

Velhice e modos de existências dissidentes

Resumo

Propõe-se, neste artigo, problematizar uma associação linear entre morte e velhice. Situamos a velhice como possibilidade da vida. E a vida não seria a negação da morte. No jogo da vida, vida e morte combinam-se para impulsionar as existências que se abrem à criação de novos valores que são os da própria vida. Mas estamos realmente na posse do direito de existir em nossa velhice? Este seria o problema que incita este artigo. Trata-se aqui de modos singulares de existências que reclamam seu direito de realidade. Dar visibilidade a essas existências constitui um modo de construir alianças que afirmem nosso próprio direito indissociável das potências da vida. Propomos, perseguindo a questão da velhice como potência de vida que não nega a morte, buscar, em alguns fragmentos da obra dos filósofos Sêneca, Nietzsche e Foucault, a companhia para dar consistência à nossa pretensão. Adotamos o estilo de um ensaio filosófico, que entendemos ser um percurso experimental e, esperamos, possa provocar, na atualidade, a potência de pensar diferente do já pensado.

Palavras-chave: velhice; morte; existências singulares.

Silvana Maria Corrêa Tótora
Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Pós-doutorado Université Paris 8, França. Professora do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de Ciências Sociais da PUC-SP e Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política da PUC-SP.
Brasil

silvanatatora@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5925-7965
lattes.cnpq.br/0230315620170842

Para citar este artigo:

TÓTORA, Silvana Maria Corrêa. Velhice e modos de existências dissidentes. **PerCursos**, Florianópolis, v. 24, e0109, 2023.

<http://dx.doi.org/10.5965/19847246242023e0109>

Old age and dissident modes of existence

Abstract

It is proposed to problematize a linear association between death and old age. We situate old age as possibilities of life. And life would not be the denial of death. In the game of life, life and death combine to drive existences that are open to the creation of new values that are those of life itself. But are we really in possession of the right to exist in our old age? This is the problem that prompts this article. We are dealing here with singular modes of existences that claim their right to reality. Giving visibility to these existences constitutes a way of building alliances that affirm our own right inseparable from the powers of life. We propose in this article, pursuing the question of old age as a power of life that does not deny death, to seek, in some fragments of the work of philosophers Seneca, Nietzsche and Foucault, the company to give consistency to our claim. We adopted the style of a philosophical essay, which we understand to be an experimental path that, we hope, can provoke, at present, the power of thinking differently from what has already been thought.

Keywords: old age; death; singular existences.

1 Introdução ao problema

Algo nos perturba na atualidade: a afinidade entre velhice e morte. Os efeitos dessa associação seriam uma concepção negativa do envelhecimento e a parafernália de dispositivos para o rejuvenescimento. A biomedicina promete eliminar os riscos de morrer e as religiões, a vida eterna para aqueles que seguirem as regras prescritas. A ciência, nesse sentido, não deixa de ser uma religião.

Essa associação entre velhice e morte – nem sempre no sentido negativo, assumido na sociedade atual – povoa distintas culturas e sociedades há um longo período na história, particularmente as ditas ocidentais. Dar consistência a essa relação demanda uma concepção cronológica da existência dos existentes em que a velhice e a morte seriam o término da existência.

Afirmar a velhice, numa outra perspectiva, longe de uma meditação sobre a morte, seria, no nosso entender, na companhia dos filósofos que selecionamos neste artigo, como possíveis de vida. E a vida não seria a negação da morte. No jogo da vida, vida e morte combinam-se para impulsionar as existências que se abrem à criação de novos valores que são os da própria vida.

Com essas colocações iniciais, situamos o problema que impulsiona nosso pensamento sobre a velhice. Estamos *realmente* na posse do direito de existir em nossa velhice? Trata-se aqui de modos singulares de existências que reclamam seu direito de realidade. Dar visibilidade a essas existências constitui um modo de construir alianças que afirmem nosso próprio direito indissociável das potências da vida.

Adotamos, com base no pensamento de Foucault, um conceito de *vida (bios)* como estética da existência. Dar a si mesmo, por meio de uma ética do cuidado de si, um modo de existência dissidente em relação aos valores vigentes. Mas desdobramos esse conceito para além do humano. Uma vida ética, com base no cuidado de si e dos outros, faz alianças com uma pluralidade de seres além dos humanos, pois não existimos sem eles. Essa relação, em sua pluralidade, não configura hierarquias ou sujeitos acabados, cerrados em suas identidades, mas a disposição de seres inacabados sempre a fazer e por fazer na abertura para a vida.

Propomos neste artigo, perseguindo a questão da velhice como potência de vida que não nega a morte, procurar, em alguns fragmentos da obra dos filósofos Sêneca, Nietzsche e Foucault, a companhia para dar consistência à nossa pretensão. Adotamos o estilo de um ensaio filosófico, que entendemos ser um percurso experimental que, esperamos, possa provocar a potência de pensar diferente do já pensado. Escrevemos para ultrapassar a nós mesmos.

Como um ensaio filosófico, em parceria com os pensadores selecionados, pretendemos dar contornos iniciais a alguns eixos de análise em torno da velhice, vida e morte. O tratamento desses temas pelo olhar dos filósofos já mencionados não visa, numa análise sistemática, estabelecer diferenças e semelhanças em suas abordagens. Tampouco nos preocupamos em construir o contexto e a época em que foram produzidos. Nosso objetivo é bem mais modesto; buscamos atender ao desejo do autor de instaurar uma situação, por meio deste texto, em que as questões da velhice, vida e morte possam aparecer diferentes das abordagens correntes da atualidade. E, quiçá, provocar uma nova linha de investigação.

Compartilhamos com Foucault (2000) a ideia de que é nossa atualidade, o presente em que estamos imersos, que nos interessa. Com base em uma insatisfação com o tratamento atual da velhice, vida e morte, deslocamos nosso foco para a Antiguidade greco-romana, a fim de provocarmos com esse distanciamento uma crítica da atualidade e, esperamos, um outro porvir.

2 Arte de viver e de morrer: estoicismo romano antigo

A articulação entre velhice e morte é uma ideia persistente que já incomodara Marco Tulio Cícero (106 a. C.- 43 a. C.), em seu opúsculo *Saber envelhecer*. Esse filósofo da República romana antiga já colocara em questão, dentre as quatro razões que ele destaca de reprovação da velhice, a sua proximidade com a morte. Ora, questiona o filósofo: quem poderia estar seguro de estar vivo ao anoitecer? O risco de morrer, para ele, seria até maior entre a juventude que entre os mais velhos, porque eles foram adquirindo resistência às moléstias na medida em que as venceram. Não são muitos aqueles que têm

o privilégio de ter vivido muito e chegado à velhice. E mais, o mundo seria bem melhor e razoável, se pudesse contar com a sua inteligência, discernimento e sabedoria, virtudes que o filósofo reputa à velhice (CÍCERO, 1999, p. 53).

Longa é a distância que nos separa de uma ideia de velhice, particularmente, valorizada pelos filósofos romanos dos primeiros séculos de nossa era, com destaque para o pensamento estoíco de Sêneca. Em suas *Cartas a Lucílio*, Sêneca (2009), em um diálogo próximo à Epicuro, conclama a aguardar com serenidade a morte desde o nascimento. Essa seria uma atitude dos sábios. “Ter a morte diante dos olhos, [afirma o filósofo (2009, p. 35)], é coisa que tanto deve fazer um velho como um jovem [...]; além disso, não há ninguém tão velho que não tenha direito a esperar um dia mais”. Essa afirmação remete à clara ruptura com uma concepção etária de vida e morte.

Fiel à ética como conduta de cada existente, Sêneca conclama à vida boa, que não se vincula a durar muito. Desejar o que não está ao nosso alcance é a razão de um erro que traz sofrimento. Afinal, de acordo com o filósofo, “viver bem está ao alcance de todos, ao passo que durar muito não está ao de ninguém” (SÊNECA, 2009, p. 84). E viver bem, é não estar à deriva, procurando sempre um rumo para a sua vida, mas estar a qualquer momento pronto a morrer, porque viveu o bastante.

É conhecida a ideia da busca da serenidade diante da morte. Não temos medo da morte, porque morremos e vivemos a cada dia um pouco. É uma sorte se alguém pode ser mandado à morte lentamente pela velhice. Oh! Que graça poder atingir a morte saciado de vida. Não cansado, mas esgotar a potência da existência, “na plena posse de uma vida feliz” (SÊNECA, 2009, p. 121). Ter a alma junto à boca e desprendê-la por um suspiro, eis o ideal de morte para o filósofo estoíco (SÊNECA, 2009, p. 115). O sábio é aquele que não teme a morte porque se prepara para ela.

A velhice, conforme a compreende Sêneca, não é pensada a partir de uma etapa cronológica, mas no sentido ideal, em que já estamos experimentados. Decidir se se quer viver é aceitar a totalidade deste mundo com suas maravilhas e dores. Com as virtudes conquistadas e as paixões quase sufocadas por meio de longos e contínuos embates com a vida, entramos no caminho da perfeição. Pode-se, daí, gozar uma velhice construída e

preparada. Atinge-se, então, a serenidade de uma vida consumada. E “uma vez que se tenha chegado à consumação ideal da vida, à velhice ideal, então se poderá deliberar-se se se quer ou não viver, se quer matar-se ou continuar a viver” (SÊNECA, 2009, p. 347). Dessa forma, a morte deliberada não advém por um fastio da vida, mas por sua consumação.

Consumar a vida não é prolongá-la enquanto puder, mas ter em conta sua qualidade. “Morrer mais cedo, morrer mais tarde é questão irrelevante” (SÊNECA, p. 264) para o sábio, pois relevante é viver e morrer com dignidade. Existe uma articulação entre vida e morte dignas. Mas o sábio não provoca a morte por escolha de um caminho fácil. Morrer por medo da morte seria uma insânia. É preciso mirar em Sócrates que aguardou trinta dias no cárcere para esperar a hora da morte (SÊNECA, 2009, p. 265)¹.

Em Sêneca torna-se imprescindível uma meditação da morte. Trata-se de um aprendizado importante para não ser flagrado, ou plantar na alma, que também é corpo, o medo da morte. Não se é surpreendido quando se compreende que o “destino guia quem o segue, arrasta quem lhe resiste” (SÊNECA, 2009, p. 589). Longe de um pensamento resignado, o entendimento dessa máxima é uma atitude de afirmação daquilo que não depende de nós. Eis o sentido de *amor fati*. Amor ao destino. Aprender a morrer é tão importante quanto aprender a viver. Está em nosso poder a posse das virtudes, uma atitude serena diante da morte, do sofrimento e das dores. Essa atitude ou sabedoria está na dependência de nós mesmos. Não está em nosso poder subtraí-los, e sim enfrentá-los com altivez, força e a coragem dos que têm amor à vida. Assim, o contínuo queixar-se dos malefícios da vida é um modo vicioso ou não virtuoso de viver.

Não nascemos com a semente do conhecimento e da virtude que desabrocharia ao longo da vida com a ajuda da educação. Se a virtude requer prática e estudo, seu aprendizado – “pois a virtude se aprende” (SÊNECA, 2009, p. 697) – requer um longo

¹ A morte de Sócrates mereceu ao longo da história inúmeras análises. A começar pela mais famosa delas pelo testemunho de seu discípulo Platão no *Fédon* – diálogo que retrata a morte de Sócrates. Anteriormente, no diálogo *Críton*, Platão relata as derradeiras palavras de Sócrates no período de sua prisão. Uma referência crítica dessas últimas palavras encontra-se em Nietzsche, parágrafo 340, do livro quarto da *Gaia Ciência*. Foucault no seu último curso no Collège de France (1983-1984), *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros*, segue uma direção oposta à de Nietzsche em sua análise dessas mesmas palavras. Retomaremos essa última referência neste texto à frente.

processo de aprender e desaprender os costumes e vícios que a sociedade engendra. O sábio virtuoso é aquele capaz de produzir suas próprias regras de conduta, independentemente das regras exteriores, pela força de seu caráter. As virtudes aguardam um novo parto, um outro nascimento no percurso de nossa existência. A sabedoria, na medida em que está na dependência de nós mesmos, requer uma arte de viver. A ética estoíca é um modo de viver.

Viver está ligado ao agir na sua plenitude ética. Uma vida plena é o que basta e não o seu prolongamento no tempo. Trata-se do agir ético e não de um mero ativismo em conformidade com as opiniões correntes e as condutas prescritas por regras externas. Atingir a idade de oitenta anos pode significar apenas uma demora para morrer, enquanto uma morte em plena força da vida poderá atingir a plenitude. Para Sêneca, a idade é um fator externo, não cabe determinar-se quanto tempo se vive. Porém, está em si mesmo viver plenamente enquanto existir. A duração da vida se mede pelo tempo de aquisição da sabedoria. E a gratidão com a vida seria restituir-lhe uma vida melhor do que quando a recebeu da natureza. O sábio estoíco considera transpor a barreira do tempo, não o viver muito, mas fixar-se na memória da posteridade por meio de sua existência e legado (SÊNECA, 2009, p. 475-478).

Se queres envelhecer tendo uma vida plena, aconselha Sêneca, não lhe acrescente desejos. Refere-se a um tipo de desejo que se move pela falta e por isso sempre insatisfeito. Viver multiplicando os desejos é padecer de um estado de carência permanente. Trata-se de conquistar o prazer e a alegria na simples força de existir. E essa é uma lição do filósofo Epicuro, compartilhada por Sêneca (2009, p. 76-77), para quem o prazer e a alegria não estão na aquisição de bens ou na expansão dos desejos, mas em manter-se próximo à natureza – ou seja, perto dos desejos que lhes são necessários.

A vinculação entre velhice e morte, como visto, não se apresenta ao filósofo estoíco. A morte não chama por idade, ela pode chegar para jovens e velhos. O importante para Sêneca, como já dito, é estar pronto para acolher a morte, em que momento for, pois não se trata de um problema da ordem das idades. “Não há ninguém tão velho que não tenha direito de esperar um dia a mais” (SÊNECA, 2009, p. 35). Viver cada dia como o derradeiro sem ansiedade do dia seguinte: eis o mais feliz dos homens.

3 “Morre a tempo”: a morte como festa em Nietzsche

Ouçamos o filósofo, por meio de seu personagem Zaratustra:

Muitos morrem demasiado tarde e alguns, demasiado cedo. Ainda soa estranha a doutrina: “Morre a tempo”!

[...]

Sem dúvida, quem nunca vive a tempo, como iria morrer a tempo? Antes não tivesse nascido! — É assim que aconselho aos supérfluos.

[...]

ainda a morte não é uma festa. Ainda os homens não aprenderam como se consagram as festas mais bonitas. (NIETZSCHE, 2003, p. 98)

[...] Assim quero eu mesmo morrer, para que meus amigos, por amor meu, ameis mais a terra; e à terra quero voltar, para ter *naquela* que me gerou. (NIETZSCHE, 2003, p. 100)

Por meio do personagem Zaratustra e sua linguagem poética, Nietzsche situa a morte como uma disposição para instaurar algo além-de-si mesmo. “Morre a tempo” é consagrar ao fluxo infinito do devir um corte, uma cisão em que vida e morte conjugam-se num tempo de decisão, um instante oportuno ou *Kairós*.

O tempo para o filósofo não se mede num fluxo temporal contínuo, em que passado, presente e futuro se ligam numa sucessão cronológica ou linear. Passado, presente e futuro não sucedem, mas se temporalizam no instante vivido. O instante, tempo da cesura, o *Kairós*, corta o círculo da repetição e abre para o aberto da vida onde tudo pode acontecer. E tudo que se faz mundo, sujeito e objeto não subsiste como é e se faz devir.

“Morre a tempo”, nada tem a ver com antecipar a morte pelo suicídio ou com a boa morte pela eutanásia, mas, sim, a morte do sujeito confinado a uma identidade única em relação a um objeto que lhe é externo. Seriam esses os supérfluos referidos por Nietzsche, porque, incapazes de criar para além-de-si-mesmos, alimentam os valores e poderes existentes.

A vida é irrupção, uma vontade de potência que quer expandir, criar, se apropriar, imprimindo modos e formas aos existentes (NIETZSCHE, 1997, § 259, p. 171). Essa vontade de potência nada tem a ver com uma vontade subjetiva, um sujeito, um “eu”, ou

consciência moral que imponha de fora princípios ou normas. Trata-se de força superabundante, imanente a tudo que existe, porém um transbordamento de tal intensidade que leva os existentes, que se abrem a esse jogo da vida, a tornarem-se o que eles são. Daí o sentido do verso tomado de Píndaro e repetido por Nietzsche: “torna-te o que tu és” (NIETZSCHE, 1995). E o verbo tornar-se é uma tradução de devir. Acatar a vida, neste sentido, implica uma disposição para a morte.

A morte como festa é consentida com alegria pelo inventor de novas possibilidades de vida. A morte e a vida são festas quando no “tempo certo”. Antes de uma concepção heideggeriana do ser como ser-para-morte, com ênfase na finitude, Nietzsche consagra à terra sua filosofia e faz do ser um ser-para-a-obra. A disposição para a morte faz do artista um outro na obra criada. Vida e obra não se separam. Viver, morrer e criar são os verbos à disposição do artista da vida. Essa obra está sempre a fazer e por fazer. Ela chama por singularidades que se dispõem a viver inúmeras mortes. E assim, a temporalidade linear do antes, do agora e do depois dá lugar ao instante em que viver e morrer se dão como festa.

A velhice pode ser um tempo oportuno para viver e morrer como festa, pois inúmeras são as mortes experimentadas no jogo da vida. E a morte só ganha sentido por revelar o fluxo da vida em seu devir. A velhice, se querida e abraçada, possui compromisso somente com a vida. E a vida, como se revela a Zaratustra, é mulher, mutável e nada virtuosa.

Não poderiam os velhos e as velhas ter mais de criança e menos de tristeza? Afinal eles podem entender melhor da vida e da morte. Para tanto, é preciso aprender a livrar-se do peso da moral, e da imposição dos valores existentes. E assim poder, na velhice, alcançar o devir-criança para se deixar atravessar pela vida como pura potência. O jogo, a alegria e a criação de novos valores tornam-se, então, seus móveis.

4 A última hora de Sócrates: a ética do cuidado de si

Em seu derradeiro curso no *Collège de France* (1983-1984), Foucault consagra uma original interpretação das últimas palavras de Sócrates após ingerir a cicuta: “Críton,

devemos um galo a Asclépio. Pague a minha dívida” (FOUCAULT, 2011, p. 84). Mas que dívida teria Sócrates e seus discípulos – pois ele emprega o verbo no plural – com o deus que cura? Nietzsche dedicou o aforismo 340 da *Gaia Ciência* para uma crítica dessas últimas palavras que para ele significam: “Ó Críton, a vida é uma doença” (SOCRATES, [ca 4– a.c.] *apud* FOUCAULT, 2011, p. 85). Seria a morte, então, uma cura da vida?

Foucault discorda dessa interpretação de Nietzsche. Seu mal-estar é o mesmo que o de Dumézil. Apoiando-se, inicialmente, sua discordância em relação a Nietzsche na análise de Dumézil. Se a oferenda a Asclépio se coloca no seio do ritual que se refere à doença e sua cura, “para Sócrates a morte não pode ser, em si, considerada uma cura, porque a vida não pode, em si, ser considerada uma doença” (FOUCAULT, 2011, p. 89). A própria vida de Sócrates desmente essa assertiva. A que cura, então, Sócrates se refere, ao demandar um sacrifício ao deus Asclépio, como derradeiro gesto de gratidão?

Dumézil, segundo Foucault (FOUCAULT, 2011), destaca o episódio em que os discípulos organizam a fuga de Sócrates para livrá-lo de sua condenação à morte. Eles argumentam que se deixassem Sócrates morrer seriam alvos de uma crítica da opinião pública. Sócrates teria se referido a uma cura de seus discípulos por se deixarem seduzir por uma opinião falsa advinda de todos, ou de qualquer um, e não numa relação de si mesmo com a verdade. A doença, nesse caso, seria a corrupção de suas almas, compreendida como sede do caráter, acometida por um mau uso do *lógos*. O *lógos* razoável que caracteriza a *phronesis* é capaz de curar a alma e fazê-la, em estado de corrupção, reestabelecer a saúde (FOUCAULT, 2011, p. 92).

Segundo Dumézil, a má opinião, que é uma doença da alma, repercute no diálogo *Fédon* cujo tema é a imortalidade da alma. Estariam os discípulos, ao organizarem a fuga de Sócrates, acometidos pela doença da incerteza sobre libertar uma alma imortal quando se morre? Essa seria também uma doença que reclama a cura ao deus Asclépio.

Foucault, sem discordar das interpretações de Dumézil, acrescenta um novo argumento e retoma a pergunta sobre a cura que Sócrates e seus discípulos – pois afinal ele também se inclui – devem agradecer ao deus Asclépio. Para Foucault, a resposta deve ser procurada no campo das práticas relativas a tudo que é denominado de “*epiméleia*”

(cuidado). Cuidar aqui se refere a todo tipo de cuidado, dando um significado amplo para os termos saúde e doença que compreendem o corpo e a alma. Daí, nutrir a alma com discursos verdadeiros pode curá-la da ignorância ou impedir que ela se corrompa e venha a adoecer. O cuidado envolve práticas multiformes desde o cuidado de si ao cuidado dos outros. Cuida melhor dos outros quem cuida de si mesmo. A ética socrática é a do cuidado de si. E Sócrates afirma ao longo de sua vida até o final: “cuidai de vós mesmos” (FOUCAULT, 2011, p.97). Essa máxima, de acordo com Foucault (2011), seria o seu testamento, a sua última vontade.

Cuidar de si é também, para Sócrates, curar. E quem cuida de si é capaz de se curar. Por isso, após pedir aos seus discípulos que façam o sacrifício do galo ao deus Asclépio, ele pronuncia, como última palavra, – não negligenciem. E Foucault destaca que foi justamente essa missão de induzir os outros (Sócrates não discriminava os cidadãos dos não cidadãos) a cuidar de si mesmos que levou Sócrates à morte. Para Foucault, é a filosofia como forma de *veridicção* – ou dizer a verdade – que será, por meio da morte de Sócrates, e de sua coragem exercida até a morte, o seu legado. Se a morte de Sócrates está no cerne da fundação da filosofia e da racionalidade Ocidental, nesses últimos dois mil anos o enigma das últimas palavras de Sócrates não foi explicado por nenhum comentador. E Foucault com sua análise, espera tê-lo elucidado.

O dizer a verdade sobre si a um filósofo na prática da Antiguidade configurou-se em um modo de existência na constituição de um sujeito ético. Essa fala franca se denomina *parresía*. É dotado de parresia aquele que no seu exercício do dizer-a-verdade não é acometido pelo medo. Trata-se, pela sua coragem da verdade de assumir os riscos, inclusive de morte. O parresiasta é aquele que na defesa da verdade desafia os valores e poderes existentes.

Após os diálogos socráticos de Platão consagrados à vida, condenação e morte de Sócrates, no diálogo *Laques é a vida* (*bios*), isto é, o modo de existência, que se torna o foco do cuidado (FOUCAULT, 2011, p. 111). Os personagens desse diálogo são homens adultos, quase anciãos, respeitáveis e consagrados na época, com destaque para Laques e Nícias. Estes são interrogados por Sócrates acerca de quem foram seus mestres, como aprenderam o que sabem e quais foram suas obras. Nessa interrogação vai aparecer um

uso da fala franca ou *parresía*, orientada para o *ethos* – modo de agir que configura o sujeito ético. A fala corajosa, aquela que afirma a verdade a despeito das opiniões vigentes, constitui o jogo entre *parresía* e ética. E a *parresía* de Sócrates é autenticada pela sua vida. O bom jogo da *parresía* de Sócrates será dado pela sua coragem e a daqueles que a aceitam (FOUCAULT, 2011, p. 124).

Nesse jogo da *parresía* entre o mestre e o seu discípulo, em que a coragem da fala franca é exigida de ambos, vai se constituindo o sujeito ético do cuidado de si. Trata-se de uma prática que percorre toda a existência. No diálogo *Laques* os interlocutores, como visto, são adultos velhos. Assim, não haveria uma associação natural entre velhice e sabedoria, mas a velhice só traria a sabedoria se existisse uma disposição natural para aprender durante toda a vida (FOUCAULT, 2011, p. 125). O pacto estabelecido entre o mestre (no caso Sócrates) e seu discípulo – o pacto *parresiástico* – é pautado pela coragem de dizer a verdade de ambos, certificada não só pelo que se fala, mas pela maneira como se vive. Essa é a prova que o mestre pode exigir de seu discípulo. A *parresía* ética de Sócrates é a maneira de viver, a própria forma que se dá à vida (FOUCAULT, 2011, p. 126). Mesmo na velhice é preciso se submeter a essa prova socrática. A liberdade e a coragem da fala franca, a *parresía*, é confirmada pela própria maneira de viver. Existe, portanto, um vínculo entre a *parresía* e o cuidado de si mesmo.

Sócrates pratica o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e, ao mesmo tempo, dos outros. Dado que se ocupa de si mesmo, cuja prova está no seu modo de viver, adquire o direito de cuidar dos outros. Na velhice é preciso continuar a questionar a própria maneira como se vive.

Com base nos diálogos socráticos de Platão, especialmente o *Laques*, cujo alvo é a vida (*bíos*), a *parresía* ou coragem do dizer-a-verdade é também “dar à vida forma e estilo”. Inaugura-se, assim, uma história que Foucault destaca como um legado filosófico da Antiguidade. E mais, o resgate dessa história de uma estilística da existência – que o filósofo nomeia de *estética da existência* – configura-se na grande e original contribuição do seu derradeiro curso no *Collège de France*.

Por estética da existência, Foucault – na análise do diálogo acima referido acerca da *parresía* socrática e seu vínculo com a existência, ou vida (*bíos*) – situa a vida “como objeto de elaboração e percepção estética: o *bíos* como uma obra bela” (FOUCAULT, 2011, p. 141). E suas palavras finais soam como um testamento legado aos seus contemporâneos que desejam dar a sua existência um brilho que atravesse a sua morte. “[...] a maneira de ser e conduzir sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois de sua morte” (FOUCAULT, 2011, p. 141). E esse modo de existência faz da ética do cuidado de si uma estética da existência.

5 Considerações finais

O problema que orientou este artigo, a saber, o da posse *realmente* do nosso direito de existir em nossa velhice, nos lança em direção à afirmação do direito às velhices. Envelhecemos, em nossa singularidade, constituindo uma rede de alianças que afirmam esse direito.

Nota-se que velhos e velhas vêm ganhando uma visibilidade crescente na sociedade atual, além de inúmeros estudos que apontam para o crescimento dessa população. O aumento da longevidade é um fato comprovado pelos índices crescentes das expectativas de vida.

Nosso incômodo que, na atualidade, provocou a construção deste artigo é justamente um tratamento das velhices e, particularmente do envelhecimento, como responsáveis por uma gestão de suas vidas segundo um modelo de envelhecimento ativo. A ideia que alimenta este tipo de envelhecimento que também é sinônimo de saudável, diz respeito a prolongar o tempo de vida e com qualidade, a partir de um receituário inesgotável de fórmulas de viver.

Ora, por vida feliz se entende o gozo das benesses de uma sociedade sedenta por multiplicar desejos de rejuvenescimento, de longevidade, de saúde entendida como negação da doença. Aumentam os dispositivos de controle da vida e multiplicam-se, por uma sociedade ávida por lucros, os desejos de consumo. O mercado de saúde se nutre do

medo de adoecer e de morrer. Prevenção é o termo que sustenta o desejo de segurança, produzindo subjetividades carentes, insatisfeitas e endividadas.

As populações de velhos e velhas em situação de vulnerabilidade social são o resultado de um modelo de desenvolvimento econômico-social injusto, mas também servem a uma política que se utiliza dessas populações para continuar controlando a vida dos que se sentem privilegiados. Todos perdem; privilegiados porque precisam sustentar o seu posto e, os desfavorecidos porque querem conquistá-lo. E assim, como um Sísifo, continuam a carregar a existência na esperança de chegar a um alvo sempre inalcançável. Isso porque não são próprios os valores criados, mas, sim, de outros, isto é, da sociedade e dos poderes que os sustentam.

E o que perdem todos e todas? Perdem sua liberdade e direito de simplesmente existirem e de poderem gozar o prazer de sua existência. Ora, precisa-se de bem pouco para ser feliz, pois existir é acatar as dores e alegrias da existência. Ser artista de sua existência não é uma fórmula, mas uma ética que afirma a liberdade de se conduzir com suas próprias regras de acordo com as potencialidades da vida.

Trouxemos alguns fragmentos extraídos da obra de filósofos que há tempo frequentamos, e que nos sugerem sempre algo potente para pensarmos nosso tempo, mas contra esse tempo e, quiçá, por outros tempos.

E essa foi nossa aposta.

Referências

CÍCERO, Marco Túlio. **Saber envelhecer**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? MOTTA, Manoel Barros da. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2000. v. 2. p. 335-351.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Velhice e modos de existências dissidentes
Silvana Maria Corrêa Tótora

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mario da Silva. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SÊNECA, Lucio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

Recebido em: 23/08/2022

Aprovado em: 10/02/2023

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED
PerCursos

Volume 24 - Ano 2023
revistapercursos.faed@udesc.br