

Um texto sobre iniciação à filosofia: a experiência foucaultiana

On the initiation into philosophy:
the foucauldian experience

Claudio Medeiros

<https://orcid.org/0000-0002-5583-9343> - E-mail: claudiomedeiros@id.uff.br

Gustavo Silva dos Santos

<https://orcid.org/0009-0006-7301-3576> - E-mail: gustavosilva.nave@gmail.com

RESUMO

Seria a prática filosófica essa atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? Ou seria a verdade certa “experiência” de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão? O fato de Sócrates atestar nada saber nos dá pistas sobre a natureza do que sua filosofia entendia por conhecimento: importam os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. Se a verdade não está nas palavras, o socratismo talvez tenha menos a ver com o desejo da verdade do que com a verdade do desejo. Tentaremos explorar essa premissa, partindo de uma leitura de Michel Foucault, e através do entrecruzamento com autores franceses da contemporaneidade, como Gilles Deleuze e Jacques Rancière. Em suas críticas, apontamentos e contribuições, traçamos formas de pensar o que poderia compor uma vida verdadeiramente comprometida com a filosofia e, mais que isso, de que maneira pode ela ser encarada como legítima nos espaços que ocupa.

Palavras-chave: Filosofia contemporânea. Foucault. Sócrates. Deleuze. Rancière.

ABSTRACT

Is the philosophical practice this activity that modifies the very body of the agent previously implicated in a movement in which he recognized himself as a mere spectator? Could truth be

a certain “experience” of shifting perspective that allows me to discover that my way of life is susceptible to conversion? The fact that Socrates claimed to know nothing gives us clues about the nature of what his philosophy understood as knowledge: what matters are the effects that truth causes in the way one lives. If truth is no longer in words, Socratic thought perhaps has less to do with the desire for truth than with the truth of desire. In this article, we attempt to explore this premise through the intersection of three contemporary French authors: Gilles Deleuze, Michel Foucault, and Jacques Rancière. In their critiques, notes, and contributions, we trace ways to understand what constitutes a life truly committed to philosophy and, moreover, how it can be regarded as legitimate in the spaces it occupies.

Keywords: Contemporary philosophy. Foucault. Sócrates. Deleuze. Rancière.

1 Introdução

A filosofia, o socratismo, o problema da verdade na Antiguidade, talvez possuam pouca ou nenhuma relação com sistemas de pensamento e a inteligibilidade de discursos. Eles têm uma relação com a experiência. Por isso um regime terapêutico, uma prática cujo valor de experiência vincula-se ao iniciado como uma ética, ao invés de discursos revestidos de imagens de pensamento. Por isso a convivência, a maestria como prática, o envolvimento no lugar de conceitos elaborados para mapear ideias. Um saber de experiência que aparece vinculado a nós como uma ética é um saber popular, cotidiano, rueiro, como foi, segundo Michel Foucault, o Sócrates retomado pelo helenismo. Sim, enquanto sociedade somos pobres de experiência. Não pela carência de instituições de ensino, mas porque o saber universitário nos chega afinal na forma de texto – permitindo que este *jogo da relação* que era a filosofia, surja traduzido em texto, segundo testemunhos de uma ontologização de *modos de vida* em livros que narram sua história como uma *História do Pensamento*. O texto exerce ali ordem de lei e um domínio sobre o movimento do pensamento – hoje, quase que exclusivamente, através de sua fixação no formato “artigo científico”. Mas sempre há caminhos de sentido dissonantes, linguagens que faiscam ao invés de refletir, estilos sem a pretensão de descrever, traduzir ou substituir todas aquelas performances vinculadas à ética das escolas antigas. Alargar o conceito de “linguagem filosófica”, e dar passagem à variação de elementos que não se alimentam da ambição de um ensino tecnocrata, é uma maneira decente de credibilizar qualquer prática filosófica que se queira estranha aos valores do ocidentalismo. Se, quem sabe, um dia quisermos tratar de complexos culturais não-ocidentais e não-hegemônicos, das performances de ensino e aprendizagem que sempre foram indissociáveis de uma rica composição de máquinas estéticas vinculadas a uma ética, então será necessário passar pela experimentação. Pela contaminação, por assim dizer, pelo contágio, não entre a filosofia e as novas bases curriculares. Mas entre a iniciação à filosofia e os domínios acadêmicos que já experimentam, como um saber de experiência, a revocalização da palavra (cf. MEDEIROS; SANTOS; GALDINO, 2021, p. 317-328). Dentre eles talvez esteja o teatro, ou a música – ou, como veremos, a etnografia.

2 Política dos mortos e política dos vivos

Em 1998, um antropólogo tinha viajado para fazer trabalho de campo em Ilhéus, sul da Bahia. Seu projeto era elaborar uma teoria etnográfica da democracia a partir das relações da

comunidade com as eleições locais. Só que um fato surpreendente lhe ocorreu, o que de certa forma rearticulou profundamente seu estudo. Uma experiência irreparável a ponto de comprometer o destino da pesquisa, que, ao que parece, por algum tempo, o impossibilitou de terminá-la. O antropólogo Márcio Goldman tinha sido convidado para ajudar em uma cerimônia fúnebre (*axexê*) no candomblé de Iyalorixá Dona Ilza Rodrigues. Em meio ao despacho dos assentamentos, nas margens do rio que passava fora da cidade, ele nos diz que subitamente ouviu os tambores dobrarem. Estranhou, afinal não havia atabaques dentre os objetos litúrgicos que ele próprio tinha ajudado a transportar. Terminada a cerimônia, voltaram ao barracão. Lá chegando, o *ogã* da casa comentou que há um tempo atrás, na obrigação de vinte e um anos relativa à morte de uma antiga dirigente do terreiro, ouvira tocar os tambores dos mortos. Era sinal de que os mortos tinham aceitado receber bem a finada. Nesse momento o antropólogo estremeceu, rompendo o silêncio: disse ao amigo que durante o *axexê*, naquele dia mesmo, tinha ouvido atabaques dentro do mato. Incrédulo, ainda questionou se algum bloco de carnaval ensaiava nas redondezas. "Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo" (GOLDMAN, 2003, p. 448).

Encontramos essa história no ensaio *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. Enquanto escrevia o ensaio, Márcio diz que outro episódio da mesma época chamou sua atenção. Ele conversava com um militante de esquerda da região, e escuta do próprio um comentário que lhe souu como "uma série de atributos pessoais dos quais eu não gostaria muito e que tentaria reprimir" (GOLDMAN, 2003, p. 471). O militante dizia que a "batucada" estava ligada à falta de consciência política daquelas pessoas, e que os blocos funcionavam como um desvio de uma ação política efetiva. Era como se as festividades da comunidade fossem uma distração cognitiva, que auxiliava na manutenção da opressão porque canalizava a energia das pessoas para uma atividade inócuas, politicamente ineficaz.

O que acabou ocorrendo é que o fato de alguém, afinal de contas, tão próximo a mim em termos de concepção política e de posições ideológicas quanto o político petista, sugerir que os tambores que ouvíamos eram de seres apenas semivivos (já que alienados) lançou a ponte que viria a permitir a articulação entre os tambores dos mortos e os tambores dos vivos (GOLDMAN, 2003, p. 451).

Ao final do relato ele explica que, apesar dos tambores dos mortos não terem alterado suas relações com o sagrado, "o mesmo não pode ser dito daquelas que me ligam à política: por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus esta nunca mais foi a mesma" (GOLDMAN, 2003, p. 469). Afinal, foi certamente preciso ser afetado pelos tambores dos mortos para ouvir os demais tambores, foi preciso "escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de outra forma" (GOLDMAN, 2003, p. 452).

Ouvir os tambores dos mortos permitiu não somente visualizar que as principais atividades dos blocos da região não eram exclusivamente musicais. Permitiu-lhe também desterritorializar o que trazia como um sentido fechado de *Política*. Poderia ser diferente? Se pensarmos tal como Deleuze e Guattari uma vez disseram, o pensamento ocorre precisamente "na relação entre o território e a terra" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 103), nos processos de desterritorialização e reterritorialização conceitual que passam de um ao outro. Assim sendo, foi o próprio movimento de deslocamento de um território conceitual pré-estabelecido (aquele em que os tambores comporiam mero ruído), para aquele com o qual se acabara de entrar em contato (onde os tambores expressariam o toque dos finados), que teria sido responsável pela abertura de uma nova compreensão do conceito. O plano de imanência que compunha a ordenação

filosófica já não era o mesmo. A introdução de um único elemento, para muitos insignificante, mudara o escopo do que era pensável ou impensável, os limites do concebível e do inconcebível. A radical separação entre o campo da política em um espaço distinto, onde ela ocorre preservada em uma dimensão abstrata, reservada àqueles que dominam seus códigos e segredos — compreensão platônica de política em conformidade com a visão do político de esquerda — era incompatível com uma ideia menor de política, que não fosse total nem isolada dos diferentes territórios existenciais nos quais nos locomovemos. Isso, no entanto, havia mudado. E era tarde demais, o estrago estava feito. A natureza era outra, a introdução de novas dimensões tinha mudado tudo¹.

3 Uma vida filosoficamente verdadeira

Nossa intenção é pensar se a imagem que Foucault faz da vida filosófica de Sócrates (não o ofício de mestre, não o conjunto histórico de doutrinas teóricas que lhe foram atribuídas), da sua prática filosófica como uma forma de vida, é parecida com esse tipo de experiência em que a gente se modifica no percurso em que tomamos alguns textos de filosofia como oportunidade. O ponto de partida é ver se a atividade filosófica hoje — quando orientada por isso que Foucault chama de espiritualidade, e que pode ser encontrada na origem do ensino socrático — não é meio parecida com esse momento em que o *regime de vida* do antropólogo torna-se invariavelmente o *objeto de disputa* da própria pesquisa de campo. O corpo e a sensibilidade do antropólogo deveriam invariavelmente se tornar objetos polêmicos para que a investigação etnográfica fosse genuína.

Seria a prática da filosofia essa experiência, esse momento, por assim dizer, em que nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é essa atividade que modifica o corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? O motivo pelo qual uma prática filosófica preserva essa tendência é o mesmo que explica por que Sócrates fascina tanto Foucault em seus últimos anos de vida.

Quando Sócrates questiona alguém, ele não espera ouvir do interlocutor uma resposta correta. Ele espera do seu interlocutor que seja iniciado nessa gramática que irá mapear seu mundo segundo um outro regime de evidências. Ele não censura no outro as respostas, ele censura o fato de não entenderem a pergunta, porque entendê-las implicaria ceder ao parto, àquilo que há de doloroso afinal, em experimentar-se um outro de si mesmo. Bem como o antropólogo: tudo só vai acontecer se essa ideia, que te excita, que te emociona, operar uma modificação no seu corpo. Quer dizer, quando essa ideia tornou sensível para um corpo algo que antes era inaudível para sua sensibilidade é aí então que uma metamorfose ocorreu, uma metamorfose que se dá em recuo com relação ao conhecimento de si. Não é pensar corretamente, é, como diz Foucault, pensar outramente (cf. FOUCAULT, 2023, p. 13-17). Para entender, será preciso deslocar-se de si mesmo. Se o interlocutor não passou a agir diferentemente, Sócrates diria, é que não entendeu a pergunta. A compreensão pressupõe o imperativo da mudança.

Dizem os diálogos de Platão que Sócrates foi obediente ao oráculo. Que estipulou uma missão para Sócrates: procurar por todo canto o homem sábio, desarticulá-lo, denunciá-lo, voltá-lo contra si, e transformar essa missão em um sentido para a vida. Despertar as consciências adormecidas de suas certezas confortáveis: é a prática filosófica que recebeu como uma missão

¹ Enquanto multiplicidade, o plano desterritorializado está em perpétua mudança de natureza a cada dimensão que lhe é introduzida por elementos heterogêneos e que antes lhe eram estranhos. Cf. Deleuze e Guattari (2012, p. 34).

sagrada. A filosofia é atitude, é a prática de algo que desconstrói o que elegemos cegamente como “desejável”, é algo que tem a ver com uma conversão do desejável, diria Foucault no seu curso de 1982². Mas afinal, é preciso converter-se para saber ler a verdade? Ou — e isso é o mais importante — seria a própria verdade certa “experiência” de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão?

Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente específica que transformam o modo de ser do sujeito, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia muito antes de Platão e muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia Arcaica e, de resto, em uma série de civilizações (FOUCAULT, 2010, p. 44).

Se assim for, justifica-se a aposta de que há algo da experiência do antropólogo nessa livre interpelação socrática pelo exercício de uma vida filosoficamente verdadeira. Quer dizer, a filosofia na antiguidade não funciona quando, isolada da existência que se leva, age como um sistema de verdades em relação ao Ser, ou um discurso sobre um objeto de verdade que jaz à parte da minha biografia, ou um critério para reconhecer um enunciado como verdadeiro.

4 Um tipo peculiar de medicina

Para os modernos, há o mundo de um lado, o sujeito do outro, e a linguagem para superar esse abismo. A verdade é o ponto sólido sobre o abismo. Essa, no entanto, é “uma má aproximação do pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 103). Chamaremos *verdade do desejo* não as verdades *sobre o Mundo*, mas verdades a partir das quais nós nele permanecemos. E não apenas permanecemos no mundo em questão, somos seus fiadores.

A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito ou não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal ou qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida, outro que não ele mesmo. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamaremos de “retorno” da verdade sobre o sujeito (FOUCAULT, 2010).

Poderíamos pensar um Sócrates dissidente porque existe aí uma notável diferença da noção de filosofia em relação àquela que Platão oferece na *República*. A *República* seria, a bem dizer, uma discussão sobre um projeto político que funcionasse ao mesmo tempo como uma discussão sobre o que é conhecimento, e vice-versa. Será essa a forma pela qual Platão criou uma linguagem para a filosofia política que é, em alguma medida, a linguagem que ainda hoje falamos (RANCIÈRE, 1996). Não foi diferente com fourieristas, icarianos e saint-simonianos do século XIX, não foi diferente com o político de esquerda de Ilhéus, e em nada isso difere de como

² A *Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no Collège de France.

Jacques Rancière representa o pensamento político platônico³. Platão não extrai uma prática política de um projeto teórico. Ele parte do reconhecimento de uma organização política insuficiente, e lança bases de uma poética, da organização social de uma República que é, simultaneamente, a oferta de um sistema de pensamento que dará conta da experiência humana em sua plenitude. Trata-se de dispor de um modelo teórico, e estipular que a realidade será tanto mais racional quanto mais ela se conforma àquele modelo. É em Rancière que buscamos essa imagem de Platão, a qual o filósofo francês denomina arquipolítica em seu livro *O desentendimento*. Há um trecho do diálogo platônico em que esse projeto aparece especialmente.

Sócrates – Ora, a causa de tudo isso não reside no fato de que cada elemento de sua alma cumpre a tarefa própria, seja para comandar, seja para obedecer?

Glauco – Reside nisso e em nada mais.

Sócrates – Agora, ainda perguntas se a justiça é algo mais do que este poder que faz tais homens e tais cidades?

Glauco – Não, por Zeus, não mais pergunto.

Sócrates – Eis, pois, perfeitamente realizado o nosso sonho, aquele que, como dizíamos, permitia-nos supor que, tão logo começássemos a fundar a cidade, seria provável que, com a ajuda de um deus, nos deparássemos com certo princípio e modelo de justiça. Portanto, Glauco, era uma espécie de imagem da justiça, que, aliás, nos foi de grande utilidade, a máxima que declarava bom que o homem nascido para ser sapateiro se ocupasse exclusivamente de sapataria e o homem nascido para ser carpinteiro, de carpintaria, e assim os outros artesãos (PLATÃO, 2006, p. 173).

O raciocínio que nos ajuda a compreender as razões de Platão segue esse fio: (1) não se funda uma cidade justa se tivermos em mira tornar tanto mais felizes as pessoas. Fundamos a justiça quando visamos a felicidade da cidade inteira. (2) É justa a cidade onde cada um desempenha da melhor maneira as funções das quais foi incumbido, e não onde a felicidade de cada um é a razão de ser da política. (3) Educação e instrução de boa qualidade criam índoies honestas e, tendo recebido semelhante educação, os jovens serão melhorados. (4) A educação de boa qualidade é aquela baseada no princípio fundamental da cidade: a justiça. (5) Justiça consiste em fazer cada um cuidar do trabalho que melhor convém à sua natureza, sem interferir nas funções destinadas à natureza dos demais. (6) Logo, educação é quando ensinamos aos jovens que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, sem perder tempo com tarefas das quais ele não tem ciência. (7) Quando um mesmo homem procura preencher muitas funções ao mesmo tempo, dentre as quais aquelas que não condizem com sua natureza, então levamos a cidade à ruína. (8) Há na cidade uma função, destinada à natureza de alguns cidadãos, que consiste em conhecer a filosofia que delibera e sabe decidir adequadamente sobre as “questões que envolvem a cidade como um todo”, isso se chama “política”. (9) A cidade que conhece e pratica a justiça é aquela que sabe estabelecer as melhores naturezas para o exercício da política, ou seja, para o exercício de relações de dominação e sujeição. (10) O que poderia antes soar arbitrário está agora justificado teórica e filosoficamente: o poder de uns sobre os outros, baseado no conhecimento de algo que aparentemente não detém status de “conteúdo filosófico”: a política. (11) Conclusão: enquanto filósofos não forem os reis e reis não forem filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito

³ Podemos encontrar um fragmento que exemplifica perfeitamente tal enquadramento na obra *A noite dos proletários*: “Basta que a partilha deixe cada um no seu lugar, e de fato há duas maneiras de garantir isso. Há a velha e autoritária franqueza que, em sua versão conservadora, diz que, se os sapateiros se meterem a fazer leis, só haverá na cidade leis ruins e mais nenhum sapato, e, em sua versão revolucionária, que se pretendem fazer eles próprios a filosofia da emancipação operária, reproduzirão o pensamento feito especialmente para cegá-los e fechar o caminho de sua libertação” (RANCIÈRE, 1988, p. 26).

(ou enquanto pessoas impróprias para governar não forem impossibilitadas de exercerem tal abuso contra a natureza), continuará havendo desordem e injustiça.

Enquanto Platão oferecia um sistema de pensamento político que desse conta da experiência humana e, ao mesmo tempo, mapeasse uma ordenação estatal que fundará uma sociedade justa, esse Sócrates ex-ótico (se pensarmos na apreensão pelo olhar como um princípio privilegiado da abstração conceitual, no ocidentalismo da filosofia) e ex-otérico (o Sócrates do *Laques*, da *Apologia* e do *Alcibiades*) pensa que as coisas não podem mudar se as pessoas não desejarem a mudança (MARTINS, 2003, p. 64). E o fato de Sócrates atestar nada saber revela algo adicional sobre a natureza do conhecimento: o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. A verdade não está nas palavras. A filosofia teria a ver não com o desejo da verdade, mas com a verdade do desejo. É o cuidado de si, a decisão voluntária de viver de uma certa maneira, é a opção de dar à vida certo estilo que não só determina, mas é condição para o iniciado ingressar neste ou naquele ensino escolar helenístico. Qual estilo dar à minha vida, para que eu viva uma vida filosoficamente verdadeira? Filosofar torna-se um tipo particular de medicina: quanto me custa, quanto me dói, na condição de sujeito implicado em um regime terapêutico, ceder à decisão de saída da letargia?

O que importa é que não se trata de opor discurso filosófico e modo de vida. Pelo contrário, o discurso filosófico participa do modo de vida e é dele indissociável. “Ocupar-se consigo não é, pois uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida” (FOUCAULT, 2010, p. 446). O discurso é apenas uma força integrante de uma coisa maior: uma forma de vida filosófica. Em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do discípulo socrático determinará, de agora em diante, seu discurso. Isso nos leva a dizer que no caso de Sócrates, não dá para estudar um discurso como uma realidade independente ou como um objeto à parte, que jaz ao lado de uma *forma de vida*. E porque a filosofia surge agora como uma poética que questiona a verdade do desejo, agora a pergunta não é mais sobre qual cidade utópica iremos construir, e sim: qual forma de vida é mais desejável?

Seria essa forma de vida uma utopia? Certamente não podemos dispensar esse pensamento e, em verdade, ele se faz mesmo necessário, pois é sempre “a utopia que faz a junção da filosofia com sua época [...]. É sempre com a utopia que a filosofia se torna política” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 120). Isso não significa, no entanto, que ela apareça enquanto utopia nos termos derivados de Platão, e reforce o já instituído em direção ao planejamento de um mundo excludente. Ao contrário, a utopia não remete de forma alguma a um tempo ou local inatingível, tampouco a um evento teleológico destinado invariavelmente a acontecer, mas sim ao aqui e agora, ao movimento de afirmação crítica que empurra o limite anterior do possível a novos horizontes, fazendo com que a nova concepção apresentada traia a anterior, que o novo pensamento não reifique o território encontrado no plano de imanência, mas sim volte-se contra ele, num chamado “a uma nova terra, a um novo povo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 120).

Que terra seria essa? E que povo seria? Qual forma de vida é essa que é a antecipação visível, a presentificação, daquilo que na dissidência deste mundo que aí se oferece, já habita, no agora, neste estrato de realidade, a “ordem de possíveis” do presente imediato? Seguramente não é aquela que diz respeito aos reis (sejam eles filósofos ou não), aos políticos eleitos, aos intelectuais. Discurso e forma de vida estão interligados, e, dessa maneira, faz-se necessário lembrarmos o modo como apenas certas práticas existenciais foram legitimadas ao longo da história canônica da filosofia. “O discurso filosófico sempre esteve numa relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, que constituem o problema do soberano, e que atravessam a história sedentária das formações despóticas às democracias” (DELEUZE, 1985, p. 66).

Não é surpresa que a ordenação política platônica se suceda da maneira como previamente abordamos. Tal derivação se dá não por acidente, mas enquanto conclusão lógica de um certo ambiente, uma sociabilidade que necessariamente precisaria afirmar tal posição para que assim seguidamente afastasse a possibilidade de surgimento de uma revolução que instituiria outra forma de olhar, entender e viver o político: a democracia radical enquanto pesadelo platônico. O que nos interessou, contudo, foi investigar esse modo de viver abjeto ou menor, que se encontra distante dos regimes da lei, que os afrontam, que os contornam, modos de vida periféricos, de modulação contínua e que reagem à fixidez da República, sempre em movimento, esquivando os cortes precisos taxativos, nomadizam perante a máquina burocrática. (Cf. DELEUZE, 1985). Um tal povo estaria muito mais próximo da imagem remetida por Rancière (1996), vida que soa insuficiente ou indigna aos olhares de um discurso arquipolítico – para quem cada parcela existencial já possui um lugar estabelecido desde o princípio, dos quais não poderiam negar senão enquanto forma irracional de desobediência de sua própria essência.

Pierre Hadot (1999) explica que cada escola helenística correspondia a uma maneira de viver, a iniciação ao ensino não apenas exigia como dependia de uma conversão do olhar, uma percepção de que existem outros tipos de existência, e que umas são desejáveis, outras são tirânicas e hostis. Era uma percepção de que o mundo em torno não vai mudar enquanto minha poética existencial for a guardiã deste mundo onde não sou livre. É como se Sócrates dissesse: esses mundos não são independentes da maneira como aquelas pessoas vivem, esses mundos são nada além do que uma certa forma de vida que é feita hegemônica. Uma forma de vida é tangível e concreta não quando ela surge na boca do filósofo através de um discurso politizado, mas quando ela se manifesta na pergunta que Foucault atribui ao socratismo dos cínicos: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? "São nas diferentes formas de cuidado de si que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas de conhecimento de si" (FOUCAULT, 2010, p. 414).

Não há uma teoria da República porque não há uma República, quer dizer, não há *outro mundo*, há simplesmente outras maneiras de viver. O que realmente está em jogo nesse gesto é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que governam. Reconhecê-lo impediria que se colocasse a vitória deste ou daquele após esta ou aquela insurreição na conta do atraso mental de uma democracia insuficiente (COMITÊ INVISÍVEL, 2015). Se falamos da filosofia enquanto medicina, não a fazemos enquanto terapêutica que leva à sua autodestruição e silenciamento. Não se pode, portanto, reduzi-la a uma tentativa de parar as agruras trazidas por um ofício inconclusivo que jamais pode alcançar plenamente suas ambições — imagem wittgensteiniana (2001) — mas sim, pelo contrário, deve-se compreendê-la como esfera de profusão de ideias, de métodos variados, irradiação de pensamentos e inovações que se manifestam cotidianamente. Não é por acaso que, como Deleuze e Guattari observam, para Nietzsche o filósofo deveria agir feito um médico de sua própria civilização, cuja responsabilidade é ser "inventor de novos modos de existência imanentes" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 136). Desloca-se o previamente instituído e se ultrapassam os limites outrora impostos. Não há barreira para o pensamento e, consequentemente, o mesmo pode ser dito da vida. Interessa-nos o ponto em que "não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida" (DELEUZE, 2002, p. 135). Potência completa, infinita, de questionamento constante. O que é uma vida filosófica senão somente uma vida indistinta em pura imanência? É preciso retomar a fórmula que, segundo Diógenes Laércio (2008), Epicuro prescreveu: não há tempo certo para começar ou parar de filosofar, e sua duração é eterna. Pois não filosofar seria o mesmo que se prender na infelicidade e descuidar da saúde da alma, seria negar o que há de mais alegre no próprio viver. A vida filosófica pode ser outra que não uma que proponha uma existência feliz?

5 Considerações finais

Partindo de uma leitura particular de Sócrates, tal como retomada por Foucault, buscamos problematizar a imagem de uma filosofia incorpórea — distanciada do mundo e de suas relações de interdependência produtiva —, fundada, antes, numa organização hierárquica do pensamento, da qual se extrairiam formas legítimas ou ilegítimas de existência com base em meras abstrações. Mais do que isso, procuramos evidenciar como o trabalho do ofício filosófico está intrinsecamente atravessado por uma relação ambígua entre discurso e vida, vínculo comprometido com nada menos do que a própria criação de uma realidade que se destaca e se alonga em relação àquela da qual, até então, fazíamos parte.

Se o que aqui propomos como processo iniciático à filosofia implica a adoção de um olhar outro sobre si mesmo e sobre o mundo — um deslocamento, uma inflexão na forma de vida —, é porque a autenticidade da vida filosófica, tal como defendida por nossa abordagem, repousa mais na experimentação do que no dogma da essência. “Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo — o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 133). Antes a verdade do desejo que explora a si mesmo que o desejo da verdade atrelado a um referencial fixo — imagem do pensamento que buscamos interrogar ao longo de nossa reflexão.

Nosso objetivo, enfim, foi o de encarar, com maior sensibilidade e amplitude — sem jamais abdicar do rigor — a feitura da aventura conceitual em nossos mundos, nossas vidas. Tal como o antropólogo com sua narrativa, trata-se de modificar a própria percepção, de afirmar uma vida outra, permeada por novos sentidos. Experimentar, novamente. Mais uma vez.

Referências

- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos e amigas*. Tradução de Edições Baratas. Brasil: Edições Baratas, 2015.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G. *Pensamento nômade*. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023.

- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003.
- MEDEIROS, C.; SANTOS, T.; GALDINO, V. Feitiço da racionalidade e pensamento epidérmico. *Abatirá – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, Eunápolis, v. 2, n. 4, p. 317-328, 2021.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- RANCIÈRE, J. *A noite dos proletários*. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

Sobre os autores

Claudio Medeiros

Filósofo, escritor, tradutor e angoleiro. Também é professor adjunto de filosofia na Universidade Federal Fluminense (UFF), e professor colaborador da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). É coordenador do *Máquinas de tempo: laboratório de oralituras e pós-colonialidade* (CNPq). Realiza atualmente pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF).

Gustavo Silva dos Santos

Graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Integra o Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (Lafita/CNPq), Laboratório X de encruzilhadas filosóficas (CNPq/UFRJ), Máquinas de tempo: laboratório de oralituras e pós-colonialidade (CNPq/UFF) e Manguezal: filosofias & poéticas afrodiáspóricas, além de também ser membro do GT Deleuze/Guattari da ANPOF. Pesquisa as articulações entre Metafísica, Ontologia e Ética, com particular interesse no pensamento de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Achille Mbembe, Frantz Fanon e Paul B. Preciado.