

# O filósofo-cão contra a domesticação da existência: biopoder, cinismo e resistência em Michel Foucault

## *The dog philosopher against the domestication of existence: biopower, cynicism and resistance in Michel Foucault*

**Adam William Italiano**

Mestrando em Filosofia pela UFSCar

Bolsista CAPES

adamitaliano00@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7916-1656>

**Resumo:** Este artigo articula dois momentos do pensamento de Michel Foucault: a reflexão sobre o biopoder durante a segunda metade da década de 1970 e a análise do cinismo empreendida em 1984, no curso *A coragem da verdade* (1984). Com essa análise, que perpassa distintos momentos do pensamento de Michel Foucault, não pretendemos compreendê-lo em sua totalidade, muito menos explicá-lo, mas ligar distintos pontos de um mesmo pensamento, através de uma noção que os perpassam: a vida, pensando-a em dois momentos: primeiro como um campo de aplicação de um poder produtivo; segundo como o resultado de uma arte, de uma técnica cínica de constituição do sujeito por si, que inverte os parâmetros da verdade e estabelece a necessidade de criar outra vida, para que outro mundo seja possível. Analisando esses dois momentos do pensamento de Michel Foucault, em que a noção de vida aparece com distintas conotações, este artigo defende que o cinismo é para Foucault uma filosofia da resistência que o permite pensar maneiras de lutar contra o biopoder, tanto em sua face biopolítica, como em seu aspecto disciplinar.

**Palavras-chave:** Biopoder; Resistência; Cinismo; Biopolítica.

**Abstract:** *This article articulates two moments of Michel Foucault's thought: the reflection on biopower during the second half of the 1970s and the analysis of cynicism undertaken in 1984, in the course The Courage of Truth (1984). With this analysis, which pervades different moments of Michel Foucault's thought, we do not intend to understand it in its entirety, much less explain it, but to connect different points of the same thought, through a notion that permeates them: life, thinking about it in two moments: first as a field of application of productive power; second, as the result of an art, of a cynical technique of constitution of the subject by itself, which inverts the parameters of truth and establishes the need to create another life, so that another world is possible. Analyzing these two moments of Michel Foucault's thought, in which the notion of life appears with different*

*connotations, this article argues that cynicism is for Foucault a philosophy of resistance that allows him to think of ways to fight against biopower, both in its biopolitical face, as in its disciplinary aspect.*

**Mots-clés:** *Biopower; Resistance; Cynicism; Biopolitics.*

## **1. A sociedade de normalização: biopoder, biopolítica e disciplina no pensamento de Foucault (de 1975 até 1978)**

Na segunda metade da década de 1970, Michel Foucault apresenta a passagem de um poder que tem como função mais elevada o direito do Soberano de vida e morte, para “um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Essa passagem, que ocorreu entre os séculos XVII e XIX, implica em distintas consequências para o funcionamento do poder. Antes dela, “o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas” (FOUCAULT, 1988, p. 128) e, no limite, da própria vida; sendo assim, “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 128). Esse poder como direito de apreensão alicerça o direito do soberano sobre a vida, apenas na medida em que ele pode suprimi-la. Portanto, o poder do soberano sobre a vida depende da escolha por parte do soberano de exercer o direito de morte ou não, ou seja, “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (FOUCAULT, 2010, p. 202). Por isso, esse poder desenvolve-se como direito de causar a morte ou de deixar viver.

A nova forma de poder, que começou a desenvolver-se a partir da época clássica, não funciona por meio do confisco, da apreensão, que culmina na morte do indivíduo. Ao contrário, esse poder é “destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que barrá-las” (FOUCAULT, 1988, p. 128). É um poder que se incumbe da vida ativamente, produzindo-a, fazendo viver. Em suma, “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1988, p. 135). Esse biopoder apresenta dois polos, duas formas de agir sobre os vivos e submetê-los a esse domínio de valores e utilidade: de um lado, a disciplina dos corpos; de outro, a regulação das populações.

O primeiro polo, a disciplina, centra-se no corpo como máquina e busca “reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Corpos que ela visa adestrar, treinar, extorquir as forças; e diante de falhas em suas engrenagens, como a delinquência e a loucura: prender, curar, consertar, como quando se ajusta uma máquina quebrada. Para isso, foi preciso o surgimento de distintas instituições, como os hospícios, as prisões, as escolas, os asilos etc. Esse poder sobre o corpo, que busca transformá-lo em algo dócil e útil, foi denominado por Foucault de anatomopolítica do corpo humano.

Além da anatomopolítica do corpo humano, Foucault constata a existência de uma biopolítica da espécie. Essa biopolítica, o segundo polo do biopoder, “lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo

científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206). Ou seja, diferentemente do poder soberano, a biopolítica não se efetua sobre um indivíduo contratante e um corpo social, resultante do contrato; nem lida com o indivíduo e seu corpo singular, como a disciplina; mas com um corpo de inúmeras cabeças: a população. Com a noção de população, a biopolítica trabalha com “um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Processos que constituem fenômenos coletivos e devem ser geridos, conduzidos, enquanto fenômenos de massa. Por isso, na biopolítica não se trata de reger uma multiplicidade de corpos individuais, mas uma multiplicidade de homens “na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto”. Desta forma,

Nos mecanismos implantados pela biolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais; vai se tratar, igualmente, não de modificar tal fenômeno essencialmente, de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global. Vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encurtar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade. E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos, como vocês veem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extrair-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. (FOUCAULT, 2010, p. 207)

Portanto, na biopolítica não se trata de agir sobre um corpo-indivíduo, mas um corpo-espécie, “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Por isso, não se trata de agir no detalhe, em cada corpo individual, ajustando as máquinas desreguladas, disciplinando cada indivíduo de uma dada sociedade, mas “de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 207). Assim, a biopolítica não incide individualmente sobre cada “cabeça”, cada corpo individual de uma dada população, mas no meio no qual estão inseridos os corpos dos indivíduos, no corpo das inúmeras cabeças.

Esse corpo das inúmeras cabeças, o meio, segundo Foucault, “é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem” (FOUCAULT, 2008, p. 28) e faz-se uma noção necessária, já que serve “para explicar a ação a distância de um corpo sobre outro” (FOUCAULT, 2008, p. 27); ou seja, é o espaço sobre o qual a biopolítica intervém, agindo sobre o conjunto dos corpos que nele residem. O meio é composto por elementos naturais: rios, pântanos, morros, árvores. Distintas espécies: humanos, pombos, ratos. Também por elementos artificiais: pontes, avenidas, lojas, prédios, ruas. Todos ligados por um encadeamento circular de causas e efeitos. Encadeamento em que algo que aparece como causa em um determinado momento, em outro aparece como efeito. Por exemplo, a quantidade de pombos é efeito da sujeira na cidade e é causa de distintas doenças, que por sua vez geram cadáveres; e

o acúmulo de cadáveres, novos miasmas. O pombo como causa das doenças aparece como efeito da sujeira, enquanto a doença que é causa dos cadáveres é, por outro lado, efeito dos pombos. Assim, os pombos e as doenças, como a sujeira e os cadáveres, se estendermos as séries, aparecem ora como causas de eventos, ora como efeitos; e como causas e efeitos, constituem esse campo de circulação, que é o meio.

A biopolítica, agindo sobre o meio em que causas e efeitos se encadeiam de forma circular, visa regular esse movimento, com o intuito de produzir um conjunto de efeitos desejados que agem sobre a vida das inúmeras cabeças: o aumento da natalidade, a diminuição da população, a diminuição da morbidade etc. Assim, ela intervém sobre a pluralidade do meio visando atingir um conjunto populacional, uma multiplicidade ligada, biológica e materialmente, com o meio em que reside e no qual circula. Para isso, a biopolítica continuamente coloca em questão o problema da circulação e da causalidade nas diferentes regiões do meio em que circulam seres vivos, máquinas e produtos; só assim consegue atingir o ponto em que se cruzam as ações de determinada população e os acontecimentos quase naturais, com distintos graus de aleatoriedade, que circundam a atividade dessa multiplicidade. Ou seja, agindo sobre o meio, tomando-o como campo de intervenção de um poder produtivo, a biopolítica tem como finalidade maximizar as forças e a circulação, mantendo um equilíbrio através de “mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos” (FOUCAULT, 2010, p. 207), otimizando um estado de vida, enquanto o produz.

Desta forma, agindo “sobre toda uma série de fatores, de elementos que estão aparentemente longe da própria população, do seu comportamento imediato” (FOUCAULT, 2008, p. 94), a biopolítica consegue penetrá-la, regulá-la em sua naturalidade própria, que implica a vida e a morte, a reprodução e as doenças etc. A população, desta forma, “faz que tenhamos aqui uma mutação importantíssima na organização e na racionalização dos métodos de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 94), pois com a noção de população o poder não buscará frear distintas forças, com o intuito de extinguir certas anomalias sociais e evitar a desobediência através de uma condenação jurídica à morte; nem buscará com seu arquipélago de instituições disciplinar os corpos e ajustar as engrenagens desreguladas, por meio de uma distinção entre o normal e o anormal. Mas, a partir da concepção de que há uma naturalidade inevitável dos acontecimentos, racionalizá-los, prevê-los, incitá-los; buscando manter e produzir uma normalização, que prescreva a taxa normal de mortes por doenças, de crimes, de desempregados, sem buscar acabar com nenhum desses “dados naturais”. Desta forma, na biopolítica, através da coleta de dados de uma determinada população, estabelece-se um aspecto normal que perpassa todos os acidentes. Assim, “o normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório” (FOUCAULT, 2008, p. 83). Portanto, a população decorre de um sistema de causas e efeitos, sobre os quais atuam os mecanismos de previsão e elementos aleatórios; é composta por seres biológicos, seres vivos, circunscritos em um espaço aberto, que influi sobre os seus comportamentos, suas morais, seus costumes etc. Governá-la, mais do que submetê-la a um domínio passivo, é a tarefa da biopolítica. Para isso, ela age sobre o meio, visando gerar os efeitos desejados e manter certo equilíbrio, certa normalização.

Se somarmos a tarefa biopolítica, a ação da disciplina, que incide sobre cada corpo individual, obtemos como consequência uma sociedade que por um lado é normalizada através de ações pontuais sobre o meio em que se vive; e, por outro, é repartida através de “práticas divisoras” que determinam quem deve ser vigiado, preso, submetido a tratamento; e quem, como bom cidadão, deve continuar a viver, trabalhar, produzir, se reproduzir etc. Em suma, a tecnologia de poder centrada na vida, que apresenta dois polos (a disciplina e a biopolítica), tem como efeito histórico uma sociedade de normalização que “opera distribuições em torno da norma” (FOUCAULT, 1988, p. 135), baseando-se em uma normalidade, uma natureza dos acontecimentos, uma média observável apesar dos acidentes (biopolítica); e em uma norma pré-estabelecida que determina quais “máquinas” estão desreguladas e devem voltar ao “normal” por meio da submissão à disciplina e quais ainda pré-moldadas devem ser esquadrihadas e transformadas em corpos “dóceis”, disciplinados, dos quais é possível extrair o máximo de força (disciplina). Essas distribuições delimitam para os loucos o hospício, para os jovens a escola, para os criminosos a prisão, para os velhos o asilo etc. Mas também regulam os meios de circulação e seus distintos acontecimentos, estabelecendo metas conforme uma normalidade, uma natureza extraída das análises de distintos dados, em que podemos observar certas constantes. Assim, como consequência do biopoder temos uma sociedade normalizadora que, estabelecendo uma norma, visa uma normalidade (disciplina); mas também normatizadora, que, a partir de uma normalidade constatada por sistemas de previsões, busca uma norma (biopolítica).

## **2. Biopoder e racismo: o imperativo da morte na sociedade de normalização**

Se na época do poder soberano a escolha do soberano determinava quem devia morrer e quem ele deixaria viver, constituindo-se como um poder de fazer morrer ou deixar viver, agora, com um poder que se incumbiu da vida e “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população” (FOUCAULT, 2010, p. 213), em que medida o Estado pode matar? O que implica a segunda questão: quais sujeitos o Estado pode matar?

Antes do biopoder, antes das transformações ocorridas entre os séculos XVII e XIX, as duas questões apresentadas no parágrafo precedente, uma relativa ao direito soberano de matar e outra relativa a quem o soberano deve matar, eram respondidas tendo como parâmetro a lei e o contrato. Ou seja, quando os súditos aceitam constituir um Estado, eles se alienam do direito natural de exercer a violência um contra os outros reservando este direito ao Estado, ao soberano, que para impedir a guerra civil, a desobediência generalizada, passa a ter o direito de matar aqueles que desobedecem e tramam contra o seu poder. Logo o soberano tem o direito de matar pelo estabelecimento de um contrato entre os súditos, que, buscando proteção, privam-se do direito de agir uns contra os outros. E quem o soberano tem direito de matar? Aqueles que contra ele atentam: os criminosos, os conspiradores, quem não segue as leis e a religião do soberano. Em suma, todos que de alguma maneira desobedecem ao soberano.

Com o biopoder o direito de matar não passa pela lei, assim como seu exercício não é garantido pela forma jurídica do contrato. Não se trata mais de um poder que funciona por meio do confisco, culminando na supressão da vida daqueles que

desobedecem. Agora, temos um poder que não confisca, mas incita. Que não se apropria das riquezas, mas permite que elas circulem. Que não apreende os corpos, as coisas, o tempo e a vida, mas disciplina os corpos estabelecendo como eles empregam suas forças em determinados tempos e espaços; deixa circular as coisas, conforme a “natureza” do mercado; e regula a vida da população conforme a normalidade, as “taxas normais”. Em uma sociedade em que impera esse biopoder, que “sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (FOUCAULT, 1988, p. 132), em que medida se pode matar um corpo que pode ser submetido à disciplina, uma pessoa pertencente à certa população, que pode ser regulada, inserida, ajustada aos fenômenos econômicos? Responde Foucault:

Tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2010, p. 215)

Portanto, o sujeito que o Estado tem direito de matar não será definido pela ação, pelo atentado contra as leis delimitadas pelo soberano, mas pela própria natureza do sujeito, pelo que ele é em seu ser, enquanto “raça” considerada inferior e que pode “contaminar” toda a população, degenerando-a. Assim, constitui-se um racismo de Estado, “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre seus próprios produtos” (FOUCAULT, 2010, p. 52). Uma espécie de “racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 2010, p. 52-53) e da padronização dos elementos constitutivos de uma sociedade, de uma população considerada “biologicamente monista” (FOUCAULT, 2010, p. 68), mas constantemente ameaçada por elementos heterogêneos.

Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia de guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência [...]. O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. (FOUCAULT, 1988, p. 129)

Assim, o racismo como uma justificativa para o exercício do direito de matar, não funciona como a lei legitimando a morte daqueles que atentam contra a soberania,

mas como um elemento da biopolítica, enquanto uma tecnologia de poder que visa “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2010, p. 209). É apenas evocando a segurança do conjunto que o poder pode matar em uma sociedade de normalização, em uma sociedade biopolítica. Em suma, o poder pode matar na sociedade de normalização fazendo atuar uma produção de um interesse coletivo, “que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, 2008, p. 95). Interesse coletivo que parte pela eliminação de grupos que representam perigos, que pouco importa serem fictícios, artificiais, produzidos. Esses grupos são marcados pela insígnia da raça, que para operar enquanto afeto, como sintetiza Achille Mbembe, “deve se converter em imagem, forma, superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária” (MBEMBE, 2018, p. 69), repleta de fantasmas e lendas, que assombra a população racista. É apenas na medida em que há essa normalização de um conjunto, que verá no outro uma espécie de infiltrado que pode contaminá-lo por dentro, que o poder mata em nossa sociedade.

Além de garantir o imperativo da morte em uma sociedade biopolítica, o conceito de raça “permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria o vetor” (MBEMBE, 2018, p. 74), dividindo e organizando multiplicidades, “fixando-as e distribuindo-as ao longo de uma hierarquia e repartindo-as dentro de espaços mais ou menos estanques — *a lógica do curral*” (MBEMBE, 2018, p. 74). Desta forma, a normalização racista pautada em distinções entre grupos populacionais, lida com as multiplicidades operando distribuições com base na raça. Por isso, o racismo é um elemento da construção de uma sociedade de normalização, cujo objetivo é lidar com distintas multiplicidades, repartindo-as, reformando-as, comandando-as, com o intuito de extrair delas a maior quantidade de força possível. Além de uma repartição dos grupos populacionais em distintos espaços estanques, o racismo opera uma distribuição das multiplicidades humanas entre as que devem viver e as que podem ser mortas, demarcando parte da população como um excedente, que em seu interior pode degenerá-la, representando um perigo. Em suma, garantindo o direito de matar e organizando multiplicidades, distribuindo-as hierarquicamente e estabelecendo os limites em que podem circular alguns grupos, o racismo constitui uma forma de normalização, que funciona a partir de genocídios cíclicos e a contínua ameaça de morte às “raças” consideradas um excedente.

### **3. A questão da resistência: um ponto de inflexão**

Conclui-se pelo que foi apresentado até aqui que, segundo Foucault, duas tecnologias de poder constituem uma sociedade de normalização: a primeira, “centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 2010, p. 209); trata-se da disciplina. A segunda, cronologicamente mais tardia, “por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população” (FOUCAULT, 2010, p. 209); trata-se da biopolítica. O racismo está associado a essa segunda tecnologia de poder, desempenhando o papel de garantidor do imperativo de morte e de mecanismo de normalização, por ter como pano de fundo e

como sonho (in)confesso: uma sociedade monista; e por operar distribuições entorno da raça. Assim, constitui-se um poder que “conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Porém, se esse poder cobriu toda a superfície: do corpo à população, do orgânico ao biológico, como fugir de seus tentáculos? De que maneira resistir à normalização? Como provocar rupturas no seio do poder? Em suma, como resistir ao poder e agir ativamente sobre a existência com o intuito de mudá-la? De que maneira, como seres vivos, podemos intervir em um poder que se incumbiu de toda a vida, de um poder que normaliza corpos e populações? E também, o que não é menos importante, como lutar contra o racismo de Estado e a sua função de garantir o “direito” de matar e a normalização monista que este implica?

As questões anteriormente expressas implicam a resistência ao poder e sua possibilidade. Resistência e possibilidade de resistência que, para Deleuze, constituem preocupações de Foucault ao longo do fim da década de 1970, principalmente depois da publicação do primeiro volume da história da sexualidade. Segundo Deleuze, “talvez Foucault tenha percebido um certo equívoco ligado a esse livro: não estava ele preso nas relações de poder?” (DELEUZE, 2005, p. 101). Não estaríamos, com esse biopoder, todos submetidos à capilaridade das relações de poder, eternamente aprisionados a elas, sem poder fugir? Essa problemática do aprisionamento, segundo o autor de *Diferença e repetição*, é “o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades” (DELEUZE, 2005, p. 103). Segundo Deleuze, esse impasse abre o pensamento de Foucault para a possibilidade de um sujeito que não é consequência de relações externas e que se dobra sobre si constituindo-se, possibilitando um deslocamento da problemática.

Pois, se até o fim da década 1970, “o tema de um dentro que seria a prega de um fora, como se o navio fosse a dobra do mar” (DELEUZE, 2005, p. 104), constitui um tema que persegue Foucault; para pensar a resistência, para pensar um sujeito que foge das linhas de estratificação do saber e das determinações do poder, não basta apresentar que o indivíduo “é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário” (FOUCAULT, 2010, p. 26), nem apontar que “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010, p. 26). Porque, se o poder constitui o indivíduo de fora como um barco que é a dobra do mar, o indivíduo sem deixar de ser o que é, enquanto resultado do poder, não pode resistir a ele. Portanto, a resistência implica na alteração do sujeito que é constituído pelo poder. Porém, de que forma o sujeito pode ser alterado, se ele é consequência das relações de poder? Como um sujeito que é efeito do poder pode ser mudado a ponto de debater-se contra o poder que até então o constituía? Em suma, se o sujeito é efeito de relações de poder, de estratégias de poder, como seu ser de sujeito pode alterar-se fora do poder, em fuga diante das teias capilares do poder?

Para responder a essas questões, faz-se necessário pensar o sujeito de outra forma, não mais como uma consequência do poder-saber. Surge a necessidade de pensar a possibilidade de um sujeito que não é constituído pelo fora, ou seja, de um sujeito



que constitui a si. Por isso, diante da questão da resistência, Foucault na década de 1980 desloca suas problemáticas, alterando a questão de: *como o sujeito é objetivado, por exemplo, como louco ou delinquente, pelo saber e pelo poder? Para: como um homem reconhece-se sujeito, por exemplo, de uma sexualidade?* Esse deslocamento da questão implica a mudança de uma análise da constituição do sujeito moderno pelo poder-saber para uma análise de como o sujeito pode, em uma relação imanente consigo, constituir-se enquanto sujeito, como um arquiteto de si; ou reconhecer-se como sujeito, afirmando sobre si o que ele é. Dentro dessa constituição de si encontra-se um discurso que fundamenta a possibilidade da liberdade, mesmo diante de distintos poderes. Principalmente no interior da filosofia dos gregos e romanos, em que a constituição de si alicerçava a possibilidade de acesso ao verdadeiro, o que caracteriza para Foucault a “espiritualidade”.<sup>1</sup> Portanto, é no interior dessa filosofia da constituição de si que podemos pensar a resistência diante dos modos de objetivação<sup>2</sup> do sujeito que o submete a um processo de normalização.

Esse retorno aos gregos e romanos, não implica tomá-los como uma espécie de idade de ouro à qual devemos retornar, pois “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1995, p. 256). Porém, a análise das práticas de si no mundo greco-romano, mostra “a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico per se, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (FOUCAULT, 1995, p. 260). Ética, que como estética da existência, tem como campo de aplicação a vida, o viver. Justamente a vida, que o poder busca produzir, que é o campo de aplicação de um biopoder. Vida, que em grandes lutas, ainda no século XIX, foi “voltada contra o sistema que tentava controlá-la” (FOUCAULT, 1988, p. 136), e se tornou, bem mais do que o direito, “o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” (FOUCAULT, 1988, p. 136), ou seja, vinculadas à reivindicação do direito à vida, à liberdade sexual, “de encontrar o que se é e tudo que se pode ser” (FOUCAULT, 1988, p. 136), direito à saúde, à paz, à felicidade, à educação etc. Desta forma, opera-se uma inversão tática da vida: de campo de aplicação do poder, a objeto das lutas políticas. Porém, nessa forma de luta a vida encontra-se acoplada a uma estrutura jurídica que garante os direitos e a qual se pede mais direitos. Por isso, podemos levantar a hipótese de uma busca por parte de Foucault, de uma forma de inverter taticamente a vida, mas liberando-a em igual maneira das estruturas jurídicas. Uma maneira de pensar que propõe fundamentalmente outra vida. E é isso que nos seus últimos trabalhos, Foucault encontra nos filósofos greco-romanos ao analisar genealogicamente a ética, especialmente nos filósofos cínicos, aos quais ele dedica boa parte do seu último curso *A coragem da verdade* (1984). Desta forma, analisar como Foucault pensa o

---

1 Foucault define a espiritualidade por três atividades: 1) postular que a verdade não é de direito do sujeito, 2) afirmar a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. E por fim, 3) afirmar que no acesso à verdade/há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Sobre isso, ver FOUCAULT, 2006a.

2 Sobre os modos de objetivação com os quais Foucault lidou ao longo das suas obras, ver FOUCAULT, 1995.

cinismo e suas possíveis articulações com uma vida militante e fundamentalmente ética, permite-nos pensar a articulação entre a resistência ao poder e a proposta de outras relações entre o sujeito e a verdade, que colocam em questão a sociedade de normalização, resistindo a ela.

#### **4. O escândalo da verdadeira vida contra a normalização da existência: a inversão cínica da moeda**

Na década de 1980, Foucault analisou como o sujeito na antiguidade propunha uma constituição de si buscando armar-se de distintos discursos e práticas capazes de prepará-lo para a vida. Nessas análises ele constatou que as técnicas de modelagem da vida variam conforme as distintas escolas filosóficas antigas. Porém, permanece a necessidade de uma alteração do sujeito para que ele seja capaz de acessar o verdadeiro e poder dizê-lo. Entre as escolas filosóficas da antiguidade, encontra-se o cinismo, “o primo pobre da história da filosofia” (GROS, 2011, p. 310), pela soma dos estudos sobre ele ser muito menos significativa que a quantidade de estudos dedicados às outras escolas filosóficas da antiguidade. É sobre esse campo obscuro da filosofia antiga, que Foucault se debruça em seu último curso no *Collège de France: A coragem da verdade* (1984). Este curso, segundo Frédéric Gros, se presta a um testamento filosófico, pois nele Foucault retorna às raízes da filosofia com Sócrates e inscreve aí a totalidade de sua obra. Se o curso de 1984 aparece como um testamento, em que Foucault inscreve a totalidade de sua obra crítica em uma tradição filosófica, o que essa totalidade filosófica de sua obra, se é que podemos falar em uma totalidade, tem em comum com o cinismo? Ou melhor, por que em seu último curso, após analisar distintas escolas filosóficas antigas, Foucault dedica-se ao primo pobre e confere-o grande importância? Que relações possíveis há entre a filosofia foucaultiana desenvolvida ao longo de três décadas de um trabalho extenso e polimorfo, e a filosofia cínica, sobre a qual Foucault dedica boa parte de seu “testamento”?

A hipótese que apresentaremos para responder essas questões consiste na afirmação de que o cinismo fornece ao filósofo uma forma estratégica de inversão da vida diante do poder que se incumbindo dela, produz corpos dóceis e normalizados, submetidos a uma extração permanente de suas forças vitais. É como maneira de luta, como uma possibilidade de inversão tática da vida, transformando-a em uma manifestação escandalosa da verdade, que o cinismo permite ao filósofo abrir-se a proposta de outras vidas e, através delas, de outro mundo. Para compreender em que medida o cinismo pode ser relacionado com as reflexões sobre o biopoder e fornece uma forma de luta, cujos exemplos pululam em toda a história ocidental; faz-se interessante primeiro, introduzir as questões relativas ao cinismo, acompanhando como Foucault pensa-o em seu último curso, para então, associá-lo ao que anteriormente foi dito a respeito do biopoder, apontando em que medida uma reflexão influi na outra.

É no interior de um quadro geral relativo à estilística da existência e o tema da verdadeira vida, que o cinismo aparece na aula de 29 de fevereiro de 1984, como um pensamento, ou melhor, uma prática filosófica, na qual “a exigência de uma forma de vida extremamente marcante — com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos — é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado

e corajoso” (FOUCAULT, 2011, p. 144). Essa articulação entre o dizer-a-verdade e um modo de vida, uma forma de existência, dá-se “sem mediação doutrinal, ou em todo caso dentro de um marco teórico assaz rudimentar” (FOUCAULT, 2011, p. 144). Desta forma, “o cinismo é, antes de tudo, um modo de agir no mundo” (HADDAD, 1997, p. 215), um modo de existência; e não uma doutrina que visa através de uma estruturação lógica, ou seja, de um *lógos*, desvelar a verdade. E é como modo de existência, como forma de vida, que o cinismo importa a Foucault. Porém, que modo de vida é o cínico, como caracterizá-lo? Quais princípios norteiam a técnica de existência cínica, a ética estética dos cínicos, em suma, a atitude cínica? Segundo Foucault, o cinismo “apresenta esquemas de atitudes que são bem diferentes e tornam um pouco difícil definir o que seria essa atitude, ou uma atitude cínica por excelência” (FOUCAULT, 2011, p. 173). Além disso, o cinismo praticou “o que poderíamos chamar não de uma tradicionalidade de doutrina, mas de uma tradicionalidade de existência” (FOUCAULT, 2011, p. 185), que não atualiza um núcleo de pensamento, uma doutrina inicial, mas rememora elementos e episódios de vida, muitas vezes de forma anedótica. Portanto, é estudando a vida cínica, os relatos sobre a existência cínica e as anedotas que acompanham os distintos representantes desse modo de existência, que Foucault extrai algumas características principais, que permitem definir o cinismo enquanto modo de existência e filosofia, sem reduzi-lo a um modelo único.

Em primeiro lugar, o cinismo caracteriza-se por um modo de dizer-a-verdade, corajoso e despojado, sem o recurso a uma doutrina fundamentada. Modo de dizer-a-verdade que como princípio ilimitado “leva sua coragem e ousadia até se transformar [em] intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011, p. 144). O cínico aparece como um personagem que interpela as pessoas nas ruas, falando-lhes o verdadeiro, doa a quem doer. Diógenes, por exemplo, por muitos considerado o primeiro cínico, como conta-nos Diógenes Laércio: “comprazia em tratar seus contemporâneos com altivez” (LAÉRCIO, 2008, p. 150) e mesmo diante da possibilidade de morrer, de ser atacado, de levar golpes, dizia livremente, sem floreios, o que cria ser a verdade. Porém, não é apenas na insolência que o cínico manifesta o verdadeiro, sem se importar com o que pensam aqueles que o ouvem e se colocando a prova, diante do perigo. Para além dessa coragem no dizer, o cínico manifesta o verdadeiro em sua própria vida, ele “faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). É em seu próprio ser, em sua própria roupa, em sua pele, em suas ações, que a verdade se manifesta. Essa manifestação da verdade na própria vida é escandalosa, dá-se como insolência e despreendimento das convenções sociais. “A forma de existência como escândalo vivo da verdade, é isto, me parece, que está no cerne do cinismo” (FOUCAULT, 2011, 158). Mas que verdade é essa? Qual a verdade que o cínico manifesta em sua própria existência? Que verdade escandalosa a vida do cínico escancara?

Para pensar a verdade no cinismo, a verdade manifesta na vida cínica, Foucault coloca em questão o que é a verdadeira vida, problema que “foi absolutamente essencial na história do nosso pensamento filosófico ou espiritual” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Porém, para isso é preciso estabelecer os critérios do verdadeiro, para depois pensá-los associados à existência e em particular à existência cínica. Por isso, Foucault coloca a questão: “de uma maneira geral, no pensamento grego, o que se entende

por *alétheia*, o que é *alethés* (verdadeiro)?” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Ele responde a essa questão apresentando quatro formas condicionantes do verdadeiro: primeiro, o verdadeiro é o que não é dissimulado, não engana, se mostra por inteiro. Em segundo lugar, o verdadeiro é sem mistura, “não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, alteraria e terminaria por dissimular o que ele é na realidade” (FOUCAULT, 2011, p. 192). Além de não ser dissimulada, nem apresentar misturas, a verdade se caracteriza por uma retidão, um comportamento reto, conforme ao que é preciso, sem mistura, nem dissimulação. Por fim, é verdadeiro “o que se mantém na identidade, na imutabilidade e na incorruptibilidade” (FOUCAULT, 2011, p. 193), ou seja, o que é soberano. Desta forma, temos quatro definições do verdadeiro: é verdadeiro o não dissimulado, sem misturas, conforme a retidão e soberano. Esses quatro valores essenciais do verdadeiro, se aplicam, na antiguidade, não a um discurso específico, mas a maneiras de viver, ou seja, condicionam o que era considerada uma vida verdadeira, em oposição à vida dissimulada, cheia de misturas, sem retidão e corruptível, que seria uma falsa existência, deformada e repleta de vícios. Os cínicos não se desvinculam dessa tradição filosófica que estipula esses quatro valores do verdadeiro. Porém, eles subvertem o que cada um significa, através de um modo de existência que os coloca à prova. Aceitando os quatro valores do verdadeiro, mas manifestando-os na própria existência de uma maneira conflitante com a tradicional, “o cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia” (FOUCAULT, 2011, p. 204).

Em primeiro lugar, a vida não dissimulada, esse tema que perpassa distintos filósofos, de Sêneca a Platão, encontra-se no cínico, não como um modo ideal de conduta, mas como uma “encenação da vida em sua realidade material e cotidiana: ante o olhar efetivo dos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Diógenes, por exemplo, “servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade” (LAÉRCIO, 2008, p. 158). Essa falta de dissimulação, além de dar uma visibilidade total à vida cínica, fundamentalmente pública, também escandaliza ao expor a natureza humana de uma forma despuorada. A vida não dissimulada, que em outras escolas se associava ao pudor e as convenções sociais, no cinismo associa-se a manifestação despuorada da animalidade humana. Portanto, inversão da vida não dissimulada, desassociando-a do pudor e dos princípios convencionais.

Em segundo lugar, no cinismo, a vida sem mistura dá-se através de uma pobreza efetiva, um despojamento efetivo. O cínico não aceitava simplesmente suas condições, pregando um despojamento diante do que possuía, como os estoicos e Sócrates. Mais do que isso, ele escolhia viver sem riquezas materiais. A pobreza cínica é uma pobreza indefinida, total, que coloca à prova a resistência do corpo cínico. Porém, essa pobreza efetiva implica uma dependência com relação aos outros que se dá através da mendicância e da escravidão; implica sujeira e a falta de ornamentos, traços nem um pouco convencionais e desvalorizados pela cultura antiga. Assim, o cínico valorizando este sujeito pouco convencional, a desonra, a mendicância, partindo do tema da vida independente, sem mistura, e dramatizando-a sob a forma da pobreza, provoca “uma reversão do tema filosófico clássico e a emergência da verdadeira vida como vida outra, escandalosamente outra” (FOUCAULT, 2011, p. 231). Portanto, inversão do tema da vida sem mistura, transformando-a em uma vida de abnegação, mendicância,

sujeira, publicamente manifestada em seu próprio corpo, escandalosamente afirmada em seu próprio ser.

Em terceiro lugar, a retidão. O cínico retoma o princípio da vida reta, da vida conforme, mas de uma forma a invertê-lo, transformando-o em um princípio de uma vida totalmente outra, que se choca com os costumes e as convenções. Para os cínicos “só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta” (FOUCAULT, 2011, p. 232). Assim, a vida reta para o cínico, não se vincula a nenhuma convenção social, ao contrário, ela manifesta uma animalidade “escancarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 234), justamente por chocar quem está preso a moral e aos costumes.

Por fim, a vida incorruptível, soberana. Na tradição platônica e pós-platônica, a vida soberana é aquela em que há um gozo de si, dado como prazer de si e plena posse de si, do que se é, de como se age. Ela implica também uma obrigação para com os outros, que devem ser assistidos pelo filósofo, para que possam gozar dessa vida soberana. O cinismo retoma esse princípio, mas também o leva ao limite, invertendo suas consequências em uma verdade escandalosa. O cínico associa essa soberania de si a soberania política, e afirma-se o verdadeiro rei, que em relação aos reis coroados, aos detentores do poder político, “é o antirrei, que mostra o quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória precária” (FOUCAULT, 2011, p. 242). Como antirrei, o cínico, soberano de si, trava uma batalha com seus inimigos, a saber, os vícios humanos. A batalha cínica é um combate contra os vícios, como Sócrates os combatiam, e também os estoicos, mas para os cínicos, não se tratava de vícios do indivíduo. A luta cínica é maior que um combate espiritual, ela manifesta-se como “um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade” (FOUCAULT, 2011, p. 247). Portanto, inversão do tema da vida soberana em uma vida combatente de antirrei, que se coloca a prova e se obstina a morder seus inimigos.

Desta forma, os cínicos invertem a ideia de uma vida não dissimulada pela nudez e o impudor; da vida independente através da escolha da pobreza e de sua valorização; da vida reta por meio da animalidade; e, por fim, da vida soberana através de uma vida de antirrei, de militância, de combate, de luta. Assim, o cínico é aquele que subvertendo os temas da verdadeira vida propõe uma vida outra e combatendo os costumes e os vícios que se associam aos costumes, aparece como um militante, que busca mudar o mundo. Outra vida para outro mundo, isso que o cinismo propõe através de uma inversão dos costumes, que remete a “um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos” (FOUCAULT, 2011, p. 212): a inversão da moeda. Segundo conta Diógenes Laércio, esse princípio advém de Diógenes, que o recebeu do oráculo dos delfos. A palavra moeda em grego assemelha-se a palavra costume, como aponta Foucault: “*nómisma* é a moeda, mas também é o *nómos*: a lei, o costume” (FOUCAULT, 2011, p. 212). Logo, alterar o valor da moeda, inverter sua efígie, “é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213), através de uma vida que manifesta o escândalo da verdade, uma vida que se volta contra o *nómos*, contra os costumes, a normalidade, a normalização da existência. Uma vida outra, pela qual podemos chegar a outro mundo, não após a morte como no cristianismo, mas aqui, na Terra, como seres vivos.

A vida cínica, de impudor, indiferente, latida e de guarda, em tudo vida de cão, se relaciona com a vida domesticada pelo poder, apenas na medida em que a inverte, apontando outra vida como verdadeira, que não aquela submetida às instituições, aos mecanismos de previsão e ao monismo populacional. Essa vida militante cínica, que tem como princípio a inversão do *nómos*, dos costumes, dos padrões, opõe-se a uma vida normalizada, controlada pelo poder, que se dá dócil, obediente. Se há uma sociedade da normalização, é invertendo suas normas, não teoricamente, mas na própria vida, como uma existência militante, em constante ruptura com distintos poderes, que podemos resistir a ela e propor ativamente, publicamente, com a coragem cínica, outra vida para além dos corpos dóceis e das populações reguladas com o auxílio de mecanismos de previsão. Para além da vida normalizada e normatizada, o que o cinismo apresenta como uma possibilidade de existência é a vida como objeto de luta contra a normalização, invertendo o *nómos*, mudando o valor da moeda. O cinismo é uma possibilidade de inversão tática da vida, de campo de aplicação do poder, para ponto de resistência. Para compreender melhor em que medida o cinismo ainda hoje pode ser rememorado, retomado como uma filosofia que nos permite pensar os pontos de resistência, faz-se interessante pensar a posteridade do cinismo, seu reaparecimento, apontado por Foucault em três frentes: a militância política, os modos de vida outros no interior do cristianismo e a arte moderna.

Segundo Foucault, o cinismo “faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX” (FOUCAULT, 2011, p. 161), através da ideia de uma vida revolucionária como um escândalo do verdadeiro, como uma vida fundamentalmente outra, constantemente em choque e em ruptura com os costumes e o poder; também “houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico” (FOUCAULT, 2011, p. 160); como, por outro lado, há um cinismo na arte moderna que afirma “a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência” (FOUCAULT, 2011, p. 165), opondo-a ao consenso da cultura. Nas três posteridades do cinismo o que vemos é a manifestação do escândalo da verdade na vida, que se choca com as instituições, invertendo-as, de baixo para cima. Assim, o cinismo cristão é antieclesiástico e se choca com a igreja, enquanto o militantismo pela própria vida se opõe à conformidade com modos de agir determinados pelas organizações que se dizem revolucionárias; e a arte como veículo do cinismo na contemporaneidade choca-se com as boas maneiras da cultura tradicional e apresenta-se como contracultura. Nestas três ocorrências o que vemos é uma inversão dos costumes e dos valores vinculados a distintas instituições. Inversão que aponta para a existência de uma vida radicalmente outra, que pode conduzir-nos a outro mundo.

Essa vida outra, que se manifesta em choque com o poder, analisada por Foucault no seu testamento, aponta-nos a possibilidade de construção de outro mundo através de lutas anti-institucionais e do testemunho pela própria vida de que o *nómos*, as normas, a normalização, não são a verdadeira vida, mas uma vida deformada pelos costumes, invadida pelo poder, que tem suas forças extraídas. Portanto, diante do último curso de Foucault, seguindo a leitura de Ribas “vinculando umas às outras suas reflexões sobre a verdade, sobre o poder e sobre as formas de subjetivação ética poderemos criar novas formas de vida no exercício da liberdade” (RIBAS, 2017, p. 195),

exercício da liberdade que se dá através de uma construção da própria vida como uma inversão da moeda, dos costumes, do *nómos*, em suma, de tudo que se associa à normalização da existência.

### **Conclusão: O latido do cão-Foucault**

O cínico “não admite perder-se na multidão; repetindo as mesmas frases, imitando os gestos, devotando-se ao Estado e a família” (HADDAD, 1997, p. 218), em defesa da sociedade e da moral; ele invertendo as tradições e os gestos sociais, desvelando a animalidade humana, transforma-se em uma ferida ambulante escancarando uma vida-outra possível. Essa alteridade da vida-outra não se dá como uma mera escolha, mas “na prática da combatividade cujo horizonte é a possibilidade de construir um mundo outro” (CANDIOTTO, 2014, p. 232). O cínico em sua própria vida denuncia o mundo existente e desvela a possibilidade de alterá-lo através de uma subjetividade-outra que se choca com suas verdades, invertendo-as. Isso permite aproximar sua filosofia à função diagnosticadora e propositiva do pensamento foucaultiano, expressa em “O sujeito e o poder”, texto publicado como apêndice do livro *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, de Dreyfus e Rabinow

Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Na recusa do que somos enquanto produtos e campo de circulação do poder há um processo de liberação possível, que se encontra na inversão do *nómos* e tem sua possibilidade assegurada pela própria vida daqueles que resistem ao poder. Assim, se por um lado, o pensamento de Foucault nos paralisa diante do impasse do poder produtivo, descrito por Deleuze: “se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um ‘poder da verdade’ que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas integrais de poder? Como ultrapassar a linha?” (DELEUZE, 2005, p. 101-102). Por outro lado, com as análises do cinismo e a verdade escandalosa de uma vida que não se deixa governar, o pensamento de Foucault abre caminhos para ultrapassar a linha e revela para além do pirotécnico<sup>3</sup>, um sonhador. É expressando esse sonho, essa ultrapassagem das linhas integrais do poder em rumo de um mundo-outra possível, que Foucault pronunciou suas últimas palavras no *Collège de France*, como quem deixa aos seus sucessores um testamento, no qual além dos bens herdados, pode-se ver o que ainda há para conquistar.

---

3 Sobre a pirotecnia do pensamento de Foucault, ver FOUCAULT, 2006b.

Mas aquilo que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra. (FOUCAULT, 2011, p. 298)

Assim, encerrando seu último curso, três meses antes de morrer, Foucault apresenta “que a marca do verdadeiro é a alteridade” (GROS, 2011, p. 316). Alteridade que é “aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar” (GROS, 2011, p. 316). O filósofo faz brilhar “através da sua vida e da sua palavra, o brilho de uma alteridade” (GROS, 2011, p. 316), de outro-mundo possível, sem o qual uma nova verdade não pode se instaurar. Outra-vida, outro-mundo, implica a tarefa crítica de expor os problemas deste mundo, desta vida. Tarefa à qual Foucault dedicou-se ao longo dos seus trabalhos sobre a história dos hospícios, dos hospitais, das prisões, em suma, das heterotopias de desvio<sup>4</sup> que integram o aspecto disciplinar do biopoder, mas também em seus trabalhos relativos à biopolítica e a história da governamentalidade. Desta forma, encadeando as últimas palavras do filósofo com seus trabalhos precedentes, entrevemos neles a mordida de um cão, de um cínico, em vista do que aparece depois, a saber, a possibilidade de criar novas subjetividades, outra vida, outro mundo. Contra a normalização e domesticação dos corpos; conclamando uma vida-outra possível, o cão-Foucault late!

### **Bibliografia:**

CANDIOTTO, C. *Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. Dissertatio*, Pelotas, v. 40, p. 215-236, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v40i0.8536>. Acesso em: 3 set. 2023.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aula de 6 de janeiro de 1982 - Primeira hora*. In: \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 3-33.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Eu sou um pirotécnico*. In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault: Entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, 2006b, p. 68-100.

---

4 As heterotopias de desvio são “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente a média ou a norma exigida” (FOUCAULT, 2013, p. 11).



\_\_\_\_\_. *História da sexualidade, v. 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013.

\_\_\_\_\_. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 229-250.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HADDAD, S. *O homem Cínico*. *Princípios*, v. 4, n. 5, p. 215-228, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/703>. Acesso em: 3 set. 2023.

LAÉRCIO, D. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1, 2018.

RIBAS, F. T. *Práticas de liberdade em Foucault. dois pontos*; Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 181-197, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.49491>. Acesso em: 3 set. 2023.

**Recebido em:** 1 fev. 2023 — **Aceito em:** 1 ago. 2023.