indivíduo com as forças externas que o constrangem. Não há rigorosamente nenhum vínculo entre o que ele entende como liberdade com uma espécie de livre-arbítrio. Para Tarkovski, a liberdade está na força de espírito, na convicção ética e na pré-disposição do indivíduo ao sacrifício. E o tipo de personagem que carrega estes atributos na obra de Tarkovski é sempre aquele que manifesta uma aparente ingenuidade e um profundo desajuste em relação ao mundo que o cerca. Esta ingenuidade, no entanto, é aquilo que justamente lhe permite ver as coisas de outra maneira e recriar o mundo a partir da manifestação da verdade que carrega. Tarkovski incorpora esse princípio à sua própria atividade de cineasta.

²⁵⁴ Ibid. p.53.

A tarefa do diretor é recriar a vida: seu movimento, suas contradições, sua dinâmica e seus conflitos. É seu dever revelar qualquer partícula de verdade que ele descobriu – mesmo que nem todos achem esta verdade aceitável²⁵⁵

Se o presente trabalho demonstrou em capítulos anteriores que a verdade no sentido da parresía cínica está mais ligada ao valor da verdade, e não como mera oposição ao erro, Tarkovski indica uma concepção similar ao descrever o que ele entende com a produção dessa verdade através da arte:

É claro que um artista pode enganar-se; mas até mesmo seus erros, desde que sinceros, são providos de interesse, pois representam a realidade da sua vida interior, as peregrinações e batalhas em que o mundo exterior o arremessou (e, por acaso, alguém possui a verdade em sua totalidade?)²⁵⁶

O processo de fazer emergir uma verdade, tanto em Tarkovski quanto na parresía cínica, é, portanto, colocado ao nível do problema. O objeto da arte ou o do discurso parresiástico do cinismo será a força do problema. Em seu livro sobre Deleuze, Zourabichvili afirma que, ao invocar uma nova imagem do pensamento, “os jogos do verdadeiro e do falso já não bastam para definir a provação vivida pelo pensamento”²⁵⁷: “Não se trata de invocar um valor mais elevado que a verdade; trata-se de avaliar as verdades ou as subjacentes concepções do verdadeiro”²⁵⁸.

O cinismo analisado por Foucault será, então, a forma de filosofia que estará sempre colocando a questão: “qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade?”²⁵⁹. Retomando o aspecto central do cinismo que vincula a filosofia com uma vida filosófica, ou seja, que incorpora o discurso filosófico ao seio da própria modalidade de existência, vemos o mesmo princípio ético na concepção artística de Andrei Tarkovski. De acordo com o cineasta russo, “o artista não tem nenhum direito a uma ideia com a qual não esteja socialmente comprometido, ou cuja realização possa

²⁵⁵ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.226.

²⁵⁶ Ibid.p.226

²⁵⁷ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016. p.54.

²⁵⁸ Ibid. p.55.

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.206.

implicar uma dicotomia entre sua atividade profissional e os outros aspectos da sua vida”²⁶⁰.

Usamos anteriormente exemplos da filmografia de Tarkovski, em *Nostalgia* e *O Sacrifício*, para ilustrar dramatizações explícitas de certos discursos de parresía e práticas do cinismo na obra do cineasta. Mas os problemas que dizem respeito a uma espiritualidade imanente a partir de um processo de veridicção perpassam diversos momentos do pensamento e da produção artística do diretor russo.

Devemos lembrar da jornada que se desenrola no filme *Stalker*. Em uma parábola sobre a travessia de três personagens pela “zona”, um lugar misterioso que supostamente realizaria os desejos mais profundos de quem chega até ela, um escritor e um cientista são levados pela figura do stalker, que é uma espécie de guia pela *zona*. Logo no começo do filme, em um diálogo entre o cientista e o escritor, em que eles conversam sobre suas motivações para empreender a jornada à *zona*, é explicitado que seus caminhos são uma forma de “busca da verdade”, mas suas motivações são movidas por uma profunda crise espiritual. Por um lado, o personagem que estaria representando a ciência, ao se ver diante do indeterminado, do inexplicável mecanismo daquela *zona*, não consegue enquadrar a indeterminação daquele fenômeno em uma razão científica. Seu afã por uma verdade normativa, que explique e estabilize as coisas através da inteligência, e a incapacidade de explicar aquele fenômeno, o leva ao desespero e ao desejo de destruir a *zona*. Já o escritor se diz em busca de inspiração para escrever, mas logo fica claro que, tomado por um profundo niilismo, sua busca está centrada em questões não espirituais ou artísticas, mas em reconhecimento e fama.

Em seu livro *Esculpir o tempo*, Tarkovski lembra que os personagens que representam o cientista e o escritor, mesmo não ultrapassando a porta do misterioso quarto da *zona*, onde conseguiram chegar a duras penas, arriscando inclusive a própria vida, atingiram seu objetivo. Tarkovski destaca que, durante a travessia, os personagens encararam seus medos sobre o que eles realmente poderiam alcançar ao terem seus desejos mais profundos realizados, e, neste processo, refletiram sobre si mesmos e reavaliaram a si mesmos. No entanto, eles não têm coragem de ultrapassar a soleira da porta, pois “se dão conta de que são imperfeitos no mais profundo e trágico nível da

²⁶⁰ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p.227.

consciência”: “Conseguiram força para olhar para dentro de si mesmos – e ficaram horrorizados; mas, no final, falta-lhes a força espiritual para acreditar em si mesmos”²⁶¹.

É o personagem stalker que, em sua obstinada vocação de “servir às pessoas que perderam suas esperanças e ilusões”²⁶², que, na verdade, incorpora em si uma ética que acredita na transformação do mundo, ou melhor, na recriação da vida através da abertura para o indeterminado. É ele, portanto, e não o escritor, que tem em si uma força criadora própria do movimento artístico.

Podemos dizer que as principais questões do filme *Stalker* se desdobram a partir de uma tensão entre a crise espiritual e a afirmação de uma fé e uma espiritualidade inabalável. Uma fé na beleza e na indeterminação da vida. Tarkovski afirma que a intenção do filme é fazer com que o espectador sentisse que “tudo isso estava acontecendo aqui e agora, que a *zona* está aqui, junto a nós”. Seu apelo, à maneira da parresía cínica, é instaurar nos espectadores a “consciência de que a beleza os está convocando”²⁶³.

²⁶¹ Ibid. p.238.

²⁶² Ibid. p.227.

²⁶³ Ibid. p. 241

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como proposta percorrer a trajetória do pensamento de Michel Foucault em torno do problema da verdade e da liberdade, reconhecendo a íntima relação que estas noções têm entre si e identificando seu impacto filosófico e ético. Para amplificar o escopo desses problemas, nos servimos da obra do cineasta russo Andrei Tarkovski para verificar a ressonância dos conceitos trabalhados por Foucault na arte. Com isso, buscamos reconhecer a potência da própria arte como uma prática ética de transformação de si e de recriação do mundo.

Reconhecendo que muitas de suas perspectivas de pensamento a princípio possam parecer distintas, a articulação entre a arte de Tarkovski e as pesquisas de Foucault não teve como pretensão estabelecer uma conformidade de conclusões e visões filosóficas a fim de unificar trajetórias. Isto resultaria, naturalmente, em certos equívocos e contradições. Pelo contrário, nos apropriamos dos autores trabalhados justamente pelas aberturas do pensamento que suscitam a criação e a composição com a diferença. Buscamos expressões do pensamento que se deslocam e se conectam umas com as outras por uma espécie de contágio. Mais do que conclusões, procuramos abrir caminhos, buscando ampliar a força dos problemas filosóficos trabalhados.

Verificamos, assim, que a pesquisa de Michel Foucault sobre a parresía e o cinismo não se encerra nos gregos. Da mesma forma, o apelo de Tarkovski por uma espiritualidade e por uma fé não aponta para uma religiosidade específica. O que se entrelaça nestes dois caminhos é justamente uma afirmação veemente de uma busca da verdade que almeje uma vida outra, uma transformação de si e do mundo, e não um acesso a um outro mundo, sustentado por essências cristalizadas e transcendentais. Em outras palavras, a possibilidade de um exercício de liberdade só se dá através de uma ética imanente, que só pode ser alcançada através das práticas do sujeito neste mundo, para a transformação do mesmo.

Mas antes, em um primeiro momento, foi necessário determinar uma espécie de diagnóstico e fundamentar uma crítica do pensamento a partir do trabalho de Foucault sobre as relações de poder. Verificamos que seu trabalho sobre o poder pastoral, a biopolítica e a governamentalidade desenhou todo um processo histórico caracterizado por um recrudescimento da autonomia do sujeito no pensamento, na política, e, fundamentalmente, em sua relação com a existência. Este recorte na obra de Foucault foi importante para elucidar os mecanismos que sufocaram o livre pensamento ao longo da história.

Não há como pensar a possibilidade de uma prática de liberdade ativa, bem como conceber a reconfiguração da noção de verdade, sem antes entender quais são os mecanismos que minam a resistência ativa do sujeito e exercem uma coerção normativa sobre as subjetividades. O presente trabalho explorou a trajetória do pensamento de Foucault através destes mecanismos de encolhimento da autonomia do sujeito frente às relações de poder, seja pela via da renúncia de si a uma ideia transcendente, marcada sobretudo pela emergência do Cristianismo, seja pela via das tecnologias de controle do biopoder. De um lado a outro, o sujeito é encarado como objeto das relações de poder, dispositivos do poder, tendo sua subjetividade constituída por técnicas de dominação ou técnicas discursivas.

Feito este diagnóstico, esta pesquisa se debruçou sobre a virada que acontece no pensamento de Foucault a partir dos anos 1980, quando ele se envolve no estudo sobre as técnicas de existência na Antiguidade grega e romana. Estes estudos revelaram modos de existência cuja subjetividade do sujeito é concebida a partir das técnicas de si do indivíduo. Ou seja, vimos aparecer aqui uma concepção de existência a partir de forças de dentro, constituídas pelo próprio sujeito através do cuidado de si, abrindo uma nova dimensão de análise. Assim, parar empreender está forma de resistência ativa, a partir de práticas de liberdade do sujeito consigo mesmo, será necessário subverter a relação do sujeito com a verdade, traçar novos planos de veridicção para permitir uma verdade baseada em uma ética imanente, desfazendo os pressupostos morais ligados ao conhecimento que dominaram o desenvolvimento da filosofia moderna.

Para isto, foi fundamental a articulação com a filosofia de Friederich Nietzsche. Sua crítica da verdade e o elogio ao método artístico de conceber a verdade, à aparência em detrimento da essência, e à ética em detrimento de uma moral, permitiram desenhar novas linhas do pensamento, concebendo uma forma de verdade reconectada com a vida.

O que Nietzsche opera em sua crítica da verdade, da ciência, da moral, é toda uma desqualificação de pressupostos doutrinários e dogmáticos. Ou seja, para colocar em xeque os pilares que sustentam formas de opressão e sujeição dos indivíduos, é necessário desfazer a noção de verdade que valida e cristaliza formas de existência baixas e obedientes.

O que o presente trabalho buscou aqui foi, em um primeiro momento, identificar os mecanismos que promoveram um afastamento da vida através de uma noção de verdade ao longo da história do pensamento, para, em seguida, recolocar o problema da

verdade de maneira tal que haja uma incorporação da verdade na própria vida, no corpo do sujeito.

Assim, o trabalho de Michel Foucault sobre os processos de veridicção na Antiguidade nos mostrou que a possibilidade de um sujeito ter acesso a uma verdade era condicionada por um trabalho ético de si sobre si, sendo esta ética uma forma de refletir e meditar sobre si e sobre o que se dá no pensamento em si. Com isso, a espiritualidade entre os gregos era uma forma de possibilitar um acesso à verdade pela via da modificação e transformação do sujeito. Vimos que a desqualificação do cuidado de si na história foi determinada em grande medida pelo que Foucault chamou de ‘momento cartesiano’ e pelo avanço do Cristianismo. A operação que possibilitava a verdade não seria mais o cuidado de si, mas o conhecimento de si. Ao mesmo tempo, o objeto deste conhecimento passa a ser a alma como uma entidade metafísica separada do corpo. A verdade torna-se uma essência transcendente.

Foucault nos mostra, então, que há uma potência de pensamento na espiritualidade grega a ser resgatada, pois em seus investimentos sobre o cuidado de si, o filósofo nos mostra o vínculo íntimo que a verdade tem com a emergência de práticas de liberdade. Identificamos, então, a noção de parresía como elemento central para recolocar o problema da verdade à serviço da imanência e da liberdade do pensamento.

Desta forma, Nietzsche nos ajuda a superar o modelo platônico de separação entre corpo e alma. A verdade não está mais no mundo das essências, e, com isso, rompe-se a dicotomia entre verdade e vida. Desfazendo o pressuposto do mundo das essências como terreno das verdades transcendentais, a possibilidade da verdade passa a ser moldada por um espírito criativo, próprio dos procedimentos ligados à arte.

A partir disto, a presente pesquisa empreendeu um investimento no estudo da noção de parresía como uma proposta de filosofia prática para conceber um exercício de liberdade a partir desta reconfiguração da forma de lidar com o que se entende por verdade.

O entendimento da parresía como uma prática de liberdade nos apresentou, portanto, a questão fundamental acerca do vínculo entre liberdade e a verdade. Aqui, Foucault nos mostra que não se trata de “saber até que ponto a verdade bitola, limita ou constrange o exercício da liberdade”. De acordo com Foucault, o vínculo que a parresía estabelece entre verdade e liberdade está relacionado com a questão inversa:

Como e em que medida a obrigação de verdade – o ‘obrigar-se à verdade’, o ‘obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade’ –, em que medida essa

obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade?²⁶⁴

Assim, na leitura que Foucault faz dos textos gregos, fica claro que a liberdade que ele buscou resgatar não dizia respeito a uma independência do indivíduo ou uma afirmação de livre arbítrio no convívio com os outros. Para os gregos, a ideia de liberdade estava intrinsecamente ligada à ideia de pensar a liberdade da cidade. Mas essa constituição de uma boa ordem da cidade era atravessada pela forma de soberania que o indivíduo deveria exercer sobre si. Foucault nos lembra que “a liberdade que convém instaurar e preservar é evidentemente aquela dos cidadãos no seu conjunto, mas é também, para cada um, uma certa forma de reação do indivíduo para consigo”²⁶⁵. Trata-se de uma constituição de liberdade individual, mas necessariamente em oposição a uma ideia de livre arbítrio, pois o filósofo francês observa que uma forma de independência irrestrita do indivíduo não compreende a ideia de liberdade que o cuidado de si sugere. A independência de um livre arbítrio é, ao contrário, “uma escravidão – a escravidão de si para consigo”²⁶⁶.

Gilles Deleuze contribui para esse debate quando observa que Spinoza rompe com o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade. Segundo Deleuze, “nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula”, pois o homem é livre quando sua ação é determinada por afetos ativos²⁶⁷. Podemos entender esses afetos através da vinculação que o indivíduo estabelece com outros corpos. Se essa relação aumenta a potência de agir do indivíduo, constituem-se afetos alegres e ativos, se a interação diminui a potência de agir do indivíduo, os afetos são passivos. Assim, ao contrário de uma vontade de livre arbítrio, o homem torna-se livre na medida em que constitui afetos ativos na sua relação com os corpos externos.

Dito isso, Deleuze identifica que a novidade dos gregos, analisada por Foucault, está em constituir uma “relação consigo” que deriva da relação com os outros, e de uma “constituição de si” que deriva do código moral como código de saber²⁶⁸. Aqui, entendemos o processo de subjetivação do sujeito como um atravessamento das relações

²⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 64.

²⁶⁵ Id. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta: 2002. p. 89.

²⁶⁸ Id. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense: 2013. p. 107.

de poder e saber. Trata-se de uma resistência ativa e criadora, através da qual o indivíduo é capaz de constituir uma relação de força consigo e romper com o poder e as relações de forças que lhe impõem uma sujeição. Identificamos também o aparecimento de uma ética através da qual o sujeito regula suas ações, é capaz de conduzir seus atos a partir de um domínio sobre si, em oposição a uma moral composta de valores transcendentais que tem a obediência como único efeito e finalidade²⁶⁹. É necessário ressaltar que quando Foucault fala de uma ética dos gregos, está presente também uma estética – uma estética da existência. É onde podemos verificar o princípio criador presente nesta fase da obra do filósofo francês, pois, se podemos identificar um processo de subjetivação como constituição de modos de existência, a reinvenção da vida como obra de arte é um processo que não cessa de se reinventar, resistindo às tentativas de captura de subjetividades pelo poder.

A subjetivação é, então, o processo através do qual o sujeito constrói uma ética de si para si, transformando-se naquele que estabelece o seu próprio código de conduta, em oposição a uma moral que estabelece um conjunto de valores e códigos aos quais o indivíduo reage obedecendo, resistindo, se submetendo ou respeitando esses códigos²⁷⁰.

A parresía pode, portanto, ser entendida como um exercício ético do processo de subjetivação do sujeito. E se Foucault entende que falar de uma ética é falar não de uma moral, mas múltiplas morais que, para os gregos, “eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade”, a constituição de uma ética também pode ser entendida como constituição de estética, uma estética da existência²⁷¹. É daí que o filósofo francês cria interesse sobre o estudo das práticas de liberdade na Antiguidade, pois observa que se tratava de um esforço de elaborar a própria vida como uma obra de arte pessoal, conferindo ao sujeito a “possibilidade de se determinar, de fazer a escolha de sua existência”²⁷².

Com isso, entendendo as práticas de si como formadoras de uma ética e uma estética de existência, podemos então verificar o potencial político nos processos de subjetivação a partir da maneira como as práticas de liberdade do indivíduo se expressam

²⁶⁹ Id. *Spinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta: 2002. p. 30.

²⁷⁰ PORTO CARRERO, Vera. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p.425.

²⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p. 283

²⁷² Ibid.

na coletividade. Pois se Foucault observa que nos gregos “assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo”²⁷³, é porque o “cuidado de si” e o “cuidado dos outros” reverberam um no outro. É dessa forma que as práticas de liberdade adquirem uma dimensão política. Ao contrário de sugerir uma valorização do sujeito, Deleuze nos lembra que os processos de subjetivação não têm a ver com a ‘pessoa’, mas trata-se de uma “individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento”²⁷⁴. Assim, ao contrário de uma lógica que pressuporia uma liberdade proveniente de um individualismo, ou de um livre arbítrio, as práticas de liberdade que visam uma ética e um processo de subjetivação podem ser entendidas como produções de singularidades que podem ultrapassar o saber e resistir ao poder.

O sujeito ético capaz de governar a si mesmo irá, portanto, orientar suas ações a partir dos afetos que surgem na interação com os outros indivíduos, adquirindo a capacidade de governar os outros, ou reclamar o bom o governo dos outros. De acordo com Foucault, o governo dos outros que nasce dos processos de subjetivação do sujeito consigo mesmo não carrega em si o risco de uma negligência dos outros, ou um abuso de poder decorrente de uma supervalorização de si. Pois se o indivíduo é capaz de se governar, não ser escravo das suas paixões e vontades, o processo de subjetivação pressupõe uma renúncia de si mesmo²⁷⁵. Subjetivação e o cuidado de si não são processos que visam a conquista de um “eu”, o retorno a uma subjetividade dada do indivíduo. O processo de subjetivação do sujeito consigo mesmo é, na verdade, uma conquista de um outro “eu”, é uma busca pela diferença, não por um restabelecimento da identidade do sujeito. A espiritualidade pressupõe a modificação do sujeito, um deslocamento permanente do seu modo de existência para conceber a possibilidade do acesso à verdade. Com isso, podemos concluir que a verdade só é possível pelo constante processo de produção de diferença. A verdade, à maneira da espiritualidade grega, é criar, não revelar.

A relação entre o Eu e o Outro se dá da mesma maneira. A verdade manifestada na parresía cínica se dá sempre na interlocução com os outros, ou melhor, na interpelação dos outros sobre a vida que levam. O indivíduo que manifesta a verdade aos homens fala do ponto de vista da sua própria alteridade. Ou seja, a correspondência entre o seu discurso

²⁷³ Id. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2. p. 94.

²⁷⁴ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

²⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5). p. 266.

e ação se dá no ato, em meio ao processo de vislumbre de uma modificação da sua própria existência. Mas essa interlocução do paressiasta e os outros não visa os indivíduos em sua individualidade cristalizada, mas almeja justamente devir-revolucionário dos homens. Trata-se de uma verdade constituinte a ser incorporada; um movimento ético de transformação que constitui reciprocamente a subjetividade dos indivíduos através da diferença.

Todo este desenvolvimento conceitual que perpassou diversos momentos do pensamento filosófico para lançar uma nova luz sobre as condições de veridicção do sujeito, propondo uma nova ética a partir da coragem da verdade, teve o propósito de dar corpo a uma questão motriz deste projeto: terá o indivíduo os meios necessários para reconhecer e absorver a indeterminação da vida e instaurar um movimento criativo sobre si e o mundo? Teremos um corpo para incorporar as potencialidades ocultas da existência na espessura da própria vida, erguendo uma nova ética?

O encaminhamento dado por este projeto a estes problemas foi de lançar uma luz sobre a parresía como instrumento ético para a conceber a verdade através de um processo de criação de sentido. Vimos que o uso da parresía no cinismo grego, em particular, propõe uma verdade não mais através de um discurso que revela algo, mas através daquilo que se desdobra e se mostra na coragem do dizer-a-verdade. Esta verdade emerge pela via da expressividade, que envolve os riscos de quem manifesta a verdade. Ou seja, a noção de verdade passa por um deslocamento do plano da ontologia e entra no campo da ética.

Por fim, analisamos a obra e o pensamento do cineasta russo Andrei Tarkovski para, em primeiro lugar, reconhecer em sua concepção do fazer artístico uma ressonância com a investigação de Foucault sobre a espiritualidade grega. Este paralelo nos oferece a conclusão de que a condição para o indivíduo ser capaz de verdade passa por um esforço ético, uma disposição para o sacrifício em favor de uma produção de alteridade, visando uma modificação neste mundo para possibilitar uma outra vida. Além disso, foi possível identificar um desdobramento do que foi trabalhado sobre a parresía cínica e a proposição de ética imanente na dramatização exposta em filmes do diretor russo.

Se vimos que Tarkovski faz seus personagens travarem cruzadas espirituais e encarnarem na espessura da própria vida o processo pelo qual edificam as suas verdades até as últimas consequências – como nos citados exemplos de parresía –, podemos observar que o processo de criação artística do cineasta russo está intimamente ligado à verdade dos seus heróis. “A verdadeira imagem artística fundamenta-se sempre numa

ligação orgânica entre ideia e forma”, afirma ele²⁷⁶. Dizendo de outra forma, a busca por uma harmonização no mundo que Tarkovski imprime em seus personagens obedece ao mesmo rigor e responsabilidade com que Tarkovski busca um ideal artístico. Portanto, se afirmamos que o próprio Tarkovski passa por um processo de subjetivação de produção de verdade através do seu dever artístico, vemos que o processo em que se insere não busca desvelar algo “de fora”, nem determinar verdades transcendentais. A sua forma de parresía se manifesta através da expressão que lhe é própria – fazer cinema.

Assim, se houve ao longo da história do pensamento um certo sequestro da espiritualidade pela obediência a uma religiosidade normativa, por um lado, e pelo avanço feroz da tecnologia e do mundo materialista por outro, Tarkovski não oferece conforto, tampouco estabelece uma verdade a ser seguida. Devemos descobrir por nós mesmos as forças necessárias para exercer a liberdade, entendendo-a sempre como operação, processo, prática. Jamais como um ‘lugar a se chegar’. O que Tarkovski nos oferece é uma sugestão do processo de verificação em que ele se envolveu. A luz brilhante que surge iluminando a árvore infrutífera no último plano de sua obra, em *O Sacrifício*, abrindo uma fonte de vida diante do imponderável, nos dá o testemunho de sua jornada. A arte é o seu sacrifício, bem como a vibração de uma verdade através da qual o artista nos oferece a potência do encanto.

²⁷⁶ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 26.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático da problematização In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.39-62.
- BARROS, Erivone; JALLAGEAS, Neide (Orgs.). *Panorama Tarkovski*. São Paulo: Kinoruss Edições e Cultura, 2016.
- DAL POZZO PEZ, Tiaraju. Michel Foucault: ontologia e liberdade. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Org.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 123-147.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. 1.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- _____. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *O Que é a Filosofia?*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.
- _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. *Nietzche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- _____. *Proust e os signos*. 2.ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- EVLAMPIEV, Igor. *Khudozhestvennaya filosofia Andrey Tarkovskogo* [Filosofia artística de Andrei Tarkovki]. 2ª ed. Ufa: ARC, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.
- _____. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v.1.
- _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos, v. 4).
- _____. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- _____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *A Coragem da Verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011
- _____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Ditos e Escritos, v. 5).
- _____. O sujeito e o poder. In: _____. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense, 2014. p. 118-140. (Ditos e Escritos, v. 9).
- GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 455-493.
- _____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 311-316.
- KLINGER, Diana. *Literatura e ética*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- LEMM, Vanessa. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (Orgs.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 3.ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. (org.) *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Editora Rideel, 2005.
- _____. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Fragments póstumos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Pauo: Martin Claret, 2016.
- NOSTALGIA. Direção de Andrei Tarkovski. Itália, União Soviética: Sovinfilm; RAI; Mosfilm, 1983. (125 min), color.
- O SACRIFÍCIO. Direção de Andrei Tarkovski. Suécia: Anna-Lena Wibom, 1986. (142 min), color.

PORTO CARRERO, Vera. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 131-153.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

STALKER. Direção de Andrei Tarkovski. União Soviética: Mosfilm; Vtoroe Tvorcheskoe Obedinenie, 1979. (180 min), color.

STONE, Brad Elliot. Subjetividade e verdade. In: Michel Foucault: *conceitos fundamentais*. RJ: Vozes, 2018. p. 185-202.

TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TAYLOR, Dianna. (org.) *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.