

Ampliando o “cuidado de si” em Foucault: Paul Veyne e sua nova forma de se fazer “Crítica” a partir de Marcel Mauss

Gustavo Ruiz da Silva¹

Resumo: Este artigo visa mapear como Marcel Mauss (no que concerne às questões da Dádiva e da Teoria da Reciprocidade) foi absorvido por Paul Veyne no que circunda dois estudos de casos: o primeiro deles sendo a noção de “*Evergetismo*”, trabalhada em “*Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*”; e o segundo deles a noção de “*Imagem de si*”, construída por Veyne para fazer uma “crítica” (conceito agora reformulado de modo positivo e não vingativo) à leitura do “cuidado de si” na antiguidade trabalhada por Michel Foucault. O texto base para esse movimento de dádiva entre Veyne e Foucault é a conferência proferida alguns anos após sua morte do arqueólogo: “*L'individu atteint au coeur par la puissance publique*”.

Palavras-chave: Paul Veyne; Marcel Mauss; Michel Foucault; “Crítica”.

Expanding “the care of the yourself” in Foucault: Paul Veyne and his new way to make “critic” from Marcel Mauss

Abstract: This article aims to map how Marcel Mauss (regarding to the issue of Gift and the Theory of Reciprocity) was absorbed by Paul Veyne in what concerns two case studies: the first being the notion of “*Euergetism*”, worked in “*Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*”; and the second case the notion of “*Image of the self*”, constructed by Veyne to make a “critic” (notion now reformulated to be positive and not vindictive) to the “care of the self” in the Antiquite worked by Michel Foucault. The text base to this gift between Veyne and Foucault in the conference gave some years after the archeologist death: “*L'individu atteint au coeur par la puissance publique*”.

Keywords: Paul Veyne; Marcel Mauss; Michel Foucault; “Critic”.

Artigo recebido em 26/05/2020 e aceito em 15/10/2020

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Introdução

Este trabalho nasceu da leitura prolongada e concomitante dos textos de Foucault e Paul Veyne. O que se pretende aqui é repensar o tabuleiro na qual se colocam os agentes histórico-políticos e como estes se relacionam com o problema da subjetividade e do cuidado de si mesmo na Antiguidade^{II}. Assim, tomou-se como problema a relação de Veyne com Foucault, especialmente no que concerne aos diversos escritos sobre o bloco greco-romano, questão que será tratada a partir do texto “*L’individu atteint au coeur par la puissance publique*”. O dado que se lançará neste jogo aposta, então, na suposição de que a relação entre autores se dá mediada pela obra de Mauss, em especial pelo texto “*Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*”. Assim, o que se reconstitui aqui é a crítica de Veyne feita à construção foucaultiana da noção de “cuidado de si”, que agora será ampliada enquanto “imagem de si”^{III}. Contudo, para que tal deslocamento seja feito, sustenta-se que Veyne tenha adotado primeiramente categorias maussianas em sua prática histórica.

O grande foco deste trabalho em Mauss será, então, a questão da reciprocidade. O tópico será demonstrado na seção “Um uso de Mauss: o Evergetismo antigo”, em que será apresentada sua absorção por Veyne no livro “*Le pain et le cirque*”. Cunhando sua noção de “*évergétisme*”, ele vai relacionar um conjunto de práticas totais na sociedade antiga baseando-se nas noções de dar, receber e retribuir. Desta forma, ele fará um exercício de escrita histórica ao fazer uma análise de evidências a partir da categoria supracitada. Uma das hipóteses^{IV} que será defendida, então, é que tal forma de se construir a realidade histórica se estenderá enquanto gesto crítico para a leitura da antiguidade feita por Foucault^V. Sabendo disto, cabe retomar a questão da subjetividade, ponto que foi ordenador e objeto principal da obra de Foucault, em especial de sua última fase. Contudo, de modo a seguir aquilo dito por Lefort^{VI} acerca do *Ensaio sobre o Dom*: um ato pessoal precedente e excedente a qualquer decisão consciente e individual, formando-se não tanto do lado de um indivíduo ou de outro, mas sim *entre* eles.

Um uso de Mauss: o evergetismo antigo

Apresentar-se-á aqui um estudo de caso em que a leitura de Mauss feita por Veyne é posta em prática. Defender-se-á que Veyne se apropriou da teoria da reciprocidade no intuito de criar seu cenário greco-romano: a construção de uma realidade daquilo que se pôde entender a partir de um conjunto de evidências históricas que pinçou para a escrita desta formação social. Mauss aqui aparece de forma mais explícita através de dois movimentos, um em “*Le pain et le cirque*”^{VII} e outro em “*L’individu atteint au coeur par la puissance publique*”. Desta maneira, o que se põe em foco é a noção de *Evergetismo* (*Évergétisme*), muito mais do que sua história e conceptualização, mas sim seu uso. Assim, parecendo por todo *Pão e Circo: Sociologia Histórica de uma Pluralismo Político*, o termo em questão se trata da necessidade de todo notável^{VIII} mostrar sua generosidade às pessoas, que também esperavam isto dele. Como apontado por Veyne^{IX}, os senadores de Roma, mestres do mundo, davam nome aos plebeus romanos e distribuíam presentes simbólicos entre seus apoiadores e soldados, abertamente praticando uma forma de corrupção eleitoral; “*este dar de um individual a uma comunidade é chamado ‘evergetismo’*”.

Como apontado por Veyne, ao distinguir o que é o *Évergétisme*, este não é redistribuição de bens coletivos, não é ostentação e não é, especialmente, despolitização^X. O primeiro tópico

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

tratado pelo autor então, sobre os notáveis locais, será o do Dom na sociedade romana. Segundo Veyne^{XI}, é sabida a importância de presentes na sociedade romana, que era tão importante quanto nas sociedades de *potlatch*^{XII}, por esses presentes, então:

Os pobres os recebiam como caridade, ou sobre a capacidade de clientes, ou na de cidadãos livres. Os escravos os recebiam como resultado de filantropia ou paternalismo (...) os advogados, desde que sua ocupação não fosse reconhecida como profissão e proibidos de exigir pagamento, recebiam presentes de seus clientes como honorários. Os ricos circularam sua riqueza entre si, dando ainda mais generosamente porque estavam dando aos já ricos. As empresas também receberam presentes^{XIII}.

O que pode se ver com o transcrito é um sistema global de relações baseado na troca constante de dar e receber presentes, transpassado pela vontade de o entregar e a esperança de o ganhar. Como dito por ele “*esses presentes tinham uma substancial importância quantitativa*”^{XIV}. Entretanto, para desmistificar a inserção de tal prática somente em altas esferas da sociedade romana, Veyne irá nos apontar a generalidade^{XV} do fato, falando que “*até os pobres davam, mesmo que simbolicamente, pois, como em muitas sociedades ‘arcaicas’, os presentes eram da natureza de um ritual*”^{XVI}. É nessa lógica que se enquadra o *Évergétisme*, pois, neste tempo, a riqueza era geralmente vista como uma relação de confiança, uma possessão na qual a comunidade em geral tem uma parte; como concluído por Veyne: “*Evergetismo significa liberalidade privada para o benefício público*”^{XVII}, isto é, significa que as comunidades esperavam que os ricos contribuíssem com sua riqueza para as despesas públicas: expectativa essa que não deveria ser decepcionada. Posto isso, Veyne dirá^{XVIII} que o *Évergétisme* voluntário existiu por todo o período antigo, em especial porque essa prática de generosidade espontânea era o elemento primário e principal para esse processo de benefício coletivo.

Veyne também dirá que o *Évergétisme* apresenta uma manifestação de *virtude ética*. Os gregos^{XIX} são explicados por um valor que é simultaneamente grego e humano: a magnificência é apresentada como uma disposição antropológica que é universal e como uma característica do caráter que se ajusta ao gênio “nacional” helênico. A *megaloprepeia* designava benefícios coletivos em que se distinguia a qualidade da liberalidade: é na arte de saber dar e receber presentes que se insere a liberdade, pois esta se estende a todas as ações que concernem à riqueza. Magnificência (enquanto liturgia), então, como ascendente direta do *Évergétisme*, é uma variedade de liberdade que se relaciona com o Dom de uma comunidade. O magnificante será, com isso, um tipo social, o notável que faz doações públicas. O notável mostra seu valor, seu orgulho por um edifício, um festival ou trabalho do tipo. Na época, tal coisa não era expressa por agir corajosamente, mas sim externalizada por um produto. O orgulho de um notável é caracterizado pelo gasto municipal, o homem orgulhoso quer fazer algo de grande escala; o homem magnificante não pensa nele mesmo, não porque desdenha de sua própria propriedade, mas porque não há nada de grandioso lá; “*Evergetismo é, assim, visto como uma forma de orgulho que causa trabalho coletivo a ser performado*”^{XX}.

Como será melhor explicitado no próximo tópico, é por esse mecanismo que se sustenta a autoridade política, o motivo pelo qual os cidadãos aceitam ser governados – é a lógica da distinção, da riqueza, do prestígio e poder social que orienta a vida da sociedade helenística. Assim mesmo como aponta Veyne:

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Isso também deve ser dito: os notáveis estão no poder em virtude de seu prestígio, que resulta de sua riqueza, e a mesma riqueza que lhes dá a autoridade política descrita por Weber lhes confere poder em todas as outras esferas. Um homem que possui mil acres é material e moralmente o mestre de um distrito inteiro: a vida cotidiana também conhece o fenômeno da autoridade e a distinção entre governantes e governados. O poder político dos notáveis é apenas um aspecto de sua autoridade social em geral. Essa autoridade é responsável pelo Evergetismo^{XXI}.

Entretanto, o supracitado é signo de uma condição. Veyne^{XXII} vai notar que o que sustenta o *Évergétisme*, isto é, a relação entre o dar, receber e retribuir de presentes no mundo político-econômico-social helênico, é *necessariamente a possibilidade de um dar o que o outro não têm, expressando algo que o outro não poderia*. É desta forma, conseqüentemente, que o sistema de dádivas na antiguidade é um conjunto de relações que tende à acumulação de prestígio social e, por conseqüência, poder político nas mãos de um determinado grupo, que conseqüentemente pode, cada vez mais, reafirmar o ciclo que os envolvia: a construção de grandes obras públicas que possibilitava sua distinção e expressão de magnificência ética, permitindo sua ascensão política. Como concluído por Veyne:

O *Evergetismo* se manifesta na forma de doações ou fundações piedosas, monumentos corégicos^{XXIII} nos quais um liturgista se torna patrono para expressar e perpetuar sua glória (...) generosidade demonstrada por magistrados que pagam as despesas de seus escritórios do próprio bolso ou oferecem liberalidades em homenagem à função que assumiram^{XXIV}.

No *Évergétisme*, por fim, estão presentes o prazer de presentear e o dever moral de receber, onde era expresso um processo de ascensão política, pois a cidade era dividida em duas, entre os que receberam e os que deram. Porém, tal movimento não era signo de um cálculo prévio, um processo deliberativo racional que partia da intencionalidade de cada um dos agentes, pelo contrário, era uma estrutura de práticas que subsistia em outro nível. Como dito por Veyne:

Toda superioridade tende a se expressar, não por causa de algum tipo de cálculo maquiavélico, mas por meio de um tipo de expansividade natural. Uma condição essencial e necessária para o Evergetismo é o estabelecimento de um regime de notáveis, pois ninguém se entrega à ostentação, a menos que se sinta superior ao resto^{XXV}.

Tal como já dito, o sistema de relações então nomeado *Évergétisme* tende a formar um regime de notáveis, uma aristocracia cheia de prestígio, poder político e capital econômico. A Grécia, assim, se caracterizava por ser uma comunidade dominada por uma aristocracia de iguais, onde o fator que desempenhava o necessário papel de criar relações entre uns e outros era a Dádiva. Desta forma, é uma honraria desempenhar o *Évergétisme*, pois este não passaria de um jogo simbólico, tal como concluído por Veyne^{XXVI}. Isto é, o Pão e Circo também fundava uma subjetividade que circundava prazeres e expectativas, assim como atravessava um conjunto de saberes ético-morais que estava em relação com a visão de cada um consigo mesmo e sua noção de liberdade.

Ora, chegando a este ponto conclusivo fica a indagação: onde tal questão se intersecciona com a teoria de Mauss? Seria incrível, assim, não ter visto as constantes

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

referências textuais aqui encontradas, contudo fica agora o movimento de dobra do *Évergétisme* sobre o Dom, de Veyne sobre Mauss. Isto é, o que se tentou aqui foi realizar uma demonstração de como tal relação acontece. Murray^{XXVII} argumenta, então, que o livro de Veyne pertence à tradição iniciada por Marcel Mauss em *Essai sur le Don* (1925), tese que aqui se repete. Desta maneira, outros autores de tradição anglófona o leram da mesma forma, como Bowditch^{XXVIII}, que reconhece a validade dos apontamentos de Murray, concordando que o livro de Veyne toma o conceito de Dádiva como princípio organizador, concluindo que a escrita de Veyne se voltou à antropologia a fim de prover lentes para leitura utilizada, considerando atributos da economia da dádiva a partir de ambas perspectivas antropológicas: a funcionalista e a de dominação social^{XXIX}.

Textualmente falando, pode-se encontrar evidências dessa relação na produção discurso-gráfica de Mauss na seguinte passagem:

As trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos (...) regime do direito contratual e para o sistema das prestações econômicas entre as diversas seções ou subgrupos de que se compõem as sociedades (...) existe aí um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades (...) Nesses fenômenos sociais “ totais” , como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais — estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo —; econômicas — estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição —; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. // De todos esses temas muito complexos e dessa multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui apenas um dos traços, profundo, mas isolado: o caráter (...) aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico (...). Ademais, o que eles [clãs, tribos, famílias] trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso de *sistema das prestações totais* (...). Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe. Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã (...) *prestações totais de tipo agonístico* (...) assim rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar, e sentimo-nos ainda obrigados a nos *revanchieren*^{XXX}.

A relação de dar, receber e retribuir com caráter agonístico (poder, prestígio e obediência), assim, toma maior clareza e distinção quando posta ao lado de certos momentos do trabalho de Veyne, como no que se segue:

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Sabemos como era importante dar presentes na sociedade romana. Era tão importante quanto nas sociedades do *potlatch* (...). Pão e circo, presentes de aniversário, “presentes” ao Imperador e seus oficiais, *baksheesh* [uma forma de “gorjeta”] elevada ao plano de uma instituição (...) banquetes para os quais toda a cidade foi convidada, testamentos mencionando seus antigos criados, seus amigos e o Imperador... Era uma massa confusa de diversas formas de comportamento (...) decorrentes de uma ampla variedade de motivos: carreirismo, paternalismo, estilo real, corrupção, consumo conspícuo, patriotismo local, desejo de emular, preocupação em defender sua posição, obediência ao público opinião, medo de manifestações hostis, generosidade, crença em ideais. // Todas as classes da população se beneficiam das dádivas (...). O *Ervegetismo* era muito diferente do dom como forma primária de troca (...). Pertence a outra espécie, dos dons políticos, que estão de certa forma ligados (...) às relações de autoridade (e não se pode esquecer que também são relações de prestígio). Um presente político é um presente simbólico (...). As pessoas que os aceitam não se vendem por esse preço, mas sua aceitação significa uma promessa de obediência que é induzida a dar por uma razão ou outra.^{XXXI}.

Veyne “crítico” do Foucault leitor da Antiguidade

Neste curioso texto intitulado “*L’individu atteint au coeur par la puissance publique*”, Paul Veyne o inicia com uma epígrafe dedicada a Foucault, em especial às suas “divertidas conversas”, expressando, com isso, o movimento de entregar ao referido amigo o que se apresentará a seguir^{XXXII}, cabendo entender, no que consiste este presentear de um ao outro, muito mais do que interpretar tal questão como uma crítica à leitura foucaultiana da antiguidade greco-romana. A hipótese provisória que se sustenta aqui é que o texto que se analisará parte da seguinte indagação: há escapatória para as restrições presentes nos diversos pontos da nossa vida, ou para as regulações que querem afirmar o direito do indivíduo de ser diferente, mas que reforçam aquilo que o torna verdadeiramente igual^{XXXIII}? Para isso, Veyne iniciará sua comunicação estabelecendo duas relações de identidade.

A primeira entre as noções de Indivíduo e Sujeito^{XXXIV} (ligado à própria identidade pela consciência ou conhecimento de si), em que o indivíduo não responde na inconsciência, como um animal de rebanho, mas pensará sobre sua obediência^{XXXV} – pensar-se-á em sua docilidade ou indocilidade, podendo, na preocupação consigo mesmo: desobedecer, revoltar-se ou obedecer ainda mais. A segunda relação se dá entre as noções de Sujeito no sentido filosófico e político^{XXXVI}. A fim de sustentar tal apontamento, Veyne^{XXXVII} diz que o indivíduo não se opõe às noções de Estado ou Sociedade, pois, quando atingido na ideia que faz de si mesmo, a relação de seu poder próprio com o poder público é a mesma que estabeleceria com outro indivíduo – a saber, relações de humilhação, orgulho e lisonja^{XXXVIII}. Urge o problema da Imagem^{XXXIX}.

Como indicado por Foucault, o seu projeto é o da troca do sistema platônico do “conhecimento de si”, para o do “cuidado de si”^{XL}, contudo, o que foi encontrado por ele no estudo das relações greco-romanas foi a noção de Imagem^{XLI}, que havia sido descartada^{XLII} por seu sistema filosófico^{XLIII}, não só no referido livro, mas em outros textos prévios^{XLIV}. Em resumo, Foucault se viu diante da necessidade de reencarnar seu próprio percurso filosófico, a fim de melhor autopsiar o tema em questão: as formas de subjetivação (*rapport à soi*)^{XLV}.

Veyne estaria, então, presentear Foucault com a noção de Imagem, já que, como apontado no parágrafo três de seu texto, haveria uma interseção entre a noção de Imagem de Si e Subjetividade^{XLVI}, em especial no que circunda a autoridade. Afirma ele que o mecanismo da

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

subjetividade não é menor que o domínio político, defendo tal ponto a partir de dois estudos do caso: o primeiro de Nero, em que os romanos (ou certos círculos de Roma) o derrubaram pela sua vida privada, pois seu governo não afetava a marcha dos negócios, interesses econômicos, sociais ou internacionais^{XLVII}. E o segundo, que ganhou luz a partir do primeiro: o caso De Gaulle^{XLVIII}, se estruturando a partir da frase: “*Voto em De Gaulle por causa da dignidade da sua vida privada*”^{XLIX}. Desta forma, Veyne irá construir dois tipos ideais^L para analisar a Imagem de si do sujeito soberano enquanto chave da imagem de marca do próprio soberano.

Para tal análise, estabeleceu-se uma relação entre dois tipos de revoltas, segundo ele, as de miséria e fome, e as de orgulho e da altivez, que anunciariam a estetização de si, ou também chamada distinção, que nasce da relação de si consigo^{LI}. É com isto que se deflagra a desproporção entre a violência das reações efetivas do soberano e o alcance frequentemente limitado de seu poder. Posto que a Imagem do rei tem impacto nas subjetividades, vai-se, então, da Macro (Estado) para a Micropolítica (pai, esposo, cidadão disciplinado), vinculando a Política e a Moral. Neste caso, na visão do Sujeito, só um homem virtuoso mereceria o dirigir, pois caso fôssemos governados por alguém cuja vida privada fosse alvo de críticas, sentiríamos em nossa própria honra^{LII}. A fim de melhor demonstrar o supracitado, ele apresenta a relação entre o conservador-cínico Vilfredo Pareto (apoiador de Wilfred Gaulle) e a antiguidade greco-romana, chegando a seguinte conclusão. Cito:

Só se pode ser honradamente governado por um homem que sabe governar as suas paixões. E com razão: quando se obedece a um chefe que que é senhor de si próprio, não se obedece verdadeiramente a um chefe – obedece-se à moral a que o chefe é o primeiro a obedecer; o bem moral é o senhor comum do rei e dos seus súditos; a heteronomia é, na realidade, uma autonomia^{LIII}.

A relação que o sujeito ético tem consigo mesmo é idêntica à relação que o sujeito político tem com o imperador. Porém, esta foi a moral dos nobres, pois a relação de subjetivação não é essencialmente de autonomia, já que cada classe social arranja sua subjetivação como pode. Entre os plebeus, a concepção de autoridade era o inverso. Assim, entre os “maus” imperadores estão aqueles que adotam uma política de alarde de sua riqueza, fazendo com que a plebe os amasse mais. Operava-se, então, dois tipos de ideias: a primeira de simetria, em que o notável tem como ponto de honra obedecer somente a seu semelhante; e a de dissimetria, em que o plebeu, se sentindo ultrajado por ver outro miserável lhe dando ordens, aceita de bom grado obedecer a mestres de superioridade flagrante – não sendo humilhante obedecer a alguém de distinção.

Desta maneira, o que está por trás disto não é a desigualdade econômica, nem as relações de classe. Quando um homem do povo ia aos antigos banhos públicos (sempre muito suntuosos), ele dizia para si próprio que o imperador responsável pela sua construção ama a plebe e era tão poderoso que não haveria vergonha para o obedecer. É neste sentido que Nero, ao se exhibir em Olímpia, quis impor uma nova Imagem de si^{LIV} própria e, subsequentemente, uma nova Imagem de si para os outros^{LV}. Nero, com um gênio artístico, até então tinha feito bom exercício de seus poderes na política interna e externa, não sendo este o real motivo de sua queda. Na verdade, ao se exhibir nas olimpíadas como um bom músico, ele buscava, para reinar, o socorro de seu fascínio e encanto pessoal; este foi o motivo pelo qual o senado o derrubou^{LVI}. Assim, não cabe ver Nero com um caso psicológico^{LVII}, mas sim como um projeto político.

O problema de Nero, com isso, foi tentar colocar no poder a fascinação amorosa. Ideia tão absurda quanto a de colocar a Imaginação no poder^{LVIII}. Nero mudou as razões pelas quais

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

os sujeitos voluntariamente o obedeceriam^{LIX}, porém “*esta utopia nem por isso constituiu uma boa jogada ideológica (versão marxista) ou um modo de legitimação (versão weberiana)*”^{LX}. Esta situação não tornava necessário um governador para fazer os súditos obedecerem, pois estes já o fariam pelo fascínio a Nero. Assim, se ele caiu foi por uma questão de subjetivação de classe: os senadores não puderam suportar obedecer a um chefe genial – queriam ser solicitados, como de igual para igual, pelo primeiro magistrado do Estado. Como dito por Veyne, “*o estilo de comando foi a única razão da queda de Nero*”^{LXI}, pois nenhuma relação de poder mudara, assim como nenhuma relação de produção, e a máquina administrativa e fiscal prosseguia a rotina habitual. Desta forma,

Em todas as épocas, tem sido importante o papel desempenhado pelo mecanismo de subjetivação (...) os fatos deste gênero escapam à politologia de esquerda, que parte das relações de classe, e à politologia de direita, que visa as funções do Estado consideradas sérias (...). Nos dois casos, negar-se-á contra toda a evidência a especificidade desse mecanismo que se considerará ou simples reflexo dos mecanismos sérios, ou algo anedótico com que a “verdadeira” politologia não deve misturar-se, pois trata-se de algo pouco credível^{LXII}.

Um problema, porém, neste mecanismo de análise, é que, no caso particular do soberano, quase tudo se passa no nível de frases ou símbolos. Assim, a origem do conhecimento que os sujeitos têm do Estado parte de duas linhas heterogêneas: primeiro a da ordem da comunicação-interlocução, em que a ideia de Estado é tão vasta e abstrata que nunca se pode ter uma conjunção com a experiência concreta: os limites em relação à moral permanecem vagos; têm-se uma experiência parcial do Estado. Segundo, da experiência em que o Estado aparece em sua totalidade, quando a República nos chama, ou o Rei promulga uma lei. Então, o Estado surge como uma pessoa, mas só o pode fazer usando a palavra^{LXIII}: “*o Estado deixa então de depender de experiências práticas nunca totalizadas; torna-se uma entidade pertencente à rede de comunicação. O Estado toma a palavra (...) sua prerrogativa é, aliás, monologar*”^{LXIV}. É nesta arquitetura-rede que cada um percebe qual o direito de falar, ou de estar calado, que lhe é concedido.

A comunicação é por si só um império com uma hierarquia de locutores com direitos desiguais à palavra: de ter a última ou de não ter uma palavra sequer. Quando o Príncipe^{LXV} entra em comunicação com seus súditos, a única questão é saber quem tem o direito de falar como soberano, e quem apenas tem o direito de ouvir. Vive-se, então, uma personalização do poder, em que este “*não vai confundir-se com um homem, é, pelo contrário, um homem que vem emprestar sua voz à entidade locutora que é, à partida, o soberano: na verdade, um homem público já não é um indivíduo*”^{LXVI} (Veyne, 1988, pp. 20-21). Segue-se como na semiologia pragmática a dizer que, na comunicação, o pensamento expresso por cada locutor pesa menos do que seus diferentes papéis, que já estão previamente definidos. Assim, posta a relação entre Estado e fisionomias pessoais, não se trata, então, de carisma (Weber) ou de uma outra imagem do pai (Freud). Cito:

Estado só pode aparecer em sua totalidade soberana se entrar na comunicação (...) terá de haver um chefe, que dirá a primeira ou a última palavra. Um chefe é precisamente isso, comunicacional (...). Eis portanto o Estado transformado em entidade locutora; é preciso de um homem que lhe empreste a voz, pois sua entidade não a possui^{LXVII}.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Isto posto, resume-se que no processo de subjetivação subsistem duas formas de conhecer o Estado: a primeira, no plano da norma, em que se obedecem à mil pequenas obrigações dispersas; e a segunda, no plano da lei-soberana, enquanto a voz sem réplica do chefe, em que ele assume uma estatura gigantesca, antropomórfica, em que os sujeitos o imaginam tão poderoso quanto a linguagem, formada de frases e gestos simbólicos, com que se lhe dirige. Estas ideias não se contradizem, pois têm origem em dois domínios da realidade e registros analíticos distintos que se entrecruzam e parasitam. Da subjetivação, então, resulta-se que a relação de obediência Cidadão-Estado nunca é só de opressão^{LXXVIII}, pois estes sujeitos estabelecem um acordo íntimo com seu próprio Eu, pois, se tal acordo for mal, os súditos talvez se revoltem, mesmo que na ausência de razões sociais^{LXIX}.

Por fim, Veyne levantará o problema da Política, em que obedecer já é ser ativo, pois obedecer^{LXX} já é fazer por si próprio aquilo que outrem lhe diz – circunscreve-se, então, tal prognóstico^{LXXI}: “*chama-se poder àquilo que determina as condutas*”^{LXXII}. Assim, analisado o texto base para este artigo, faz-se necessário retornar à sua epígrafe, que fez com que essa comunicação se configurasse como um “diálogo imaginário” entre os dois amigos, onde Veyne presenteia o “último Foucault” com novas matizes, pois este, visando diferenciar gregos e cristãos, teria deixado de sistematizar rigorosamente algumas diferenciações dos próprios antigos^{LXXIII}. Apoiando a posição de Foucault acerca da Fábula em que vivemos^{LXXIV}, em que teríamos de “*reescrever novamente toda a história do pensamento ocidental*”^{LXXV}, a maneira pela qual Veyne decide operar tal indicação sobre a discursografia foucaultiana é a de ativamente entregar tais apontamentos, acirrando ainda mais tensões antes esquecidas^{LXXVI}.

Apontamentos finais

Desta forma, em relação a Foucault, se para Veyne toda relação será pensada como um “*tornar-se si próprio*”^{LXXVII}, é nessa prática de se paralelar a outrem que ele se constrói a si mesmo. Contudo, qual foi o mecanismo para que tal montagem se efetuasse? Como demonstrado, é uma questão de dádiva e dom que Veyne estabeleceu para com Foucault; é no *évérgetisme* que Veyne encontra uma de suas categorias analíticas mais importantes. Isto pode ser visto na entrevista dada à revista *Sciences Humaines*, traduzida sob o título “História da Carochinha” (2009), onde se pergunta: “*Em ‘O Pão e o Circo’, o sr. propõe um estudo inovador do funcionamento político da cidade romana por meio da prática do evergetismo, ou seja, as doações públicas que os notáveis faziam à cidade. Por que escolheu essa abordagem?*”. Em que ele responde:

Ocupava um lugar muito importante na sociedade romana: pão (sob a forma da distribuição de trigo), circo (organização de lutas de gladiadores) e festins públicos para o povo (...) **Essas doações** ostentatórias também eram destinadas a mostrar que **a cidade não podia viver senão graças a elas**. Não se trata de uma despolitização dos espíritos, mas de um cálculo político mais sábio. **Essa minha tese foi inspirada por “Ensaio sobre a Dádiva”, de Marcel Mauss**^{LXXVIII}.

Assim, pode-se ver a primeira forma de absorção e composição de Veyne para com a categoria maussiana de Dádiva, que constitui a teoria da reciprocidade geral com caráter agonístico. Isto é, tal concepção é primeiramente utilizada enquanto ferramenta para análise das evidências históricas que serão base para o romance histórico que virá a ser desenvolvido por

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Veyne – no caso aqui analisado, a dádiva é o pincel pelo qual Veyne pinta a história que comporá seu museu imaginário. Nesta dobra Veyne-Foucault, insere-se a linha heterogênea de Mauss expressando que, apesar de inicialmente tal vetor ter sido utilizado em seu pensamento de historiador, seu objetivo final era agir em outra direção do mapa mental de Veyne: suas relações pessoais-filosóficas com Foucault. Desta forma, escapando dos moldes tradicionais da crítica negativa, Veyne, frente a seu amigo Foucault, se utiliza em sua cartografia da Dádiva na dimensão da produção histórica e a estende para as relações pessoais-filosóficas ao inventar uma forma de se fazer críticas que aumentasse as potências, não o contrário.

Notas

^I Bacharelado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente é membro do “Grupo de Pesquisa Michel Foucault” e do projeto de pesquisa “Imagem, Imaginação e Imagem de Si”, ambos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1794406502986665>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1149-5411>.

^{II} Seguir-se-á a perspectiva de Zarathustra a fim de promover uma relação com a história à moda daquilo apontado por Nietzsche (HL/Co. Ext. II, §1): “*contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro*” (NIETZSCHE, F. (2003). **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará).

^{III} Uma outra aproximação entre a antropologia francesa e as noções de “cuidado de si” e “imagem de si” também foi feita em: SILVA, G. R. (No Prelo). A imagem de si: entre obediência e subjetividades dissonantes. **Revista CIPPUS**. Uma outra análise mais breve sobre a noção de “imagem de si”, desta vez frente ao conceito de obediência, pode ser vista em: _____. (No Prelo). Resenha: GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018, 224p. **Argumento**. Nas notas, o uso de “_____” indicará o último autor referenciado.

^{IV} Cabe apontar que em Foucault o termo “hipótese” aparece colocado da seguinte maneira: “*Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço*” (FOUCAULT, M. (2002). **Ordem do Discurso. Aula inaugural no Collège de France em 1971**. Ciberfil, Trad. de Edmundo Cordeiro, versão de Marcelo C. Barbão). Por tal razão, pode-se encontrar a seguinte referência: “*se olharmos e escutarmos o Foucault [...] descobriremos que a hipótese [...] tem relação com o teatro de seu trabalho*” (MUÑOZ, Y. G. G. (2014). **NIETZSCHE: A fábula ocidental e os cenários filosóficos**. São Paulo: Ed. Paulo, p. 90). Isto é, o trabalho mesmo de Foucault aparece como uma hipótese, um grande teatro. A saber, o termo referido remete-se à noção estoica (trabalhada por Veyne), que opera como a temática em que o ator grego, simbolizando o sábio, recita o texto, mas de modo indiferente a seus acontecimentos.

^V Entretanto, vale-se notar que a forma pela qual esta é feita terá um caráter nietzscheano, isto é, (MAUSS, M. (1974). “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, p. 57), “*recusar-se a dar, deixar de convidar ou recusar-se a receber equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão*”, onde a guerra vem “*unicamente pela honra e pela vingança*” (FERNANDES, F. (1970). **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo, p. 50). Como apontado por Muñoz (MUÑOZ, Y. G. G. (1999). *A vingança contra Roma.... Cadernos Nietzsche*, v. 6, p. 63-74), Veyne e Nietzsche irão tentar se afastar da concepção de vingança e, conseqüentemente, o que se aposta com tal leitura é que Veyne, com isso, fará o inverso: ao invés de criticar Foucault de modo negativo, fá-lo-á pela aliança a fim de evitar a guerra vingativa para com seu amigo. Como dito por Veyne: “*o que nos surpreende é o gesto de dar (...) Mauss é um grande romancista: ele nos mostra comportamentos estranhos sob o viés em que eles se tornam compreensíveis para nós, ele aumenta nossas faculdades de entendimento e imaginação*” (VEYNE, P. (1969). “*Panem et circenses : l’érvergétisme devant les sciences humaines*”. In: **Annales**, n. 25, v. 3, pp. 787-793. Tradução nossa). O movimento positivador em Nietzsche, no entanto, pode ser visto mais claramente em (SILVA, G. R. (2019). *Por uma Moral Forte: Jesus-Nietzsche conciliados contra o Crime*. **Alabastro**, a. 8, v. 1, n. 13, p. 18-28).

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

^{VI} LEFORT, C. (1979). “A troca e a luta dos homens”. In: _____. **As Formas da História**. São Paulo: Ed. Brasiliense, p. 34.

^{VII} Por duas grandes razões o texto aqui utilizado será a versão inglesa do texto: a) impossibilidades logísticas de se conseguir o texto original para análise; b) a comunhão daquele que lhe escreve à leitura e interpretação do principal comentador britânico do livro em questão. Desta forma, se a tradução se tornou necessária, tomou-se a liberdade de se utilizar aquela que expressaria a hipótese aqui sustentada. Posteriormente a tradução brasileira foi pontualmente cotejada, garantindo que as traduções originais aqui feitas estivessem de acordo com as leituras nacionais.

^{VIII} Para Veyne “*o Império Romano é a civilização helenística nas mãos brutais de um aparelho de Estado de origem italiana*” (VEYNE, P. (2009b). **Quando nosso mundo se tornou cristão**. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, p. 12-13).

^{IX} _____. (1990). **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books, p. 1.

^X *Ibidem*, p. 5.

^{XI} *Idem*.

^{XII} O *potlatch* é um comportamento cultural, muitas vezes na forma de uma cerimônia mais ou menos formal, baseada no presente. Mais precisamente, é um sistema de doações e contra-doações no âmbito de compartilhamentos simbólicos. Uma pessoa oferece um objeto a outra de acordo com a importância que atribui a esse objeto; a outra pessoa oferecerá em troca outro objeto pertencente a ela, cuja importância será estimada como equivalente à do primeiro objeto oferecido. Originalmente, a cultura do *potlatch* era praticada tanto nas tribos do mundo ameríndio como em muitos grupos étnicos do oceano Pacífico. A palavra foi introduzida na antropologia por Mauss, que a mencionou em 1905 em seu ensaio sobre os Inuit. Já na filosofia, o *potlatch*, se refere ao processo colocado sob o signo da rivalidade; Deleuze (1993, p. 160) explica que “a relação credor-devedor” – que, em Nietzsche, era “primária em relação a qualquer troca” – deve ser repensada tendo em vista os estudos sobre o *potlatch*.

^{XIII} *Ibidem*, p. 6.

^{XIV} *Idem*.

^{XV} Essa é a tese central no ensaio de Mauss. Com dito por Evans-Pritchard na Introdução da edição inglesa da obra em questão: “*são [as trocas] ao mesmo tempo fenômenos econômicos, jurídicos, morais, estéticos, religiosos, mitológicos e sócio-morfológicos*”, sendo inclusive encontradas nas sociedades ocidentais (EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969). “Introduction”. In: MAUSS, M. **The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies**. Trans. Ian Cunison. London: Routledge & Kegan Paul, p. VII).

^{XVI} *Ibidem*, p. 9.

^{XVII} *Ibidem*, p. 10.

^{XVIII} *Ibidem*, p. 11.

^{XIX} Aqui realizando a liberdade de mudar dos romanos supracitados para gregos se baseando no chamado “bloco greco-romano” defendido por Veyne.

^{XX} *Ibidem*, pp. 16-18. Grifo nosso.

^{XXI} *Ibidem*, p. 44.

^{XXII} *Ibidem*, p. 56.

^{XXIII} Entre os antigos gregos, corégico (*chorēgikós*) se referia à duas coisas: 1) a um monumento erguido em homenagem a um córrego; e 2) a um monumento que se erguia em homenagem a um patrocinador das festas musicais, que ganhava grande prestígio ao oferecer uma atividade pública a cidade.

^{XXIV} *Ibidem*, p. 85.

^{XXV} *Ibidem*, pp. 104-105.

^{XXVI} *Ibidem*, p. 417.

^{XXVII} MURRAY, O. (1990). “Introduction”. In: VEYNE, P. **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books, p. XIV.

^{XXVIII} BOWDITCH, P. L. (2001). **Horace and the Gift Economy of Patronage (Classics and Contemporary Thought)**. Los Angeles, University of California Press, p. 42.

^{XXIX} *Ibidem*, p. 44.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

^{xxx} MAUSS, M. (1974). “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, pp.185-193.

^{xxxi} Original: “*We know how important the giving of gifts was in Roman society. It was as important as in potlatch societies (...). Bread and circuses, anniversary gifts, 'presents' to the Emperor and his officials, baksheesh elevated to the plane of an institution (...) banquets to which the whole city was invited, wills mentioning one's old servants, one's friends and the Emperor... It was a confused mass of miscellaneous forms of behaviour (...) arising from a wide variety of motives: careerism, paternalism, kingly style, corruption, conspicuous consumption, local patriotism, desire to emulate, concern to uphold one's rank, obedience to public opinion, fear of hostile demonstrations, generosity, belief in ideals. // Every class of the population benefited from gifts (...). Euergetism was very different from the gift as primary form of exchange (...). It belongs to a different species, political gifts, which are bound up in a certain way (...) with relations of authority (and it is not to be forgotten that these are also relations of prestige). A political gift is a symbolic gift (...). The people which accepts them does not sell itself for that price, but its acceptance of them signifies a promise of obedience which it is induced to give for one reason or another*” (VEYNE, P. (1990). **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books, pp. 05; 70; 103).

^{xxxii} O *Colloque de Royaumont*, responsável pela publicação original intitulada “Sur l’Individu” ocorreu em 1985, um ano após a morte de Michel Foucault.

^{xxxiii} FOUCAULT, M. (1988). **História da Sexualidade I: Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, p. 57.

^{xxxiv} No que concerne a tal noção, deve ser lida como sujeita a um Rei, submetida à sua vontade.

^{xxxv} Destaca-se aqui o par Comando-Obediência, onde Hobbes vem em seu projeto nos dar novas razões para obedecer – na produção deste par, ser cidadão é ser obediente (LEBRUN, G. (1984). **O que é poder**, Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, p. 24 *apud*. MUÑOZ, Y. G. G. (2015). Obedecer! Escutando ecos nos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne. **Revista Sofia, Versão Eletrônica**, v. 4, n. 2, p. 274). Seguindo Lebrun, Hobbes nos faz crer que um poder supra-societário é necessário, capaz de legislar sobre nossas vidas, cabendo a nós somente às leis obedecer.

^{xxxvi} Aproximando-se muito tal ponto à ideia de *heautocrácia*, o uso dos prazeres instaurado pela relação de si consigo nos pares “dominação-obediência”, “comando-submissão” e “domínio-docilidade” (FOUCAULT, M. (1988). **História da Sexualidade I: Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, p. 66). Lembrando também que a obediência produz obediência e ela é e deve ser anterior a toda ordem e comando (_____. (2013). De espaços outros. **Estud. av.**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 113-122).

^{xxxvii} VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: _____. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, p. 10.

^{xxxviii} Referindo-se ao curso “A Hermenêutica do Sujeito” (FOUCAULT, M. (2006a). **A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Frédéric Grós (Ed.), François Edwald e Alessandro Fontana (Dir.). Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, pp. 453-455), Veyne vai trabalhar sobre o dito acerca da lisonja, contudo, na página 88 do mesmo livro, tal noção já havia sido criticada, pois, a partir da famosa metáfora do olho, apareceu na construção de uma passagem com ecos platônicos.

^{xxxix} É neste ponto do texto que Veyne vai, diferentemente do dito por Foucault na “História da Sexualidade III – O cuidado de si”, trocar a noção de “Cuidado” pela de “Imagem”.

^{xl} O cuidado de si (*souci de soi; epimeleia heautou*) era um conjunto de práticas e exercícios que o indivíduo exercia sobre si mesmo, tendo como principal objetivo transformar-se por meio de uma crítica permanente de sua conduta, de maneira que pudesse construir uma subjetividade autônoma. A discussão em torno da noção do cuidado de si, trazida por Foucault, é, então, atravessada por práticas que circunstanciam uma estética da existência (*technetoubiou*), e a vida do homem percebida como uma obra de arte. Uma estilização das condutas que permitia uma reflexão moral e ética, na qual os sujeitos se encarregariam de estar cientes de suas práticas e exercícios de liberdade, além de uma constante atenção e prudência para lidar com funções políticas. Na Antiguidade, utilizavam técnicas para estilizar suas condutas, realizavam constantes trabalhos sobre si mesmos e uma constante reflexão sobre esses mesmos trabalhos, os quais incidiam no envolvimento de relações para com os outros, para com a prática da verdade e do franco falar. Desta maneira, o cuidado de si oferece subsídios de análises quanto às práticas políticas dentre os governos dos homens, naquilo que repercute, ao mesmo tempo, em um governo de si e/ou governo dos outros. Como no termo original em francês, *souci*, preocupação inquieta a propósito de alguém ou de alguma coisa. De modo que, *souci de soi*, tem a ideia de se preocupar consigo mesmo, inquietar-se consigo. Mais

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

uma atividade do espírito, uma disposição psíquica, do que uma ação física de cuidar do corpo, portanto. A perspectiva do cuidado de si, então, não ficava fechada aos domínios da filosofia ou medicina, mas atravessava a vida do bloco greco-romano como um todo, na qual a preocupação consigo mesmo era o centro de uma forma de viver e conviver com os outros (FOUCAULT, M. (2006a). **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes; GALLO, S. (2019). Dossiê – Cuidado de si no último Foucault – Apresentação. Michel Foucault e a construção conceitual do cuidado de si. **Linha Mestra**, n. 37, pp. 5-12; GROS, F. (2004). A parrhesia em Foucault (1982-1985). In: GROS, G. **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo).

^{XL1} Cito: “*Trata-se da grande imagem da volta para si mesmo, subjacente a todas as análises de que lhes falei até o momento*” (FOUCAULT, M. (2006b). “O Pensamento do Exterior”. In: _____. **Ditos e escritos. Vol. III**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, p. 254).

^{XLII} Sobre a questão, não só Veyne percebeu o impasse. Ainda em 1977, Baudrillard, no livro “Esquecer Foucault”, falou de um discurso de poder que não dá espaço para fantasmas, pois, segundo ele, a analítica do poder de Foucault não percebia as máquinas simulantes (imagem e espectro).

^{XLIII} Abre-se aqui uma exceção para as imagens de cunho dionisíaco, onde as imagens em movimento, fragmentárias e explosivas são aceitas.

^{XLIV} Para tal, ver: “Distância, Aspecto e Origem” (_____. (2009b). “Distância, Aspecto e Origem”. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, pp. 60-74), “A Prosa de Acteão” (_____. (2009a). “A Prosa de Acteão”. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, pp. 112-124), ou “Por trás da Fábula”, onde entendeu a linguagem da ficção como aquela que tem a potência de deslindar as imagens, de aliviá-la de sua sobrecarga, de explodi-las e dispersá-la (o interstício das imagens). Esse espaço que é menos da imagem do que da sua transformação, do seu deslocamento, abre para pensar um fictício que “*não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos*” (_____. (2009c). “Por trás da Fábula”. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, p. 210-218).

^{XLV} Segundo Foucault: “*a meta de seu trabalho nos últimos vinte anos*” teria sido a de “*produzir uma história dos diversos modos de subjetivação*” sendo que “*não era o poder, mas o sujeito o que constituía o tema geral de suas investigações*” (_____. (1984). “Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?”. In: H. DREYFUS & P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard).

^{XLVI} Segundo Veyne: “*Subjetividade é simplesmente aquilo a que uma expressão da moda, mas muito exata, chamada de ‘identidade de si’*” (VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: _____. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, p. 10).

^{XLVII} Não era uma questão de partilha de poder ou relação econômica, mas sim sobre o imperador ser “bom” – respeitar o sistema de classes – ou “mau”.

^{XLVIII} Como dito por Veyne, a tarefa filosófica consiste em diagnosticar “possíveis atuais” e “*dresser la carte stratégique*”, nos permitindo articular a cultura, possibilidades outras e diagnóstico da atualidade (_____. (1986). “Le dernier Foucault et sa morale”. **Critique**, n. 471-472. p. 938).

^{XLIX} Para Veyne, a frase não era estúpida, mas ingênua e grandiosa como os vestígios da antiguidade.

^L Os tipos foram chamados de: “minha aldeia” e “Império romano”.

^{LI} Desta forma, “*o sujeito que fala é o mesmo que aquele pelo qual ele é falado*” (FOUCAULT, M. (2009c). “Por trás da Fábula”. In: _____. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2009c, p. 219), em que a constituição do sujeito pressupõe um conjunto de práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens fixam as regras de conduta, procurando “*se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo*” (_____. (1984). “Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?”. In: H. DREYFUS & P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard, p. 15).

^{LII} Veyne prevendo críticas ao seu texto, que o acusariam de conservadorismo, já anuncia a distinção entre a política conservadora e a instância da subjetividade que não quer ser conspurcada.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

^{LIII} VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: _____. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, p. 13.

^{LIV} Cabe também lembrar que tal questão foi rapidamente vislumbrada pela filosofia de Nietzsche, que, ao dissertar sobre a questão da escolha – intimamente relacionada aos instintos e apetites, onde o “homem bem logado” é ele mesmo um princípio seletivo (*ein auswählendes Prinzip*) ao ser uma soma de tudo aquilo que vive e sente –, diz sobre si: “*sou o reverso (Gegenstück) de um décadent: pois acabo de me descrever*” (NIETZSCHE, F. (1971). **Ecce Homo**. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, p. 371. Grifo nosso). Isto é, ao substituir a questão da razão pelo instinto e se ver como um “homem bem logado”, Nietzsche passa pela necessidade de olhar a si mesmo e dizer sobre si.

^{LV} Como dito por Foucault “*a governamentalidade consiste no encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si*” (FOUCAULT, M. (2001). **Dits et écrits. Vol. II: 1976-1988**. Paris: Gallimard, p. 1604).

^{LVI} Como já apontado por Veyne, o Imperador, se arrogante, não poderia ser tolerado pelo Senado (VEYNE, P. (1990). **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books, p. 414).

^{LVII} O desconforto de Veyne pela psicologia, em especial a freudiana, pode também ser visto em: VEYNE, 2009, p. 38.

^{LVIII} Paul Veyne estabelece uma singular relação com a Imaginação. Seguindo a linha de Nietzsche, ele dirá: « *Les vérités sont déjà des imaginations et qui l'imagination est au pouvoir depuis toujours; elle, et non pas la réalité, la raison, ni le long travail du négatif* »; “*As verdades já são imaginação e a imaginação já está no poder desde sempre; ela, e não a realidade, a razão, nem o longo trabalho do negativo*” (_____. (1983). **Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante**. Paris: Edition du Seuil, p. 12). Tal comentário é de suma pertinência já que, como dito por Deleuze e Guattari: “*o Estado de fato é o devir da razão [...] obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo...*” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1997). **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II, v. 4**. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, p. 37). É neste sendo que, ao colocar a Imaginação como soberana, desafia-se todo o arsenal tanto de Kant quanto de Hobbes.

^{LIX} Como apontado em “*L’Idéologie selon Marx et selon Nietzsche*”, na possível e diferencial construção do que viria a ser a noção de Ideologia no arcabouço de Freud (a fim de acentuar a famosa trilogia Nietzsche-Marx-Freud), Veyne nos mostrará que haveria um deslocamento do problema sentido Ilusão (“*vérité, erreur, préjugé ou idéologie: telle est la trinité classique. Sa variante la plus originale est due à Freud : vérité, erreur, illusion*”), modificando a realidade a fim de fazer da necessidade uma virtude. Isto é, a Ideologia apareceria como uma conduta de ilusão tradutora do ressentimento, podendo-se considerar que a ideologia é tanto uma “invenção dos oprimidos” quanto uma “astúcia dos opressores” (VEYNE, P. (1977). *L’idéologie selon Marx et selon Nietzsche. Diogènes*, n. 99, pp. 105–110). Como analisado por Muñoz as duas partes estariam de acordo na invenção daquilo que se circunscreveu historicamente pelo poder, como por exemplo: “*o bom operário, o sujeito fiel, o velho doméstico, a esposa virtuosa*” (MUÑOZ, Y. G. G. (2005). **Escolher a montanha: Os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Editora Humanitas, p. 57).

^{LX} VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: VEYNE, P. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, p. 17.

^{LXI} Idem.

^{LXII} Idem.

^{LXIII} Vale lembrar que no *Leviatã* há a construção de uma cadeia de vozes que vai da boca do Soberano aos ouvidos dos súditos, sendo aí que a desobediência se insere (HOBBS, T. (1979). **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural, p. 130). Com isso, no pensamento hobbesiano, nós entregamos nossa liberdade natural a partir da colocada em nossos ouvidos das cadeias de vozes que, como leis civis, se projetam do Soberano (MUÑOZ, Y. G. G. (2015). Obedecer! Escutando ecos nos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne. **Revista Sofia, Versão Eletrônica**. v. 4, n. 2, p. 273).

^{LXIV} VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: VEYNE, P. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, pp. 19-20.

^{LXV} Deve-se notar que é, a partir deste momento do texto, que há uma mudança vocabular: se antes referenciar-nos íamos a um Imperador ou Rei, agora assume-se o vocabulário maquiavélico, demonstrando a profundidade na qual esta crítica se lança.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

^{LXVI} Ibidem, p. 21.

^{LXVII} Conduto, se em nossa sociedade, tal como dito por Veyne, o mais recorrente é obedecer ainda mais, como é possível desobedecer às normas? Assim, seria necessário aceitar a Reflexão número 1398 de Kant? “*O homem é um ser que precisa de um chefe. Até os homens que acreditam dominar também precisam de tal chefe; e eles são pouco capazes de se valerem desta sua chefia, se finalmente é um homem que deve ser o último chefe*” (KANT *apud*. LEBRUN, G. (1984). **O que é poder**, Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, p. 117).

^{LXVIII} Este foi um dos principais esforços teóricos de Hobbes. Isto é, Hobbes tem por objetivo “*proponer novas razões para obedecer*” (TERREL, J. (1994). **Hobbes. Matérialisme et politique**. Paris, J. Vrin). De acordo com Renato Janine Ribeiro, tratava-se de ir “*persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão*” (RIBEIRO, R. J. (1984). **Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. São Paulo, Brasiliense, p. 23. Grifo nosso).

^{LXIX} Pode-se dizer que o *eu múltiplo* é um acontecimento que se constitui, incessantemente, através da resistência, ou não, à voz de comando.

^{LXX} Tal como proposto pelo projeto foucaultiano, de operar como um anti-Levitã, Veyne se utilizará de tal definição para também se opor a Hobbes, onde “*o poder é o conjunto de recursos, de natureza psicológica, material ou econômica, existentes na sociedade, que os indivíduos põem a serviço de uma autoridade suprema, para manter a ordem pública*”. Se antes a relação do poder se estabelecia verticalmente, entre os súditos e a autoridade suprema, agora ela pode ser lida horizontalmente (súdito-súdito) ou circularmente (consigo mesmo) (ALBUQUERQUE, J. A. G. (1995). Michel Foucault e a teoria do poder. In: **Tempo Social; Rev. Sociologia USP**: S. Paulo, 7 (1-2), p. 107).

^{LXXI} Contudo, cabe ressaltar, uma troca na filosofia foucaultiana é operada: como aqui indicado, a noção de poder é finalmente circunscrita, mas de uma maneira outra. Isto é, tal expressão já aparecia em Foucault, porém enquanto exercício de poder: “*O exercício do poder consiste em conduzir condutas*” (FOUCAULT, M. (1984). “Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?”. In: H. DREYFUS & P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard, p. 314. Tradução nossa).

^{LXXII} VEYNE, P. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: _____. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70, p. 22.

^{LXXIII} Pretendeu-se criar uma “*multiplicação e transformação das morais*” na história (MUÑOZ, Y. G. G. (1999). A vingança contra Roma.... **Cadernos Nietzsche**, v. 6, p. 63-74).

^{LXXIV} A Fábula é caracterizada por Foucault como aquilo que é contado (episódios, personagens, funções narrativas) e que habita no interior das possibilidades míticas da cultura (FOUCAULT, M. (1994b). “L’arrière-fable”. In: _____. **Dits et Écrits I**. Paris : Gallimard, pp. 506-513).

^{LXXV} _____. (1994a). “Ariane s’est pendue”. In: _____. **Dits et Écrits I**. Paris : Gallimard, p. 768.

^{LXXVI} Talvez não esquecidas, mas voluntariamente deixadas de lado por se localizarem no cenário greco-romano. Isto aconteceria, talvez, pela cautela sempre tomada por Foucault para lidar com o problema do tempo em sua filosofia; problema este que acabaria por se mostrar extremamente presente no mundo antigo (vide as análises de Foucault sobre Ariadna e Artemidoro. Uma maior análise sobre o tema pode ser lida em: MUÑOZ, Y. G. G. (2019a). “Ariadne/ Artemidoro: Máscaras libertadoras”. In: BUTTURI Jr., A. (et. all.). **Foucault & as práticas de liberdade II: topologias políticas & heterotopologias**. Campinas: Pontes Editora. pp. 175-188; MUÑOZ, G. G. M. Ariadna: ¿Un signo para Foucault?. **Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos**, n. 4, pp. 11-30.

^{LXXVII} _____. (2019b). “Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais”. In: _____. **Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa?**. São Paulo: Ed. Paulus, 116.

^{LXXVIII} FOLHA DE S. PAULO. (2009). “História da carochinha”. Trad. Clara Allain. In: **Caderno +mais!**. São Paulo, domingo, 28 de junho de 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2806200914.htm>.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, J. A. G. (1995). Michel Foucault e a teoria do poder. In: **Tempo Social; Rev. Sociologia USP**: S. Paulo,7 (1-2), p. 105-110.

BOWDITCH, P. L. (2001). **Horace and the Gift Economy of Patronage (Classics and Contemporary Thought)**. Los Angeles, University of California Press.

DELEUZE, G. (1993). **Critique et clinique**. Paris : Les Éditions de Minuit.

_____.; Guattari, F. (1997). **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia II, v. 4**. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1969). “Introduction”. In: MAUSS, M. **The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies**. Trans. Ian Cunnison. London: Routledge & Kegan Paul, pp. V-X.

FERNANDES, F. (1970). **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo, Livraria Pioneira Editoria, Editoria da Universidade de São Paulo.

FOLHA DE S. PAULO. (2009). “História da carochinha”. Trad. Clara Allain. In: **Caderno +mais!**. São Paulo, domingo, 28 de junho de 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2806200914.htm>.

FOUCAULT, M. (1984). “Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il?”. In: H. DREYFUS& P. RABINOW. **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. (1985). **História da sexualidade III: O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1988). **História da Sexualidade I: Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal.

_____. (1994a). “Ariane s’est pendue”. In: _____. **Dits et Écrits I**. Paris : Gallimard, pp. 767-771.

_____. (1994b). “L’arrière-fable”. In: _____. **Dits et Écrits I**. Paris : Gallimard, pp. 506-513.

_____. (2001). **Dits et écrits. Vol. II: 1976-1988**. Paris: Gallimard.

_____. (2002). **Ordem do Discurso. Aula inaugural no Collège de France em 1971**. Ciberfil, Trad. de Edmundo Cordeiro, versão de Marcelo C. Barbão. Disponível em: http://www2.eca.usp.br/Ciencias.Linguagem/Foucault_OrdemDoDiscurso.pdf.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

_____. (2006a). **A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Frédéric Grós (Ed.), François Edwald e Alessandro Fontana (Dir.). Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

_____. (2006b). “O Pensamento do Exterior”. In. _____. **Ditos e escritos. Vol. III**. Rio de Janeiro: Ed. Forense.

_____. (2009a). “A Prosa de Acteão”. In. _____. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

_____. (2009b). “Distância, Aspecto e Origem”. In. _____. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

_____. (2009c). “Por trás da Fábula”. In. _____. **Ditos e Escritos - Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel B. Motta, trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

_____. (2013). De espaços outros. **Estud. av.**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 113-122.

GALLO, S. (2019). Dossiê – Cuidado de si no último Foucault – Apresentação. Michel Foucault e a construção conceitual do cuidado de si. **Linha Mestra**, n. 37, pp. 5-12.

GROS, F. (2004). A parrhesia em Foucault (1982-1985). In: GROS, G. **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo.

HOBBS, T. (1979). **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural.

LEBRUN, G. (1984). **O que é poder**, Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense.

LEFORT, C. (1979). “A troca e a luta dos homens”. In: _____. **As Formas da História**. São Paulo: Ed. Brasiliense.

MAUSS, M. (1974). “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp.

MUÑOZ, Y. G. G. (1999). A vingança contra Roma.... **Cadernos Nietzsche**, v. 6, p. 63-74.

_____. (2005). **Escolher a montanha: Os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Editora Humanitas.

_____. (2014). **NIETZSCHE: A fábula ocidental e os cenários filosóficos**. São Paulo: Ed. Paulo.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

_____. (2015). Obedecer! Escutando ecos nos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne. **Revista Sofia, Versão Eletrônica**. Vol. 4, n. 2.

_____. (2018). Ariadna: ¿Un signo para Foucault?. **Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos**, n. 4, pp. 11-30.

_____. (2019a). “Ariadne/ Artemidoro: Máscaras libertadoras”. In: BUTTURI Jr., A. (et. all.). **Foucault & as práticas de liberdade II: topologias políticas & heterotopologias**. Campinas: Pontes Editora.

_____. (2019b). “Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais”. In: **Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa?**. São Paulo: Ed. Paulus.

MURRAY, O. (1990). “Introduction”. In: VEYNE, P. **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books.

NIETZSCHE, F. (1971). **Ecce Homo**. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____. (2003). **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

RIBEIRO, R. J. (1984). **Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. São Paulo, Brasiliense.

SILVA, G. R. (2019). Por uma Moral Forte: Jesus-Nietzsche conciliados contra o Crime. **Alabastro**, a. 8, v. 1, n. 13, p. 18-28

SILVA, G. R. (No Prelo). A imagem de si: entre obediência e subjetividades dissonantes. **Revista CIPPUS**.

SILVA, G. R. (No Prelo). Resenha: GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018, 224p. **Argumento**.

TERREL, J. (1994). **Hobbes. Matérialisme et politique**. Paris, J. Vrin.

VEYNE, P. (1969). "*Panem et circenses* : l'évergétisme devant les sciences humaines". In: **Annales**, n. 25, v. 3, pp. 785-825, Paris: 1969.

_____. (1977). L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche. **Diogènes**, n. 99, pp. 93–115.

_____. (1983). **Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante**. Paris: Edition du Seuil.

_____. (1986). “Le dernier Foucault et sa morale”. **Critique**, n. 471-472. pp. 933-941.

AMPLIANDO O “CUIDADO DE SI” EM FOUCAULT: PAUL VEYNE E SUA NOVA FORMA DE SE FAZER “CRÍTICA” A PARTIR DE MARCEL MAUSS

GUSTAVO RUIZ DA SILVA

_____. (1988). “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”, In: VEYNE, P. et. all, **Indivíduo e Poder**. Lisboa, Edições 70.

_____. (1990). **Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism**. Trans. Brian Pearce. London: Penguin Books.

_____. (2009a). **Foucault, seu pensamento, sua pessoa**. Lisboa: Ed. Texto & Grafa.

_____. (2009b). **Quando nosso mundo se tornou cristão**. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira.