

# DA *PARRESÍA* AO ESTÍLO DOS CÍNICOS À CORAGEM DA VERDADE NO CRISTIANISMO MEDIEVAL

## *FROM PARRESÍA TO THE STYLE OF CINNICS TO THE COURAGE OF TRUTH IN MEDIEVAL CHRISTIANITY*

*Sergio Fernando Maciel Corrêa*<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo tem como tema principal as chamadas posteridades cínicas presentes no modo de vida dos primeiros cristãos e seus movimentos de espiritualidade. A hipótese a ser sustentada é: a prática da *parresía* ao estilo dos cínicos antigos repercute em alguns movimentos cristãos da Idade Média. O objetivo do artigo é: apresentar uma breve sistematização dessa hipótese, destacando as implicações tanto para a ética quanto para a ação política, o pano de fundo deste texto. A partir dos estudos do filósofo Michel Foucault questões como a confissão, a ascese a obediência e os movimentos mendicantes da Idade Média são postos em discussão, proporcionando uma reflexão promissora para instituições e para a conduta dos cidadãos por comportar vestígios de uma ação política aberta à diversidade e à coragem da verdade.

**Palavras-chave:** *Parresía*. Confissão. Ascese. Cinismo.

**Abstract:** This paper has as its main theme the so-called cynical posterities present in the way of life of the first Christians and their spirituality movements. The hypothesis to be sustained is: the practice of *parresia* in the style of the ancient cynics has repercussions in some Christian movements of the Middle Ages. The objective of the article is: to present a brief systematization of this hypothesis, highlighting the implications for both ethics and political action, the background of this text. From the philosopher Michel Foucault studies issues such as confession, asceticism, obedience and mendicant movements of the Middle Ages are brought into discussion, providing a promising reflection for institutions and for the conduct of citizens as it bears traces of political action open to diversity and the courage of the truth.

**Keywords:** Parrhesia. Confession. Ascese. Cynicism.

### **Introdução**

Para início de reflexão é preciso estabelecer que há três possíveis desdobramentos a partir da palavra *Parresía* no original grego: a sua forma substantivada [*παρρησία*], que envolve a confiança, a ousadia, o destemor, a coragem sempre em relação ao falar. Na sua forma verbal, *parresiazomai*, [*παρρησιάζομαι*] que pode significar a capacidade que um indivíduo tem para falar livremente, de forma aberta e destemida. Sendo assim, ao tratar-se do uso da *Parresía* na fala, pressupõe-se sempre um ato de coragem ao usá-la.

---

<sup>1</sup> Licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela UNISINOS/São Leopoldo. Licenciado Pedagogia e especialista em Educação. Professor do Instituto Federal Catarinense, *Campus* de Videira – SC. Contato: fer.ser29@gmail.com

A partir das duas formas anteriores é possível supor a existência de um sujeito humano que faz o uso da *Parresía* na sua fala – o *parresiasta*: [παρρησιαστής], aquele sujeito que, portanto, tem a coragem de falar a verdade (GINGRICH; DANKER, 1993; KITTEL; FRIEDRICH, 2002).

É possível afirmar que a *parresía* tem implicações na vida privada do *parresiasta*, na ética e na política e, portanto, é mais que uma palavra, mas, sim um conceito com uma historicidade própria. Quando se trata do sujeito *parresiasta* na sua dimensão privada, o temos como um sujeito franco e aberto à enunciação da verdade. Dessa forma há um tipo de verdade que brota de uma forma de vida, de uma prática de si, de uma ascese. Esta é a verdade requerida pelo estatuto da *Parresía* e que estaria presente no movimento cínico e que o cristianismo medieval refletiria em algumas de suas práticas. Por outro lado, há a verdade hegemônica da Modernidade, cuja característica seria a objetividade e não estaria relacionada à forma como o sujeito conduziria sua vida. Este artigo tem a tarefa de analisar a prática da *Parresía* no cristianismo medieval. Em vista disso, teremos em Michel Foucault a principal referência, dado que,

Michel Foucault que pesquisou, entre outros, a filosofia como forma de vida na filosofia antiga, assinala que para melhor compreender desde a Modernidade este debate da filosofia como forma de vida seria pertinente fazer uma distinção entre os tipos de verdade que operam nestas práticas. A Modernidade priorizou um tipo de verdade objetiva, científico-tecnológica cujo estatuto de verdade independe da vida do sujeito e também não afeta, em princípio, o modo de vida do sujeito. Essa verdade objetiva e externa é a verdade que hoje se venera como a única verdade e denominamos de científica. (RUIZ, 2015, p. 11-2).

Por outro lado, existe uma perspectiva ética na qual há a necessidade de um trabalho de si para consigo. Em virtude desta necessidade de formação de si, para que este sujeito alcance o estágio de franqueza e de abertura é preciso um trabalho de ascese de formação e desapego de si mesmo. Com efeito e por implicar liberdade de falar, abertura à franqueza e à verdade, a *parresía* é, ao mesmo tempo, necessária à política. Do mesmo modo, em um contexto social e político, a *parresía* pode perder seu *status* e ceder o seu lugar a desvios nefastos na ordem política: como a demagogia, a lisonja, e a

tagarelice – o aspecto político a ser enfrentado pela *parresía*<sup>2</sup>.

As conexões, disjunções, conflitos entre a prática ética da *parresía* e a prática política da *parresía* não são lineares, nem necessárias e muito menos harmoniosas e passam pelos dilemas do modo de vida cristão na idade média. Por isso, temos como hipótese de que há uma herança do movimento cínico em alguns movimentos cristãos da Idade Média e temos como meta apresentar uma breve sistematização dessa hipótese no artigo que segue, destacando e em alguns momentos os problemas que surgem tanto para a ética quanto para a política, o pano de fundo deste *paper*.

### 1. A posição do tema: *parresía* cínica e cristianismo em Foucault e outros autores

Era a segunda parte da aula de 28 de março de 1984 do curso *Coragem da Verdade*, quando Michel Foucault sugere aos seus ouvintes uma leitura que ele chama de hipóteses da evolução da noção de *parresía* nos primeiros textos cristãos. O professor Foucault não diz se se trata da *parresía* cínica que se desenvolve entre os primeiros cristãos. Porém com apoio da reflexão desenvolvida até aqui e com os apontamentos do já consagrado texto *The Cynics - the cynic movement in antiquity and its legacy* permitimo-nos conjecturar que se trata sim da *parresía* em sua dimensão cínica:

O campo comum compartilhado por cínicos e cristãos era, presumivelmente, a prática de um modo de vida ascético, mas o fim do “ascetismo” (*askésis*) cínico – a felicidade – é inequivocamente imanente e secular [...] No entanto, a semelhança ostensiva da virtude cínica com a pobreza – em particular a adoção da pobreza e de algum tipo de ascetismo – provoca inevitavelmente a admiração de muitos cristãos. (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 30).

---

<sup>2</sup>O artigo *Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech* discute desde seu início as relações entre a noção antiga de *parresía* e a noção moderna de liberdade de expressão no contexto das democracias modernas e o autor é enfático ao afirmar que as democracias não são receptivas a quem ousa dizer a verdade de forma livre: *the democracy did not actively protect free speech, then there must be another, less ideological explanation for the close connection between free speech and democracy* (CARTER, 2004, p. 198). Na mesma linha, o autor destaca que a própria noção de *parresía* pode ter um sentido ambíguo e assumir um caráter pejorativo, trazendo problemas na sua prática ético-política, já que “falar tudo” pode ter implicações para o bem e para o mal: *The pejorative sense of parrhêsia can be explained to some extent if we consider the composition of the word: literally, to speak with parrhêsia is to say everything, which might mean everything, good and bad.*(CARTER, 2004, p. 201). Com uma preocupação histórico-genealógica, outro estudo sustenta que a originalidade de Foucault está em analisar a proveniência da *parresía* como um dever político do cidadão da pólis: “*One of Foucault’s most original ideas is the question regarding the origins of parrhêsia, which in the beginning is neither a spiritual technique, nor an ethical discourse, but first and foremost a political discourse. At its origins, parrhêsia is a practice, a duty towards the city, strongly connected to the status of the citizen*” (FUIOREA, 2016, p.103).

Evidente que Michel Foucault disse e escreveu muito pouco sobre as relações entre o cinismo e o cristianismo nascente. Dar continuidade a este estudo inacabado seria, inclusive, um tipo de legado aos pesquisadores da sua obra. Em razão disso, no final da primeira parte da última aula do curso de 1984 o filósofo faz seus apontamentos e sugere que a influência da filosofia cínica no cristianismo primitivo é um tema ainda a ser retomado (FOUCAULT, 2011, p. 281).

Seguindo esta indicação, resta prosseguir pelas breves indicações de Foucault e retomar os elementos desta relação. O primeiro desses elementos é o ascetismo, que resguardada as diferenças, está presente entre cínicos e cristãos. Numerosos estudos descrevem a relação entre o cristianismo nascente e a influência do cinismo. Por exemplo: Willian Desmond que no seu livro *Cynics* sugere que o legado cínico chega até os dias atuais por haver inúmeros movimentos que abraçam a pobreza, rebelam-se contra os costumes políticos e sociais e por sugerirem que a felicidade é simples. Segundo o autor esse grupo de cristãos pode ser formado desde anacoretas até os missionários europeus que ajudaram nos processos de colonização do século XVI (DESMOND, 2008, p. 209).

Luis Navia, com o apoio de outros pesquisadores, chega a afirmar que Jesus Cristo seria um tipo comum de filósofo cínico que teria aprendido a doutrina com cínicos gadarenses que viveram e propagaram a doutrina cínica em Gádara, cidade próxima Nazaré, a terra natal de Jesus (NAVIA, 2009, pp. 196-7). Descreve Navia a relação entre cinismo e a figura do monge cristão: “O monge mendicante cristão praticante da pobreza, do ascetismo, da abnegação e da simplicidade de vida carregando um fornel de couro e isolado do mundo a sua volta pregando e moralizando onde quer que fosse e agindo como médico itinerante da alma é um descendente dos cínicos tardios e um parente distante do próprio Diógenes” (NAVIA, 2009, p. 198).

Outro pesquisador que aponta para a hipótese de que o cristianismo é um tipo de seita cínica é Gerald Downing. Em seu texto *Cynics and Early Christianity* chega a afirmar que Jesus também teria sido influenciado pelos Cínicos de Gádara, como afirmou Navia (DOWNING, 1993, p. 282-4). O autor sugere então que o cristianismo primitivo se apropriou do cinismo como modelo com o intuito de sistematizar a sua doutrina, mas ao mesmo tempo transformou o cristianismo em uma espécie de rival. “O cinismo era um tipo de seita que, para os primeiros cristãos, representava um modelo e um aliado e um recurso bastante indispensável na elaboração de sua própria abordagem radical da vida. E isso pode até ter sido o caso no tempo de Jesus de Nazaré” (DOWNING, 1993, p. 285).

Se a vida de pobreza e de simplicidade de um cínico visa contrapor valores éticos-políticos do mundo em que vive, o ascetismo cristão visa a ascensão a outro mundo. Porém, existe um elo entre as duas doutrinas, que é o fato de que a simplicidade e a pobreza permitem a emancipação do sujeito de valores morais que impedem a constituição de um modo de vida dependente de posses e *status quo*. Neste caso, a diferença é de fins e não de meios. Se o cínico quer transvalorar a moeda deste mundo, o cristão primitivo quer transformar também a moeda deste mundo, como condição para ascender ao outro mundo, como é possível depreender da passagem do curso:

E nesta medida, podemos dizer, creio eu, que uma das grandes façanhas do cristianismo, sua importância filosófica está em que ele ligou um ao outro o tema de uma vida outra como verdadeira vida e a ideia de um acesso ao outro mundo como acesso a verdade. [de um lado,] uma verdadeira vida e uma vida outra neste mundo – o cinismo; [de outro] o acesso ao outro mundo como acesso à verdade e ao que, por conseguinte funda a verdade da verdadeira vida que se leva neste mundo. (FOUCAULT, 2011, p. 282).

## 2. A questão da Ascese e da Confissão

A ascese (*askésis*) é uma criação grega que é transposta para dentro do cristianismo nascente, como sugere: “No cristianismo é a ascese cínica que vai ser incorporada, ou seja, são os exercícios ascéticos que vão marcar o estilo de vida, mesmo que o “cão” Diógenes jamais seja invocado” (CHAVES, 2013, p. 65). A prática do ascetismo pagão cínico que continha um fim em si mesmo, pois se tratava da constituição de um modo de vida – a verdadeira vida é combinada com elementos platônicos da metafísica da alma que pressupõe a vida outra. Neste sentido o que se tem é a sacralização de noções pagãs, como a prática do ascetismo, trazidas para o ceio da prática religiosa cristã. Contudo, há uma distinção de finalidade uma vez que o ascetismo de tipo religioso não encontra o seu desígnio em si mesmo, como no ascetismo pagão cínico, mas é condição para a conquista do outro mundo. Para uma melhor compreensão da relação entre ascetismo pagão e cristão se faz necessário voltar ao curso de 1982, *La Herméneutique du Sujet*, no qual Michel Foucault aborda o tema.

Se, por um lado, para os pagãos a prática da *askésis* visava fortalecer a própria existência e dotar a si mesmo de capacidades físicas e morais para o enfrentamento que a arte de viver coloca a cada dia. A prática do discurso parresiasta dependia desta ação de

si para consigo, que possibilitava ao sujeito a pronúncia de discursos verdadeiros. Por essa linha de interpretação, a ação política do discurso verdadeiro não depende das condições naturais do sujeito ou de uma ascensão retórica sobre os seus concidadãos, mas de um exercício de transformação moral de si diretamente relacionado com uma arte de viver que se reverte em enunciado verdadeiro na ordem política: “A ascese filosófica, ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010, p. 296). Por outro lado, a ascese do tipo cristã dota o sujeito de uma coragem da verdade que aparece na confissão a outrem, que é a verdade de si mesmo, e que precisa ser dita como condição para a salvação da alma.

Uma arqueogenealogia da confissão requer que se articule poder, verdade e formas de veridicção para que haja uma compreensão coerente das formas de verdade que o sujeito valida sobre si mesmo. Neste sentido, a confissão vincula o sujeito ao que ele disse de si mesmo e ao mesmo tempo o qualifica frente ao outro em respeito ao que pronunciou sobre si mesmo. Em virtude desta vinculação entre sujeito e verdade, CandiOTTO escreve: “A perspectiva do genealogista-arqueólogo é que, no fundo, a verdade é ininteligível sem uma obrigação de verdade, sem o *engagement* do indivíduo, sem seu assujeitamento consentido” (CANDIOTTO, 2010, p 68).

A confissão, portanto, vincula o sujeito ao que ele disse de si mesmo e ao mesmo tempo o qualifica frente ao outro em respeito ao que pronunciou sobre si mesmo. Em razão disso, a confissão está relacionada ao mal pensar e ao mal fazer do sujeito que precisará dizer a verdade sobre seus feitos e de seus pensamentos. Com alguma certeza é ponto passivo que a verdade que emana da confissão do tipo cristã não é o afloramento de uma essência escondida que o sujeito, por um esforço racional, deslinda. “Na confissão, quem fala é obrigado a ser o que ele diz ser, é obrigado a ser aquele que fez isso ou aquilo, que experimenta esse ou aquele sentimento; e é forçado porque é verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 26). Por consequência, a confissão assume o *status* linguístico da verbalização de um “ato de verdade do eu”.

Assim a arqueogenealogia da confissão encontra uma reivindicação por demais antiga: a busca pela verdade do eu. Neste sentido, os modos de viver se encontram em obrigação para com a verdade. Esta determinação em relação à verdade compele o sujeito ao reconhecimento das ações que pratica, e claro, ao conhecimento de si mesmo. Todavia, há um segundo elemento imprescindível para se completar o ciclo da confissão: a obrigação de narrar, descrever, pormenorizar, tornar clara para um interlocutor à verdade

de si mesmo e das ações praticadas.

Para Michel Foucault a noção de confissão existe desde a Antiguidade. Porém o estatuto da confissão é bem diferente na Antiguidade daquele praticado dentro do cristianismo. Nas escolas filosóficas antigas, segundo Foucault, a confissão era uma ferramenta, uma técnica que envolvia o discipulado: um diretor espiritual e um discípulo que buscava orientação para viver uma vida correta. Tratava-se de uma prática que não envolvia exigências de uma verdade do eu. A verdade a ser procurada não era na interioridade do sujeito, nos seus pensamentos e desejos, mas transparecia nas suas ações que concorriam ou não para uma vida correta. Somente no cristianismo a confissão passou a ser uma técnica de si, no sentido da busca por uma verdade interiorizada do sujeito. A passagem de uma entrevista de 1981 é clara:

Nos autores clássicos, a condução do guia visava a um objetivo específico: a vida íntegra ou a saúde total. Uma vez atingido este objetivo, a direção se interrompia e supunha-se que o guia já estava mais avançado no caminho que levava ao objetivo. O monasticismo muda radicalmente essa situação. É preciso confessar não apenas os deslizes cometidos, mas absolutamente tudo, até os pensamentos mais íntimos. Há que se formulá-los (FOUCAULT, 2014, p. 334).

Há sempre uma forma de verdade que o sujeito valida sobre si mesmo e que vincula a si. A confissão sempre é extraída sob condições de uma agonia, de tensão, de uma pressão que é interna, mas também é externa ao sujeito. Além de ser uma prática necessária a salvação, o discurso verdadeiro não aperfeiçoa o espaço da política como entre os pagãos, mas como se apresenta como uma condição necessária para o pertencimento do sujeito a uma comunidade de fé. A ascese cristã, portanto, é “O momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo à uma comunidade” (FOUCAULT, 2010, p. 324).

Portanto, a arqueogenealogia de Foucault certifica que a confissão é um tema-problema desde a Antiguidade grega. Se entre os gregos o problema da verdade de si girava em torno das formas de viver dentro das comunidades filosóficas, no cristianismo a confissão será uma obrigação a ser praticada pelo indivíduo ao longo da vida. No cristianismo o sujeito inquirere a si mesmo através de um constate exame de consciência que de certa forma tranquiliza o sujeito na relação com ele mesmo e o impele, pela ascese,

a ser de outro modo, a conquistar outro mundo.

Por causa destas questões talvez Nietzsche tenha posto na boca do Sábio que interpela Zaratustra sobre a necessidade do exame de consciência para dormir bem. No discurso *Das Cátedras da Virtude*, o sábio afirma para Zaratustra que para bem dormir é preciso dez vezes durante o dia superar-se a si mesmo, dez vezes é preciso reconciliar-se consigo mesmo, dez verdades é preciso encontrar e antes de dormir é necessário dar conta para si mesmo destas práticas durante a vigia diurna. Por fim, concluiu o interlocutor de Zaratustra:

Assim transcorre o dia para o virtuoso. E, quando vem a noite, eu bem me guardo de chamar o sono! Pois o sono que é senhor das virtudes não quer ser chamado. Em vez disso, penso no que fiz durante o dia. Ruminando me pergunto, paciente como uma vaca: quais foram afinal tuas dez superações? E quais foram as dez conciliações e as dez verdades, e as dez risadas com que se regalou meu coração? Isso refletindo, e acalentado por quarenta pensamentos, assalta-me de repente o sono, o não chamado, o senhor das virtudes (NIETZSCHE, 2011, p. 29-31).

### 3. Confissão e Obediência, um tema espinhoso ao parresiasta

Por não se tratar de uma prática secularizada, mas que visa ascensão a outro mundo, o cristianismo nascente precisa agregar um elemento novo ao seu ascetismo e que é de fundamental importância para sua organização e institucionalização: trata-se da noção de obediência, como salienta Michel Foucault: “A segunda diferença é de ordem totalmente diversa. É a importância dada no cristianismo, e somente no cristianismo, a algo que não encontramos nem no cinismo e nem no platonismo. Trata-se do princípio da obediência” (FOUCAULT, 2011, p. 282).

Michel Foucault dedica poucas palavras para analisar a questão da obediência no curso *Le Courage de la Vérité*, mas aponta para várias possibilidades de análise das consequências deste novo princípio inserido na ordem religiosa, mas que tem ressonância em modelos políticos que sucederam o cristianismo. Uma questão importante para o escopo do artigo decorre deste princípio: em que medida a obediência é produzida na ordem política e não antes a resistência? No caso, trata-se da obediência a Deus que concebe os sujeitos como inteiramente obedientes a sua vontade, da obediência a uma Lei que é Sua prescrição e, por fim, de uma obediência aos Seus representantes na cidade terrena. Todas essas formas de obediência inerentes ao ascetismo cristão são base para um elemento novo que implica em formas diferenciadas de relação com o si mesmo, de



relações de poder e, claro um novo regime de verdade como destaca Foucault em 1984:

A diferença entre o ascetismo cristão e outras formas que puderam prepará-lo e precedê-lo deve ser posta nesta dupla relação: relação com o outro mundo a que teríamos acesso graças a esse ascetismo e princípio de obediência ao outro (obediência ao outro neste mundo, obediência ao outro que é ao mesmo tempo obediência a Deus e aos homens que o representam. (FOUCAULT, 2011, p. 283).

Se no cinismo, a *askésis* é um ato do indivíduo que no confronto com a cultura e com a ordem política opta por uma forma de vida carregada de exercícios espirituais e físicos que possibilitam a este sujeito um desapego, já no cristianismo a presença do Outro é uma condição necessária para dirigir os indivíduos. No chão arqueogenealógico do poder pastoral estão as relações de obediência que vinculam aqueles que cuidam do rebanho com todos e cada um dos indivíduos que o compõem. A metáfora do bom pastor, que é narrada no Evangelho de João é clara: o pastor dá a vida pelas ovelhas e conhece a cada uma, bem como elas também conhecem o pastor<sup>3</sup>.

Os laços relacionais no cristianismo são pessoais, o pastor conhece o íntimo de cada um dos seus e por eles tem uma espécie de corresponsabilidade já que que a metáfora fala em “dar a vida” pelas ovelhas. Se o exercício espiritual cínico visava a busca de virtudes morais no plano pessoal e a opção por um modo de vida asceta se dava em função de uma deliberação do sujeito que se confrontava, sobretudo, com a lei natural, no cristianismo, com a inserção da obediência, a *askésis* passa a ser uma condição para melhor obedecer, ou seja, a obediência passa a ter um fim em si mesma e a *askésis* passa ser uma ferramenta.

Como alertamos, Michel Foucault não aprofunda a questão da obediência no curso de 1984, mas em momento anterior, na conferência *Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason* pronunciada no final de 1979 na universidade de Stanford o filósofo francês se dedica a analisar o poder pastoral e a questão da obediência na configuração deste poder:

No cristianismo, o laço com o pastor é um laço individual, um laço de submissão pessoal. Sua vontade é realizada não porque ela é conforme à lei civil, mas, principalmente, porque tal é a sua vontade. Nas *Instituições cenobíticas* de Cassiano, encontramos várias historietas edificantes nas quais o monge encontra sua salvação executando as ordens mais absurdas de seu superior. A obediência é uma virtude. O

---

<sup>3</sup> João 10, 14: “εγω ειμι ο ποιμην ο καλος και γνωσκω τα εμα και γνωσκομαι υπο των εμων”

que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim. É um estado permanente; as ovelhas devem permanentemente submeter-se aos seus pastores (FOUCAULT, 2015, p. 360).

Contudo, o princípio da obediência assim colocado acarreta em uma inibição e uma desconfiança cristã em relação à prática da *parresía*. Ora, se o cínico é parresiasta na medida em que é confiante em si e é empoderado pelo modo de vida que leva, o cenobita ou mesmo o anacoreta cristão é condicionado a desconfiar de si e dos outros, temer a Deus e a desconfiar da possibilidade da salvação de sua alma. “É isto que caracteriza a *parresía*: não temor a Deus, não desconfiança em relação a si, não desconfiança em relação ao mundo. Ela é confiança arrogante” (FOUCAULT, 2011, p. 295).

Deste modo, no cristianismo, é necessária a elaboração de uma forma de conhecimento particular e individualizada de cada um dos membros da comunidade para que a obediência seja produzida com excelência. O membro da comunidade cristã primitiva necessitava de uma vida verdadeiramente ascética de trabalho de decifração de si e de constituição de si mesmo. A razão desse trabalho de si para consigo era atingir um estado em que o indivíduo se deixasse conduzir por outrem pela obediência plena: “Ser guiado era um estado, e você estava fatalmente perdido se tentasse escapar” (FOUCAULT, 2015, p. 361). Do ponto de vista de uma ação política, a *parresía* toma um duro golpe do ascetismo cristão a ponto de Michel Foucault ser explícito no curso de 1984: “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 295).

Todavia, mesmo com essa desconfiança de parte dos primeiros cristãos em relação à *parresía* esta não é eliminada, mas ao contrário: por meio de uma *askésis*, isto é, exercícios espirituais, provas de resistência, exames de si e das representações do próprio pensamento haverá um lugar privilegiado para a prática desta *parresía*: a confissão. Para uma análise mais detalhada da questão da confissão e das suas relações com a obediência e a prática da *parresía* recorreremos novamente a conferência de 1983: *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia* em que Michel Foucault propõe uma reflexão de como a *parresía* aparece nos diálogos socráticos em forma de confissão. Para ele é muito diferente o jogo *parresiástico* em uma assembleia política na qual o foco principal é a persuasão semelhante àquela praticada por Sócrates com seus interlocutores. Nos diálogos socráticos o interlocutor precisa dar um relato de si: “O ouvinte é levado pelo *logos* socrático a “dar um relato” – *didonai logon* – de si mesmo” (FOUCAULT, 1999,

p. 37).

Contudo esta confissão do tipo socrática, que é também um relato de si, não é análoga ao do tipo cristão que envolve um exame de consciência, portanto, uma interiorização que, em seguida, transpõe em forma de relato autobiográfico ou mesmo uma confissão sincera (*parresiasta*) e arrependida das próprias faltas. Sócrates quer que o seu interlocutor seja corajoso o suficiente para demonstrar que existe uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que o sujeito é capaz de usar, e o modo como vive – *bios*. Seguindo este raciocínio Michel Foucault é claro ao tratar da *parresía* dentro dos diálogos Socráticos:

Aqui, dar um relato da sua própria vida, seu *bios*, tampouco é dar uma narrativa dos eventos históricos que acontecerem em suas vidas, mas, de fato, demonstrar se é capaz de mostrar que há uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que é capaz de usar, e o modo que vive. Sócrates está investigando o modo que o *logos* dá forma ao estilo de vida de uma pessoa, pois ele está interessado em descobrir se há uma relação harmônica entre os dois (FOUCAULT, 1999, p. 37).

Por certo as colocações do curso de novembro de 1983, no *campus* Berkeley da Universidade da Califórnia refletem de maneira antecipada nas preleções dadas no último curso ministrado por Foucault no *Collège de France*. Na segunda parte da aula de 22 de fevereiro de 1984 o filósofo se propõe a discorrer sobre a *parresía* em seu momento socrático. Esta *parresía* acontece por meio do método praticado pelo filósofo ateniense. Sócrates vai perquirir o seu interlocutor ao extremo, correndo inclusive risco de sofrer violência. Na indagação socrática o próprio método conduz o interlocutor a dar explicações acerca de si mesmo, do estilo de vida que leva. Trata-se de colocar a *bios* no âmbito do *logos*. Como está dito:

Pois bem – é o signo sob o qual se coloca toda a *parresía* socrática e sua verificação –, qualquer que seja o sujeito que se aborde com Sócrates é necessário (*anágke*) que as coisas ocorram da seguinte maneira: Sócrates não desistirá enquanto seu interlocutor não for levado (*periagómenon*: levado como que pela mão, passeando) até o ponto em que pode prestar contas de si mesmo (FOUCAULT, 2011, p. 125).

O tipo de confissão para a qual o interlocutor de Sócrates é conduzido é uma espécie de prova, cujo critério ou a pedra de toque é o próprio *logos*. Em outras palavras, o sujeito é capaz de dar razão a si mesmo, ao modo como vive. Trata-se de fomentar o

sujeito a atribuir um valor moral e epistêmico à forma como conduz a sua existência. Em geral a perscrutação socrática é uma inquirição que problematiza modos de vida sob a batuta da racionalidade de maneira que o sujeito é condicionado a responder ao estilo de uma confissão ao seguinte questionamento: ‘a forma que se está dando a existência, a vida, a *bíos*, é capaz de resistir ao crivo da razão?’ Não se trata de um exame de consciência, mas esta confissão ao estilo de prova é para toda vida. Não é a confissão de um crime como no âmbito jurídico-penal; não é a confissão dos pecados como nas práticas religiosas; não é a confissão do louco que se reconhece como tal no domínio do saber-poder da medicina. A exigência aqui é outra: busca-se a harmonização entre vida (*bíos*) e discurso (*logos*). A fala franca (*parresía*) se combina a partir de uma estetização da própria existência.

Configura-se, por meio de uma genealogia da confissão, uma relação bastante aproximada entre socratismo e cinismo. Se o primeiro é um questionador por excelência e que conduz o seu interlocutor a praticar uma *parresía* confessional, os cínicos são questionadores com a própria forma de existência que levam. A *parresía* do cínico não é um ato de fala, mas uma vida nua que se apresenta como escândalo da verdade. As duas possibilidades de *parresía*, a socrática predominantemente discursiva e a cínica relacionada ao modo de viver são o solo arqueogenealógico da confissão cristã<sup>4</sup>, que precisa colocar no discurso não só os atos e a forma como conduz a vida, mas também os próprios pensamentos e neste caso temos:

A emergência da vida, do modo de vida como objeto da *parresía* e do discurso socráticos, vida em relação a qual é preciso exercer uma operação que será uma operação de prova, de pôr a prova, de triagem. É preciso submeter à vida a uma pedra de toque para separar exatamente o que é bom do que não é bom no que se faz, no que se é, na maneira de viver (FOUCAULT, 2011, p. 127).

Reitera-se que na pastoral cristã a maneira de pôr à prova a própria vida com

---

<sup>4</sup> Em artigo de minha autoria: *Uma arqueogenealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault* me propus a apresentar uma arqueogenealogia da confissão de Michel Foucault. No texto procurei entender as maneiras pelas quais se vinculam sujeito e verdade. Por isso perfiz vários momentos dos últimos quatro anos do trabalho filosófico de Foucault. Neste estudo encontrei vários pontos importantes que relacionam a veridicção e a *parresía*, pela ótica da confissão, onde concluí: “A arqueogenealogia de Foucault certifica que a confissão é um tema-problema desde a Antiguidade grega. Se entre os gregos o problema da verdade de si girava em torno das formas de viver dentro das comunidades filosóficas, no cristianismo a confissão será uma conduta a ser praticada pelo indivíduo ao longo da vida. No cristianismo o sujeito inquirere a si mesmo através de um constate exame de consciência que de certa forma tranquiliza o sujeito na relação com ele mesmo e o impele, pela ascese, a ser de outro modo” (CORRÊA, 2016, p. 190).

relação à racionalidade vai se transfigurar em coragem de verdade perante Deus. Este assunto é discutido por Michel Foucault nas últimas palavras da aula derradeira de 28 de março de 1984 no *Collège de France*. Na parte final desta aula o filósofo tem como propósito discorrer acerca do modo como a *Parresia* aparece nos primeiros textos cristãos.

#### **4. *Parresia* e Movimentos Mendicantes**

Duas coisas são marcantes nesta arqueogenealogia da *parresia*: a confissão corajosa que implica em abertura de coração para com Deus. Por outro lado, há uma desconfiança em relação a si mesmo, pois o que está em jogo é sempre um temor em relação aos propósitos de Deus que tem uma vontade própria e conhece as vontades carnisais do crente. Por certo, o tema da verdadeira vida, do estilo de vida que se pode pôr a prova, da comunicação de uma verdade de si está presente neste tipo de *parresia*, como salientou Michel Foucault aos ouvintes do curso de 1984: “Vocês vão encontrar a ideia de uma *parresia* como *parresia* de *vis-a-vis*, de face-a-face com Deus. Nesse estado primitivo da relação da humanidade com Deus: abertura de coração, presença imediata, comunicação entra a alma e Deus” (FOUCAULT, 2011, p. 292).

Porém, o princípio de desconfiança em relação a si, de temor e tremor em relação a Deus que abordamos antes implicará ainda mais em uma perscrutação da verdade de si mesmo, da purificação da alma pecadora, da reestruturação da relação para com Deus. Neste sentido, somente após o sujeito ter decifrado a si e ter tido a coragem de confessar é que a alma é purificada e a relação com Deus é retomada. “Só se alcançará a verdadeira vida com a prévia condição de ter praticado sobre si essa decifração da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 296). Portanto, o acesso à verdadeira vida só acontece por meio da confissão que “confessa” antes uma verdade da vida – questão cínica por excelência.

Apesar de elementos passíveis de crítica como o princípio de obediência e a desconfiança em relação a si que carece de uma confissão a um superior, o cinismo teve seu legado e sua importância no cristianismo, em especial nos movimentos cristãos de contestação que o fizeram a partir do modo de vida sem propriedade, sem apegos aos títulos eclesiais e que Michel Foucault é bastante direto em apontar: “No ascetismo cristão, encontramos o que foi, a meu ver, por muito tempo durante séculos, o grande modo de ser cínico através da Europa” (FOUCAULT, 2011, p. 158). Os movimentos cristãos de contestação da baixa Idade Média dos quais surgiram a Ordem franciscana e

a Ordem dominicana, mas também movimentos que foram criminalizados como os valdenses<sup>5</sup> e os cátaros<sup>6</sup> são para Michel Foucault exemplos da continuação do cinismo.

O fato novo destes movimentos mendicantes é que eles surgem em um contexto histórico reivindicando uma forma de vida. Para constatar tal situação basta, por exemplo, ler na *Regra não Bulada*<sup>7</sup> de Francisco de Assis que é explícita em escrever sobre uma forma de vida, quando trata das condições de ingresso de jovens frades e de como eles devem se vestir: “Se alguém, querendo por inspiração divina receber esta vida... E se estiver firme para receber nossa vida,” ... O ministro, porém, receba-o benignamente e o conforte, e lhe exponha diligentemente o teor de nossa vida<sup>8</sup>”.

É perceptível que não está em questão uma profissão de fé neste ou naquele artigo digno de se depositar uma crença, mas poder viver de maneira determinada, praticando publicamente uma forma de vida específica. Michel Foucault diz: “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval” (FOUCAULT, 2011, p. 160).

Esta passagem do curso de Foucault aliada ao texto da *Regra não Bulada* sugere que os franciscanos, em sua inspiração originária, não buscaram uma regra de vida formata previamente e nem uma doutrina oficial da igreja. Se eles são os cínicos da cristandade medieval é razoável compreendermos este movimento como um anseio pela busca de uma forma de viver e não por um código de direção de condutas e nem por um conjunto rigoroso de regras e preceitos que determinassem uma forma de existência. Trata-se de um modo de vida segundo uma forma e não segundo uma regra ou segundo uma doutrina. Giorgio Agamben, na obra *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, é quem sugere para esta interpretação do movimento franciscano: “A forma de

---

<sup>5</sup> Recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado *Da ortodoxia à heresia: os valdenses. (1170-1215)* Laura Maria Silva Thomé, em que a autora chama atenção para forma de vida austera, para pregação em forma de denúncia que expunha o luxo e a riqueza clerical e para opção pela pobreza voluntária que custou aos valdenses a acusação de heresia e o banimento do cristianismo. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/2371/Desserta%C3%A7%C3%A3o-Final.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em 05/05/2020.

<sup>6</sup> Recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado: *Os Cátaros no Languedoc (séculos XII-XIII) : um percurso historiográfico* em que a autora Rita Helena Dethloff se propõe a acompanhar a trajetória historiográfica do catarismo, ou os puros que foram atacados por uma cruzada específica, a cruzada Albigense e foram duramente perseguidos pela inquisição cristã da alta Idade média por suas denúncias e críticas ao clericalismo da igreja e a influência na política. Além de pregarem uma austeridade extremada. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279715> Acesso em 05/05/2020.

<sup>7</sup> Regra não aprova pelo Papa.

<sup>8</sup> Neste link é possível acessar uma versão bilingue da Regra não bulada de Francisco de Assis, o santo fundador da Ordem dos Frades Menores. Destaca-se o elemento “forma de vida” com muita veemência no escrito. Disponível em: <http://www.capuchinhos.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/regra-nao-bulada/regra-nao-bulada-2> acesso em 05/05/2020.

vida não coincide nem com um sistema normativo, nem com um corpo de doutrinas. Ela é um terceiro entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma”. (AGAMBEN, 2014, p. 109).

A forma de vida conclamada pelos movimentos mendicantes do século XIII retoma um tipo de comportamento que é inspirado no cinismo antigo, mesmo que seus fundadores não tivessem esta noção. São movimentos que escandalizam a moralidade vigente, que problematizam as instituições de poder e que remetem a nudez cínica como maneira de resistir. Do mesmo modo, o despojamento é a expressão de uma forma de vida que escandaliza por si mesma.

Uma das fontes biográficas mais importantes sobre Francisco de Assis chama-se *Legenda dos Três Companheiros*. A fonte medieval tem esse nome porque os manuscritos conhecidos começam com uma Carta escrita em Grécio, na Itália em 1246 e dirigida ao Ministro Geral da Ordem apresentando as notas biográficas de Francisco dadas por três de seus primeiros companheiros: Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo. Este texto traz uma passagem importante para o nosso escopo. Trata-se da narrativa sobre a nudez de Francisco que se desapega das roupas recebidas de seu pai e do dinheiro que possuía, que de certa forma escandaliza não só a família, mas o bispo que representa o poder maior no contexto histórico do século XIII:

O homem de Deus levantou-se alegre, reconfortado pelas palavras do Bispo, e entregou-lhe o dinheiro: «Monsenhor, disse, quero entregar de boamente o dinheiro que pertence a meu pai e mesmo a roupa que trago». Entrou em seguida na câmara do Bispo, despojou-se de toda a roupa e pôs-lhe em cima o dinheiro, na presença do Bispo, de seu pai e algumas testemunhas mais. Assim nu, saiu e disse: «Escutai-me todos e entendei bem. Até agora chamei a Pedro Bernardone meu pai. Mas, porque decidi servir a Deus, devolvo-lhe o dinheiro que atormentava a sua alma e toda a roupa que dele recebi. [...] O Bispo observara atentamente o homem de Deus, maravilhado do seu fervor e da sua constância; abrindo os braços para o receber, cobriu-o com o seu manto<sup>9</sup>.

Foucault em uma passagem breve destaca algo que muito bem se relaciona com a passagem da vida de Francisco de Assis:

---

<sup>9</sup> Disponível em [http://franciscanos.org.br/?page\\_id=3595](http://franciscanos.org.br/?page_id=3595) acesso em 02/05/2020.

A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, a suas instituições, a seu enriquecimento, a seu relaxamento dos costumes (FOUCAULT, 2011, p. 160).

Se a partir do cinismo antigo é possível pensar formas de cidadania que ultrapassam os limites da lei escrita no âmbito da *polis* e o mesmo uma renúncia ao direito à posse, então com o franciscanismo nascente a mesma postura é possível de ser encontrada. *A Legenda dos Três Companheiros* é clara em dizer que Francisco de Assis renuncia o direito ao dinheiro que lhe cabia por herança e ao uso da roupa que vestia. O desejo reformista de Francisco de Assis que se constitui a partir de uma forma de vida que é experimentada fora do âmbito do direito pode ser lido como uma ação política que renuncia à posse particular dos objetos em favor do seu uso comunitário. que Foucault está atento ao tratar das posteridades cínicas: “Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios são sensíveis a essa longa história do cinismo cristão” (FOUCAULT, 2011, p. 160).

Agamben, com outro propósito destaca: “Dessa maneira, na perspectiva que aqui nos interessa, o franciscanismo pode ser definido como *a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito*” (AGAMBEN, 2014, p. 116). Seguindo as trilhas do cinismo, os franciscanos primitivos representam, portanto, uma ação de contestação dos valores éticos-políticos do seu tempo além do âmbito do direito e da posse. Michel Foucault não explorou com a profundidade necessária estes temas, mas o legado da sua obra permite fazermos uma genealogia das práticas cínicas ao longo da história.

### **Considerações finais**

Com estas breves digressões percorremos os apontamentos de interpretes, comentadores, filósofos e fontes históricas e, portanto, acreditamos que é possível sustentar a hipótese de que o modo de vida cínico representa uma "outra" forma de enunciar a verdade que conserva um conteúdo político apesar de se colocar "fora" do contrato social, das relações econômicas que primam pela utilidade mais proveitosa para



todos exatamente por trazer a possibilidade de uma democracia "assimétrica" a qual não tem por base o conceito clássico de cidadania cujo primado é pela igualdade formal.

Na construção deste artigo se mostrou importante fazer uma genealogia das posteridades cínicas que Foucault menciona nas artes, em movimentos de espiritualidade e em movimentos políticos e, claro, ir além de Foucault. Apesar de haver referência a Nietzsche, Agamben e fontes antigas e medievais, entre outras, nos guiamos por pistas deixadas pelo próprio Foucault e da sua arqueogenealogia da *parresía*.

É fato que com o cinismo fica difícil promover aquela separação clássica entre o reino dos valores, onde estariam localizadas a política e a ética e o reino da verdade onde é possível constituir o conhecimento seguro dos fatos do mundo. A arte de existir, a partir desta perspectiva, passa a ser um exercício espiritual como condicionamento para ser o que se é, tema de extrema relevância para o movimento cínico e para o cristianismo nascente.

Como consequência, o anúncio cínico da verdade é feito sobretudo com o corpo, reafirmando aquela noção de biopolítica afirmativa, outra perspectiva de pesquisa e que pode ser analisada em outro artigo. Esta verdade testemunhada com a vida e com o corpo aparece como uma ação ético-política para além de teorias políticas clássicas em filosofia política. A base deste modo de vida ético-político é a pobreza ativa e não resignada, o que confere uma popularização da filosofia e uma ampliação da comunidade política.

A *parresía* cínica tem, portanto, o potencial de transformação das organizações políticas pela coragem da verdade e pelo enfrentamento escandaloso por não separar a vida da ação política. Nos movimentos da cristandade medieval o "agente político" inspirado no cinismo transvalora a si mesmo e o modo de ser das instituições pois é impelido pelo seu modo de vida corajoso, como foi o caso de Francisco de Assis e de seus companheiros.

Portanto, o movimento cínico se configura como uma forma outra de analisar a história da filosofia. O modo de vida cínico não é uma categoria ontológica, mas um dispositivo histórico para o qual o cinismo antigo é inspirador. Por isso a importância do ascetismo como um dos primeiros desdobramentos do cinismo dentro do cristianismo nascente. A noção de pobreza ativa e desapego deliberado como acesso à verdade por meio de uma ascese unem os ascetas do início do cristianismo e o cinismo.

Pela mesma perspectiva alguns movimentos mendicantes e, em especial, os franciscanos se apresentam como os cínicos da cristandade medieval tardia por causa da forma de vida e representarem um afastamento do direito à posse das coisas e uma

forma de resistência feita com o corpo. Mais uma vez vislumbramos uma ação política com base no princípio da vida como forma de resistência escandalosa. Por isso uma contraconduta ativa e que evoca uma prática de resistência às técnicas de governamentalidade para o qual o ascetismo cristão se apresentou como forma de resistência ao governo pastoral cristão, aquele que quer obediência e confissão dos discípulos.

## Referências

- AGAMBEN, G. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*. (Trad.: Selvino Assmann). São Paulo: Boitempo, 2014.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Curitiba: Champagnat, 2010
- CARTER, D. M. Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech. In: SLUITER, I. and ROSEN, R. M. (eds.) *Free Speech in Classical Antiquity*. Boston: Brill Leiden, pp. 197-220, 2004.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a Verdade Cínica*. PHI: Campinas, 2013.
- CORRÊA, S. F. M. Uma arqueo-genealogia da confissão: subjetivação e formas de veridicção a partir dos últimos ditos e escritos de Michel Foucault. *Sapere aude: Belo Horizonte*, v. 7, nº 12, p. 182-193, Jan./Jun. 2016.
- DESMOND, W. *Cynics*. London: Berne Convention, 2008.
- DOWNING, F. G. Cynics and Early Christianity. In.: GOULET-CAZÉ, M. et GAULET RICHARD. *Le Cynisme ancien et ses prolongements : Actes du colloque international du CNRS*. Paris : Presses Universitarie de France, 1993.
- FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In.: *Ditos & Escritos: IV Estratégia, Poder-Saber*. 3ª Ed. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 348-378, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina* (Trad.: Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Los Angeles : Semiotext, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª ed. (Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail) São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II: curso dado no Collège de France (1983-1984)*. (Trad.: Eduardo Brandão) São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. Entrevista com Michel Foucault. In.: *Ditos e Escritos Vol. I: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- FUIOREA, M. L. Michel Foucault and the Concept of Parrhesia. *ANNALS of the University of Bucharest - Philosophy Series*. Vol. LXIII, nº 2, p. 95-110, 2016.
- GOULET-CAZÉ, M.; BRANHAM, R. Brachet. *Os Cínicos – o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad.: Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Loyola, 2007.
- GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento: grego/português*. (Trad.: Júlio, P. T. Zapatiero), São Paulo: Vida Nova, 1993.

- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Trad.: Carlos Alonso Vargas), Buenos Aires: Libros Desafío, 2002.
- NAVIA, L. E. *Diógenes, O Cínico*. (trad.: João Miguel Moreira Auto e Luiz Alberto Machado Cabral) São Paulo: Odysseus, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. (Trad.: Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RUIZ, C. M. M. B. A Filosofia como Forma de Vida (I): Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios de (askesis) do espírito. IHU On-Line. n. 461, 2015. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, p. 10-17, 2015.

*Recebido em: 06/05/2020*

*Aprovado em: 29/05/2020*