

Egon Felipe Pessoa Dias

**A CONSTITUIÇÃO DA ÉTICA DO CUIDADO
DE SI E A PRÁTICA DA *PARRESÍA* EM
MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

Egon Felipe Pessoa Dias

**A CONSTITUIÇÃO DA ÉTICA DO CUIDADO
DE SI E A PRÁTICA DA *PARRESÍA* EM
MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Dias, Egon Felipe Pessoa

D541c A constituição da ética do cuidado de si e a prática da *parresía* em Michel Foucault / Egon Felipe Pessoa Dias. - Belo Horizonte, 2015.

187 p.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Política. 3. Foucault, Michel. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Egon Felipe Pessoa Dias** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(NOVE E MEIO) atribuída pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE



Prof. Dr. João Leite Ferreira Neto / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 23 de abril de 2015.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos à Faje pela receptividade e excelência do ensino. À CAPES pela ajuda do subsídio financeiro, sem o qual seria impossível realizar esse curso. Aos funcionários da instituição pela atenção dispensada, assim como aos professores pelas aulas e possibilidade de ampliação dos conhecimentos. Ao meu orientador Prof. Drawin pela orientação serena e esclarecedora. Aos colegas do mestrado pela convivência fraterna. Aos meus familiares pela confiança e compreensão que tiveram nos momentos de minha ausência, assim como minha esposa Daihodara pelo apoio tão necessário ao andamento dos trabalhos.

Resumo

O motivo central da presente dissertação é promover uma reflexão sobre as questões políticas contemporâneas, que por sua vez envolvem dilemas éticos. Pensar a forma como as pessoas agem politicamente na atualidade se torna algo mais cristalino quando levamos em consideração aquilo que entendemos por ética. Para isso, nos debruçamos especificamente sobre o momento da “genealogia da constituição do sujeito ético” do pensamento de Michel Foucault, analisando de maneira verticalizada o que ele entende por ética do cuidado de si e as implicações que esta proposta hermenêutica da realidade tem sobre a política. Ponderamos como ponto de articulação entre a ética do cuidado de si e a política a reflexão em torno do conceito de *parresía*, configurando-se como o discurso franco e verdadeiro, que assume um compromisso com a verdade e que terá desdobramentos ético-políticos. Como ponto de partida de nossa investigação, trabalhamos uma breve análise sobre a trajetória filosófica de Michel Foucault, verificando os momentos distintos de seu pensamento e alguns conceitos-chave pertinentes às suas reflexões. Posteriormente, nos debruçamos de maneira verticalizada sobre a questão da ética do cuidado de si, promovendo uma reflexão analítica dos elementos que fazem parte de sua composição, para posteriormente analisarmos a articulação possível entre as técnicas do cultivo de si e a política, através da noção de *parresía*.

Palavras-chave: Foucault; ética do cuidado de si; subjetivação do sujeito; ética; *ethos*; *parresía*; política.

Abstract

The main purpose of the current dissertation is to promote a reflection about the contemporary political questions, which involve ethical dilemmas. Thinking about how people act politically nowadays make it more crystal clear when we take into consideration what we understand by ethic. For this, we elaborate specifically at the moment of the “Ethical subject’s constitution genealogy” from the Michel Foucault’s thoughts, vertically analyzing what he understood by self-care ethic and the implication that this reality’s hermeneutic proposal has on the politics. We pondered about how the articulation point between self-care ethics and politics and the reflection about the *parresia*’s concept, setting up as a free and truthful speech, which assumes a commitment with the truth that will have ethical-political unfoldings. As a guiding principal of our investigation, we enrolled in a brief analysis about Michel Foucault’s philosophical trajectory, verifying distinct moments of his thinking and some key concepts relevant to his reflections. Subsequently, we elaborate in a vertical way questions about self-care ethics promoting an analytical reflection about the elements that form this composition, so afterwards we could analyse the possible articulations between the self cultivation techniques and politics, through the notion of *parresía*.

Key-words: Foucault; self-care ethics; subjectivation of self ; ethic, *ethos*; *parresía*, politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
 CAPÍTULO 1 – A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE MICHEL FOUCAULT.....	12
1.1. PRIMEIRO MOMENTO: O PERÍODO DA “ARQUEOLOGIA”.....	16
1.1.1. O método arqueológico e a História.....	21
1.1.2. O desenvolvimento do método arqueológico.....	25
 1.2. SEGUNDO MOMENTO: O PERÍODO DA “GENEALOGIA”.....	38
1.2.1. O método genealógico e sua característica política.....	46
1.2.2. O método genealógico e a disciplinarização dos corpos como forma de produção de saberes.....	52
 1.3. TERCEIRO MOMENTO: O PERÍODO DA “CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO”.....	63
 CAPÍTULO 2 – A INVESTIGAÇÃO FOUCAULTIANA DO CUIDADO DE SI.....	68
2.1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	68
 2.2. NOÇÕES ACERCA DA ÉTICA.....	72
2.2.1. O conceito genérico de Ética.....	73
2.2.2. O aprofundamento das reflexões sobre a Ética.....	75
2.2.2.1. A Ética segundo Cortina e Martínez.....	75
2.2.2.2. A Ética segundo Lima Vaz.....	78
 2.3. MICHEL FOUCAULT E A ÉTICA DO CUIDADO DE SI.....	82
2.3.1. O conceito de Ética no pensamento de Michel Foucault.....	82
2.3.2. A ética do cuidado de si.....	86
2.3.2.1. O cuidado de si e suas técnicas/práticas.....	86
2.3.2.2. O “eu” do cuidado de si.....	108
2.3.2.3. A concepção foucaultiana acerca do que é a filosofia e a espiritualidade.....	120
2.3.2.4. A estética da existência.....	127

CAPÍTULO 3 – O SIGNIFICADO POLÍTICO DA <i>PARRESÍA</i> E DO CUIDADO DE SI.....	138
3.1. O CONCEITO DE <i>PARRESÍA</i>	141
3.2. AS ARTICULAÇÕES ENTRE A <i>PARRESÍA</i> E O CUIDADO DE SI.....	154
3.3. A QUESTÃO DA LIBERDADE A PARTIR DA HERMENÊUTICA ÉTICA FOUCAULTIANA.....	168
CONCLUSÃO.....	172
BIBLIOGRAFIA.....	183

Introdução

Quando se pensa em relações políticas atuais, e mais precisamente no caráter conflitivo dessas relações, o que logo surge na cabeça são questões tais como: qual a origem de tais relações? Como essas relações foram engendradas para que se atingisse uma determinada situação? Há moralidade nessas relações políticas? Elas são amplamente aceitas por todos, ou pela maioria das pessoas? Enfim, o que se nota, é o surgimento de uma infinidade de questões pertinentes ao assunto e que merecem ser analisadas com mais acuidade para que de fato se obtenha um maior entendimento da política na contemporaneidade.

Partindo dessa breve reflexão introdutória, a presente dissertação se debruçou sobre a preocupação de Michel Foucault no tocante à ética do cuidado de si enquanto algo bastante pertinente do ponto de vista da reflexão filosófica, sendo então este um importante marco filosófico que serviu de orientação para a pesquisa. No entanto, buscou-se também elucidar como a perspectiva de Foucault é de suma importância para a análise sócio-histórica uma vez que o entendimento do si, ou seja, a tomada de ações que visem o cuidado de si terá implicações políticas, marcando profundamente a compreensão das relações políticas de poder a partir da subjetividade do sujeito, que é aquele que faz a História.

Dessa forma, a intenção presente no trabalho é verificar como é possível compreender relações políticas a partir da noção da ética do cuidado de si e seus desdobramentos no campo do discurso *parresíasta*. Para isso, o que se fará será uma exposição gradual dos elementos expostos acima, analisando-se os elos entre um e outro. Tal método de investigação filosófica se justifica pela pertinência do tema no entendimento das relações políticas na contemporaneidade, à luz do pensamento foucaultiano em torno da ética. Do nosso ponto de vista, esta é uma problematização bastante atual, merecendo portanto um estudo detalhado que visa contribuir para a discussão filosófica e acadêmica de nosso tempo.

O nosso contato com a obra de Michel Foucault se deu já há bastante tempo, uma vez que ainda em nossa graduação em História, já era perceptível a forte influência que este filósofo tem sobre as investigações históricas, da mesma forma que a História influenciou diretamente o modo de pensar foucaultiano. Essa relação

dialética entre o pensamento de Michel Foucault e a História, seus métodos de análise, a forma como ele se colocava diante de questões contemporâneas que geram debates hercúleos e provocações instigantes ao entendimento de nossa realidade, despertaram ainda mais nosso interesse em estudar e compreender mais a fundo suas investigações filosóficas. A intenção em se debruçar sobre o estudo do pensamento foucaultiano se ampliou com mais acuidade nas especializações cursadas nas áreas de História e também Filosofia, o que nos provocou uma identificação muito grande com o referido autor, que também fez um percurso que o colocava entre as investigações filosóficas e as análises historiográficas.

Nesse sentido, destacamos que compreender as práticas do cuidado de si, que dizem respeito às técnicas de subjetivação do sujeito, notando como ocorre o processo de constituição da eticidade deste sujeito, é algo que irá configurar seu agir ético. Por sua vez, o agir ético do sujeito implica em reflexos diretos na política, alterando de maneira significativa as relações de poder e as formas como as pessoas interagem umas com as outras no tocante às questões do bem comum. Dessa maneira, este assunto caracteriza uma clara associação com as perguntas colocadas no início, pois somos partidários da concepção de entendimento da política à luz de reflexões histórico-filosóficas, mas que obviamente podem dialogar com outras propostas hermenêuticas de compreensão da tessitura social, tais como a Economia ou a Sociologia, por exemplo. A própria filosofia de Foucault é utilizada pelas mais diversas áreas devido à amplitude de seu pensamento, o que corrobora nossa afirmativa de diálogos com áreas afins, cujo objetivo maior é um entendimento objetivo da realidade que nos cerca. É com este entendimento que acreditamos poder atuar de maneira consciente e consistente na sociedade da qual fazemos parte.

A analítica foucaultiana perpassa por toda essa problemática, onde notamos uma grande preocupação do filósofo de Poitiers em responder ou pelo menos buscar possíveis saídas para dilemas e problemas contemporâneos colocados hoje e que historicamente estão postos já há algum tempo. Seja no âmbito da reflexão epistemológica da produção de saberes, como, por exemplo, o saber produzido pelas Ciências Humanas, seja no tocante às análises acerca dos dispositivos de poder e as relações de governamentalidade associadas à genealogia do poder, ou ainda, ao momento que se refere às próprias observações e estudos sobre a constituição ética do sujeito, compreendemos Foucault como um intelectual

engajado em lutas sociais e políticas, que busca aproximar a Filosofia da sociedade, colocá-la como uma ferramenta prática de ação efetiva de construção do corpo social. Compreendemos Foucault como um homem que buscou fazer as pessoas refletirem sobre o papel delas na sociedade, o que implica numa não aceitação apática do *status quo*. Em nosso entendimento, todos aqueles momentos distintos da produção intelectual de Foucault, são diversos e ímpares, mas estão articulados em torno do problema do sujeito e de sua relação com a verdade. Este é o grande mote de Foucault, que se envereda por diversos caminhos, tortuosos, de crítica, de combate às posições e discursos dados como prontos, de desconstrução de verdades dogmáticas. Foucault dá guinadas em seu pensamento, muda suas investigações, altera radicalmente seus métodos; mas assim o faz graças à sua genialidade em querer buscar o cerne das questões dos problemas os quais se coloca, percorrendo assim veredas muitas vezes díspares. Todavia, ele objetiva o encontro delas, já que seu intuito foi o de cercar de todos os lados o seu objeto de análise: o homem, o sujeito, e a maneira com que este sujeito lida com a verdade. Os caminhos distintos seguidos por Foucault ao longo de sua trajetória filosófica indicam sua clara intenção de dar respostas diferentes ao mesmo problema, e nossa proposta aqui é verificar as implicações ético-políticas de seu pensamento tendo como referência um momento específico de suas análises: o momento das investigações sobre a ética do cuidado de si.

Com efeito, destacamos a possibilidade de uma análise da ética do cuidado de si enquanto um aspecto cultural que terá ressonâncias no campo da política, ao abordar a questão do governo e a relação com os outros (que deve aqui ser entendida como a relação com a coletividade, ou seja, no âmbito da política, da *pólis*), sendo esta relação balizada pelo discurso, entendido por Foucault como o discurso da *parresía*. Isso fica bastante claro no prefácio de Souza, quando se concebe “a ética de Foucault (...) sobre as noções de curiosidade, reflexão e inovação”.¹ Dessa forma, em Foucault a ética do cuidado de si tem uma perspectiva teleológica, ou seja, o estudo foucaultiano que perpassa a ética tem como finalidade analítica o entendimento da constituição do sujeito enquanto ser transformado, que alterou sua subjetividade graças a uma postura investigativa, de busca curiosa, que gera uma reflexão sobre si mesmo e que por fim se inova, se transforma,

¹ SOUZA, S. C. *A ética de Michel Foucault*. Belém: Cejup, 2000. p.9-12.

constituindo assim uma subjetividade diferenciada que se apresentará em um novo *ethos*, justificando assim a noção ética da prática de si.

Essa prática de si possui uma valoração ética² e torna-se um valor cultural, uma tradição³ de transformação do sujeito, é tido como um símbolo cultural porque se dissemina na sociedade, tendo uma implicação política devido aos seus desdobramentos na *práxis* política cotidiana. A ética do cuidado de si leva em consideração o cuidado com o outro (esfera política) e dessa forma pode ser concebida como uma espécie de ação política já que transforma não só o sujeito em sua subjetividade, mas também a coletividade ao propor a preocupação com o outro, que é a coletividade, o âmbito da *pólis*. Foucault pontua “eu estaria bem de acordo em dizer que o que me interessa é muito mais a moral do que a política ou, em todo caso, a política como ética.”⁴

Dessa forma, o elo que vincula a ética com a política nesse sentido foucaultiano, é a noção de *parresía*, que é por ele trabalhada em “resumos dos dois últimos cursos, os de 1983 e de 1984, consagrados ao estudo da noção de *parrhesia* (sic) com o título *A coragem da verdade*.”⁵ Foucault aborda na introdução do segundo volume de sua obra *História da Sexualidade* a reflexão ética do cuidado de si a partir de uma problematização da moral, visando perceber a constituição moral do sujeito ao longo da História.⁶ O que ele fará será uma tipologia sobre a moral, dividindo-a em moral do código e moral voltada para a ética, alegando que esta última é que se associa à noção do cuidado de si. Ou seja, partindo dessa reflexão da moral voltada para a ética, constituinte da subjetividade do sujeito e da relação que ele vai estabelecer com a verdade, pode-se tomar o conceito de *parresía* como “a liberdade de linguagem, o dar a liberdade de falar, o falar francamente, a coragem da verdade”⁷.

² CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p.155, 156.

³ A prática da ascese, do exercício do cuidado de si, entendido como um ritual.

⁴ Op. cit. p.156.

⁵ MUCHAIL, Salma Tannus. Prefácio: cuidado de si e coragem da verdade. In: GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.7-10.

⁶ FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. Vol. 2. O uso dos prazeres. Trad. M. T. da Costa Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

⁷ GROS, Frédéric. Introdução: a coragem da verdade. In: GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.11, 12.

A concepção da *parresía* com a noção do cuidado de si na constituição da subjetividade do sujeito fica clara no texto de Souza quando aparece uma citação de Foucault que se remete à implicação no campo da política uma vez que é ponderado o estabelecimento de relações de poder

O que nos conduz aos processos de subjetivação caracterizados pelas sujeições, com o objetivo de tornar o indivíduo um sujeito que é também senhor de si, para melhor governar os outros, enquanto que nas formas passivas de subjetividade a coerção é imposta ao sujeito passivo, imposta para ele pelo discurso institucional.⁸

A coerção aqui pode ser entendida como uma ferramenta utilizada para controle do indivíduo, utilizando-se de uma fala que não é franca, impossibilitando dessa forma o sujeito de tomar posse de si mesmo. Isso vai contra toda a proposta da ética do cuidado de si e do uso da *parresía*, conforme iremos demonstrar adiante.

Ponderadas estas colocações iniciais, destacamos os objetivos do presente trabalho, tendo em mente um maior esclarecimento de nossa proposta de investigação filosófica. Como objetivo geral, elencamos o seguinte:

- Buscaremos analisar a ética do cuidado de si em Michel Foucault como elemento primordial para a constituição da *parresía*.

Já com relação aos objetivos específicos, destacamos os seguintes:

- Explicar a noção de cuidado de si, do cuidado com o outro, da constituição da subjetividade do sujeito e as relações existentes entre estes elementos.
- Verificar a noção de ética inserida no cuidado de si e as implicações políticas que derivam de tal noção.
- Refletir sobre o conceito de *parresía*.
- Verificar as implicações políticas a partir da noção de *parresía* e como é possível pensar a política na contemporaneidade segundo o viés ético foucaultiano.

⁸ SOUZA, 2000, p.20.

Capítulo 1

1. A trajetória intelectual de Michel Foucault

O pensamento de Michel Foucault (1926/1984), filósofo francês da região de Poitiers de grande destaque no século XX, é considerado por muitos de uma vasta riqueza e de uma pluralidade marcante pelo fato de abordar diversos assuntos tais como o ensino, a cultura, o poder, a história, a loucura, as instituições, a psicologia, a democracia, a constituição da subjetividade e a própria filosofia enquanto produtora de determinados tipos de saber. Devido a toda essa gama de abordagens e temas presentes na obra de Michel Foucault, é consenso entre os estudiosos de seu pensamento ler a sua obra com redobrada atenção, ou seja, abordá-lo através de uma análise cuidadosa de seu texto para que se possa apreender melhor toda sua complexidade, e assim assimilar gradativamente todas as minúcias de seu pensamento. De acordo com o professor Márcio Alves Fonseca¹, que faz importantes observações acerca do pensamento foucaultiano na apresentação do livro de Salma Tannus Muchail intitulado *Foucault, simplesmente*, deve-se destacar a densidade conceitual existente nas reflexões de Michel Foucault, o que requer por parte de seu leitor o especial cuidado e a necessária atenção para que o tratamento dos temas possa ser assimilado a contento. Segundo Fonseca, “(...) ao percorrê-los, o próprio pensamento é instigado a tornar-se múltiplo e igualmente afinado com a inventividade e o rigor.”² Esse pequeno excerto do texto de Fonseca nos dá uma dica interessante para o entendimento da filosofia de Michel Foucault, no sentido de que devemos abrir nosso pensamento ao múltiplo e aguçá-lo com aquilo que é inovador e que necessita de disciplina e de metodologia para ser compreendido.

De acordo com o mesmo autor, assimilar os escritos de Foucault nada mais é do que assimilar um pensamento que nos auxilia a compreender o presente, abrindo, portanto, a possibilidade de estabelecermos elos entre a filosofia foucaultiana e a própria história de nossa época, conforme nos elucida Salma Tannus Muchail em seu texto. Segundo Muchail, essa é também uma preocupação do próprio Foucault, conforme podemos ver na citação abaixo

¹ MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

² Op. cit. p.7

A partir dessas considerações iniciais, tentemos ver como o próprio Foucault compreendeu seu trabalho enquanto filosofia e enquanto história e, em seguida, em que sentido se poderia dizer que algo como uma crítica da cultura permeia esse trabalho.³

Apreender que o pensamento de Michel Foucault tem muito a dizer ao nosso presente é levar em conta a amplitude dos diversos temas propostos por ele, que são de grande relevância para as investigações e análises que buscam compreender o funcionamento de estruturas e instituições das sociedades contemporâneas, as relações de poder existentes nas mais variadas esferas da vida social e, por fim, pensar as maneiras de subjetivação que implicam em uma constituição ética do sujeito.

Podemos considerar que o impacto da filosofia de Michel Foucault sobre as ciências sociais de forma geral é bastante perceptível graças à sua formação filosófica criticamente direcionada. Com efeito, Foucault elabora suas reflexões a partir do contato com diferentes escolas filosóficas tais como o estruturalismo e a fenomenologia, além de retomar questões propostas por pensadores da envergadura de Kant, Nietzsche, Freud, Marx, Husserl, Heidegger e outros.⁴ A título de uma introdução mais geral da trajetória filosófica de Foucault⁵, podemos verificar que ele percorre veredas muito diversas que buscam analisar desde o saber psiquiátrico, sua constituição e o conceito de loucura, bem como o papel do louco a partir da modernidade, assim como o estatuto das Ciências Humanas, as instituições penais, a governamentalidade e a biopolítica e os exercícios éticos da Antiguidade. Já no final da década de 1960, Foucault se afasta do estruturalismo para aprofundar o método arqueológico, que parte de uma reinterpretação da História de modo a relativizar os saberes e situá-los nas estruturas profundas de sua época.⁶ Foucault faz uma forte crítica à Modernidade, em especial ao pensamento do Iluminismo, corrente filosófica do século XVIII cujos valores mais destacados são o racionalismo, o humanismo, o liberalismo e o ideal de progresso. A crítica foucaultiana sobre o Iluminismo recai como uma proposta de repensar os pressupostos racionalistas e a ideia acerca da subjetividade, como forma de redimensionar o estatuto das Ciências Humanas e o tipo de saber que elas produzem. O professor Danilo Marcondes nos

³ Op. cit. p.24.

⁴ MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. p.145-152.

⁵ A trajetória do pensamento de Michel Foucault será explanada de forma mais detalhada ao longo deste capítulo. O que visamos aqui é uma rápida apresentação de suas reflexões filosóficas ao longo de toda sua produção acadêmica.

⁶ Op. cit. p.145.

dá uma boa explanação sobre esse projeto de Foucault com relação às suas reflexões acerca dos saberes das Ciências Humanas

Sua análise volta-se para as epistemes, ou formações discursivas, sendo que o método arqueológico dá lugar às genealogias (inspiradas na *Genealogia da Moral* de Nietzsche (...)), que buscam dar conta das mudanças, rupturas e transições entre as diversas formações discursivas em diferentes períodos.⁷

O professor Marcondes então nos apresenta o argumento de que Foucault faz uma crítica original com relação ao aparecimento das Ciências Humanas construindo com esse objetivo o método arqueológico para depois o reformular como método genealógico, embora as duas estratégias metódicas possuam articulações entre si, como exporemos mais adiante.

Seguindo ainda nessa linha de uma breve exposição inicial da trajetória intelectual de Michel Foucault, podemos perceber que o filósofo de Poitiers faz uma relevante crítica sobre a verdade, conforme nos mostra a professora Salma Tannus Muchail no prefácio do livro de Cesar Candiotto intitulado *Foucault e a crítica da verdade*⁸. De acordo com Muchail, a sistematização do pensamento de Foucault não é inteiramente viável, já que suas investigações operam a partir de deslocamentos estratégicos⁹. No entanto, a reflexão foucaultiana sobre a verdade é uma boa chave de leitura para o entendimento da totalidade de sua obra, uma vez que há uma preocupação com a ideia ou o conceito que se tem de verdade em suas obras publicadas, mesmo que de forma sutil. Portanto, o que se verifica é que há um fio condutor no pensamento de Michel Foucault que diz respeito à problemática da verdade e a forma como esta se relaciona com o sujeito. Segundo Muchail, uma das possibilidades de leitura da obra de Foucault é ter como horizonte a ideia de se “analisar a possibilidade de *uma* história crítica da verdade articulada em torno da constituição do sujeito.”¹⁰ Isso mostra a riqueza e a multiplicidade existentes no pensamento de Michel Foucault, o que não significa que ele possa ser entregue à arbitrariedade das interpretações. Nas palavras de Muchail, “com efeito, concisas,

⁷ Op. cit. p.145.

⁸ CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

⁹ Op. cit. p.13

¹⁰ Op. cit. p.13.

tais considerações oferecem um espaço de convergência das sendas percorridas que, juntas, bem poderiam ter o título geral ‘Um história crítica da verdade’.”¹¹

Nesse sentido, verifica-se que é necessário fazermos uma breve apresentação da trajetória intelectual de Michel Foucault, marcando as fases de seu pensamento e pontuando momentos específicos de sua investigação filosófica com o objetivo de uma melhor assimilação de suas reflexões. Basicamente, a trajetória intelectual de Michel Foucault está inscrita entre os anos de 1961 e 1984¹², respectivamente o ano de publicação de sua primeira grande obra até as suas últimas publicações. A partir daí, podemos propor uma periodização da trajetória de Foucault em momentos ou períodos distintos, a saber:

- Período da “arqueologia”, que abrange as obras da década de 1960:

- A história da loucura (1961);
- O nascimento da clínica (1963);
- As palavras e as coisas (1966);
- A arqueologia do saber (1969).

- Período da “genealogia”, que abrange as obras da década de 1970:

- Vigiar e punir (1975);
- História da sexualidade – Vol. I – A vontade de saber (1976).

- Período da constituição do sujeito ético, que se refere às obras da década de 1980:

- História da sexualidade – Vol. II – O uso dos prazeres (1984);
- História da sexualidade – Vol. III – O cuidado de si (1984);
- Publicações posteriores de seus cursos no Collège de France.

Cada um desses períodos possui particularidades específicas, no entanto, é possível estabelecermos aproximações entre eles, articulando pontos de tangenciamento e suas respectivas diferenciações.¹³ Vamos nos ater com mais

¹¹ Op. cit., p.15.

¹² MUCHAIL, 2004, p.9, 10. Apesar de que Michel Foucault já havia produzido uma obra intitulada *Doença mental e personalidade* em 1954 e que foi republicada com o título de *Doença mental e psicologia* em 1962, cujas análises perpassam pelo campo da psicologia.

¹³ Periodização apresentada em MUCHAIL, *Foucault, simplesmente*, p.9, 10. Cesar Candiottto vai apresentar uma periodização similar, usando a nomenclatura de 1ª fase – Arqueologia do Saber, 2ª fase – Genealogia do Poder e 3ª fase – Genealogia da Ética. No entanto, Candiottto afirma que isso é apenas uma tentativa de sistematizar o que não pode ser sistematizável, já que o pensamento de Foucault procedeu a partir de deslocamentos estratégicos, apostando no impensado. Verificamos uma nuance de um fio

acuidade ao terceiro momento da trajetória filosófica de Foucault, uma vez que ele concerne à problemática da constituição ética do sujeito e a uma espécie de genealogia da ética, cujo escopo será a ética do cuidado de si.

1.1 – Primeiro momento: o período da “arqueologia”

Michel Foucault inaugura esta fase de sua trajetória intelectual com a publicação de sua primeira grande obra de expressão filosófica que é *A história da loucura*, publicada no ano de 1961. Com ela e com os seus outros livros publicados na década de 1960 podemos caracterizar o período que ficou conhecido como o do método arqueológico de investigação filosófica. A preocupação central de Foucault neste momento é verificar como, desde o século XVII na Europa, foi determinado o modo de existência dos discursos e especificamente dos discursos científicos para a constituição do que consideramos como saber no tempo presente, em especial o saber produzido em torno do objeto ‘homem’. Conforme nos elucida a professora Muchail

O primeiro momento de seus escritos tem, portanto, um enfoque explicitamente histórico (“na Europa, desde o século XVII”... até “o saber que é nosso hoje”) e a preocupação está centrada na descrição dos discursos, não porém quaisquer discursos, mas aqueles considerados científicos e, mais particularmente, os das chamadas ciências humanas (“e o saber que se deu por domínio este curioso objeto que é o homem”).¹⁴

Isso fica bastante claro ao fazermos uma leitura analítica do próprio texto foucaultiano de *A arqueologia do saber*, que trata especificamente das unidades do discurso enquanto produtoras de um saber específico, engendrado conforme um contexto histórico espaço-temporal. Nas palavras do próprio Foucault

condutor entre os livros de Foucault, os volumes dos *Ditos e Escritos* publicados no ano de 1994 e os cursos ministrados por ele no Collège de France, que opera como um liame entre os diferentes momentos de seu pensamento. Tal fio condutor não é uma tentativa de uniformizar e homogeneizar um pensamento que por si só já é heterogêneo, mas servir como uma possibilidade de chave de leitura dentre várias outras. Para isso, ver CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, p.17, 18.

¹⁴ MUCHAIL, 2004, p.10, 11.

É preciso também que nos inquietemos diante de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares. É possível admitir, tais como são, a distinção dos grandes tipos de discurso, ou a das formas ou dos gêneros que opõem, umas às outras, ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficção etc., e que as tornam espécies de grandes individualidades históricas? Nós próprios não estamos seguros do uso dessas distinções no nosso mundo de discursos, e ainda mais quando se trata de analisar conjuntos de enunciados que eram, na época de sua formulação, distribuídos, repartidos e caracterizados de modo inteiramente diferente: afinal, a “literatura” e a “política” são categorias recentes que só podem ser aplicadas à cultura medieval, ou mesmo à cultura clássica, por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas; mas nem a literatura, nem a política, nem tampouco a filosofia e as ciências, articulavam o campo do discurso no século XVII ou XVIII, como o articulavam no século XIX. De qualquer maneira, esses recortes – quer se trate dos que admitimos ou dos que são contemporâneos dos discursos estudados – são sempre, eles próprios, categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados: são, por sua vez, fatos de discurso que merecem ser analisados ao lado dos outros, que com eles mantêm, certamente, relações complexas, mas que não constituem seus caracteres intrínsecos, autóctones e universalmente reconhecíveis.¹⁵

Através da leitura da passagem acima, verificamos que Foucault nos chama a atenção para o caráter contextualizado de produção do discurso científico, que apresenta um viés acerca do saber estudado. É nesse sentido que ele pontua a necessidade de tomarmos uma posição crítica diante dos discursos, quaisquer que sejam eles.

Roberto Machado, na introdução do livro *Microfísica do poder* intitulada ‘Por uma genealogia do poder’, chega mesmo a dizer que esta fase arqueológica do pensamento foucaultiano é uma verdadeira inovação metodológica pois, a partir de uma investigação histórica, pautada no que Foucault entende por história-problema, ficará claro que o objetivo é verificar o estabelecimento de relações entre os saberes, levando-se em conta sua historicidade, ou seja, o contexto espaço-temporal em que determinado tipo de saber foi produzido.¹⁶ Percebemos em Foucault que tal preocupação espaço-temporal configura-se em analisar a Europa do século XVII, cujos discursos levavam em consideração reflexões sobre o homem. No entanto, é sabido que o homem só é tomado como objeto pela ciência na modernidade, graças a ampliação das reflexões filosóficas kantianas e pós-

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7 ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.24, 25.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 25 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008. p.VII.

kantianas. Foucault busca compreender nesta fase de seu pensamento como os discursos científicos produtores de saber acerca do homem eram constituídos.

A faceta histórica da fase arqueológica é bastante perceptível nas reflexões de Foucault pois ele toma os discursos em sua positividade. Ou seja, notamos como Foucault orienta sua investigação para compreender o discurso conforme aquilo que ele realmente é, numa espécie de dado histórico localizado no espaço e no tempo. Para tanto, Foucault verifica as condições de emergência dos discursos, vai perscrutar quais são as regras que orientam o aparecimento deles, como funcionam, quais são suas implicações, mudanças e reflexos na sociedade, investigando ainda o declínio destes discursos e os elementos que vão engendrar o surgimento de novos discursos, adaptados cada um deles à sua época específica. Nesta hermenêutica filosófica proposta por Foucault, notamos o peso destacado que a História possui exatamente pelo fato de a historicidade do discurso ser levada em consideração para o entendimento de seu funcionamento. O que buscamos marcar aqui é que Foucault era um intelectual bastante preocupado com o contexto social no qual o discurso foi criado. Sua preocupação com a historicidade do discurso diz respeito à maneira como a sociedade interpreta a realidade de forma geral, quais são as circunstâncias históricas específicas que marcaram a produção de determinados tipos de discursos. Segundo o historiador Paul Veyne – que foi um intelectual muito próximo inclusive de Foucault – é possível destacarmos a preocupação do pensador de Poitiers com a questão do contexto histórico do qual um discurso faz parte. Nas palavras de Veyne

O que então Foucault entende por discurso? Algo muito simples: é a descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual. Ir assim até a *differentia ultima* de uma singularidade datada exige um esforço intelectual de apercepção: é preciso despojar o acontecimento dos drapeados demasiado amplos que o banalizam e racionalizam.¹⁷

Fica claro o sentido de se buscar compreender um discurso como uma produção histórica, algo que foi forjado em um contexto específico. Com efeito, o que Veyne apresenta é que nós pensamos e interpretamos a realidade conforme nosso contexto sócio-histórico, segundo nossas percepções e juízos de valor, forjando dessa forma discursos que nada mais são do que construções objetivas

¹⁷ VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p.16, 17.

inerentes ao meio social em que vivemos. Isso fica muito claro em sua expressão “a cada época seu aquário”, e é exatamente essa a preocupação de Foucault: compreender os discursos e as estruturas que os criaram levando-se em consideração sua historicidade. As seguintes palavras de Veyne nos auxiliam bastante para a compreensão da maneira como Foucault analisava os discursos em seus estudos

Essas singularidades foram evocadas por Foucault – cujo pensamento só se precisou ao longo dos anos e cujo vocabulário técnico foi por muito tempo flutuante – por meio não apenas da palavra “discurso”, mas também das expressões “práticas discursivas”, “pressupostos”, “*episteme*”, “dispositivo”... Em vez de insistir sobre esses termos, valeria mais a pena ater-se ao principal: pensamos as coisas humanas através das ideias gerais que acreditamos adequadas, ao passo que nada de humano é adequado, racional ou universal. (...)

Assim, uma ilusão tranquilizadora nos faz perceber os discursos por meio das ideias gerais, de maneira que desconhecemos sua diversidade e a singularidade de cada um deles. Pensamos normalmente por clichês, por generalidades, e é por isso que os discursos permanecem “inconscientes” para nós, escapam ao nosso olhar.

(...)

Pois, a cada vez que se atinge esta *differentia ultima* do fenômeno, que é o discurso que o descreve, descobre-se necessariamente que o fenômeno é estranho, arbitrário, gratuito (nós o comparávamos anteriormente ao traçado das fronteiras históricas). Balanço: quando se vai, assim, ao fundo de certo número de fenômenos, constata-se a singularidade de cada um deles e o arbitrário de todos, e chega-se, por indução, a uma crítica filosófica do conhecimento, à constatação de que as coisas humanas não têm fundamento e a um ceticismo sobre as ideias gerais (...).¹⁸

É nesse sentido que os discursos são produções históricas e que, de forma geral, nos valem como ferramentas para compreendermos aquilo que nos rodeiam. A preocupação de Foucault é exatamente se debruçar no entendimento da historicidade de tais discursos, sem que para isso ele precise se identificar com alguma corrente historiográfica. Podemos considerar que esta é uma análise crítica que Foucault faz das próprias Ciências Humanas, que criam um tipo de saber específico cujo objeto é o próprio homem. No entanto, este saber construído é historicamente estabelecido, portanto, historicizado. Conforme Veyne nos elucida, temos que ter em mente que

A cada época, os contemporâneos estão, portanto, tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e

¹⁸ Op. cit. p.23, 24.

ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um *dizer verdadeiro*, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde.

A originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo.¹⁹

É o fato de Foucault buscar trabalhar a verdade no tempo, conforme nos explicita Veyne, que é possível afirmarmos que o método arqueológico proposto pelo filósofo francês vai levar em conta o contexto histórico do discurso. Um discurso só faz sentido em seu tempo e espaço específico, podendo cair completamente no ostracismo passado um século depois. Para fecharmos nossa análise sobre a importância da historicidade do discurso no pensamento foucaultiano, citamos ainda Veyne

Para dizê-lo de outro modo, a maioria dos filósofos parte da relação do filósofo, ou dos homens, como o Ser, com o mundo, com Deus. Foucault, por sua vez, parte do que os diferentes homens fazem como se fosse evidente e dizem tomando-o por verdadeiro; ou antes, como a imensa maioria dos homens morreu, ele parte de tudo o que ele puderam fazer e dizer em diversas épocas. Em suma, ele parte da história, da qual colhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para explicitar-lhes o discurso, inferindo uma antropologia empírica.

Explicitar um discurso, uma prática discursiva, consistirá em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em compreender o que supõem seus gestos, suas palavras, suas instituições, coisas que fazíamos a cada minuto: nós nos compreendemos entre nós.²⁰

Foucault parte da história, e, para tal, colhe amostras. Não há como não perceber a preocupação com a historicidade das amostras que ele está colhendo. Isso facilitará suas investigações arqueológicas em torno do saber. Muchail chega a nomear os discursos como “fatos”, explicitando o entendimento de Foucault sobre a arqueologia como sendo um período de seu pensamento que pode ser compreendido como uma espécie investigação histórica.²¹ Como Foucault toma por base as leituras e análises dos discursos em determinados períodos históricos, ele está fazendo um trabalho de historiador, que se debruça sobre fontes históricas com o intuito de dar voz a elas, atribuindo-lhes um sentido. Vamos então neste ponto atentar para a

¹⁹ Op. cit. p.25.

²⁰ Op. cit. p.26.

²¹ MUCHAIL, 2004, p.11.

relação intrínseca entre a filosofia proposta por Foucault em sua fase arqueológica e a investigação histórica.

1.1.1 – O método arqueológico e a História

A filosofia das ciências possui uma dimensão histórica. Eis a tese principal da epistemologia francesa. A epistemologia é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade.²²

A abertura da introdução do livro de Roberto Machado nos revela muito sobre a relação existente entre o método arqueológico proposto por Michel Foucault no início de suas investigações filosóficas e a História, enquanto área de pesquisa que se debruça sobre o estudo do passado para compreender melhor as inquietações do tempo presente, atribuindo-lhe, portanto, um sentido.²³ Machado afirma que a História é eleita pela epistemologia como um instrumento privilegiado de análise acerca da reflexão sobre as ciências e até mesmo sobre a filosofia. Como a epistemologia concebe a ciência como um discurso que instaura uma racionalidade, aquela passa a ser compreendida à luz de uma noção histórica.

Para esclarecermos melhor o ponto que tocamos aqui, é importante destacar que a primeira fase da trajetória intelectual de Michel Foucault é caracterizada por uma investigação dos discursos produzidos pelas ciências, principalmente a partir da modernidade – a partir dos séculos XVII e XVIII em diante –, conforme exposto anteriormente. Ou seja, como Foucault volta sua atenção aos discursos científicos, que denotam um sentido de validade muito forte por estarem associados à noção de verdade, é possível afirmar que o que Foucault faz é uma investigação epistemológica.

²² MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 4ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

²³ Afirmamos que a História é uma área de pesquisa que atribui sentido ao presente, pois parte das inquietações deste tempo. Levamos em consideração estudos sobre a historiografia contemporânea e, para isto, citamos aqui uma passagem do historiador e filósofo brasileiro José Carlos Reis, com o intuito de aclarar melhor nossa afirmação. Segundo Reis “O passado é o dia/vivido; o presente é a noite/reflexão. O presente é ambíguo: em relação a si próprio é sonhador, noturno; em relação ao passado, assume uma posição reflexiva, interrogadora, procurando lançar indiretamente luzes sobre ele próprio. O passado é uma *referência de realidade*, sem a qual o presente é pura irreflexão.” É neste sentido que afirmamos que os estudos históricos representam um tipo de saber que dão sentido ao tempo presente. REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p.7, 8.

A reflexão foucaultiana não se limita a verificar regras formais da inteligibilidade do discurso, mas sim analisar a historicidade destes discursos. Conforme Muchail, Foucault

(...) quer estabelecer não as regras formais de sua inteligibilidade, mas o jogo de regras que define as condições de possibilidade do aparecimento, das transformações e do desaparecimento de tais ou quais discursos, e não de outros, numa época dada e numa dada sociedade, jogo este que é, portanto, variável num curso histórico marcado por diferenças e descontinuidades.²⁴

Com esta passagem, buscamos demonstrar como havia uma preocupação de Foucault com o contexto histórico dos discursos analisados por ele, marcando assim a já referida relação entre o método arqueológico e a História. Além do mais, tais discursos, que são espaço-temporais por estarem localizados em uma época específica, são considerados por Foucault como um *a-priori* histórico, onde se sedimentam todas as formações discursivas historicamente dadas e configuram as diferentes estruturações na esfera do saber.²⁵ Por este *a-priori* histórico nós podemos entender como sendo a base onde se constituem as formações discursivas, o solo onde eles são forjados, conforme nos expõe Muchail. É nessa base, nesse *a-priori* histórico que os discursos construídos irão configurar o saber. Foucault irá trabalhar com este entendimento dos discursos enquanto jogo de regras a partir do conceito de *episteme*. É a este conceito que se atribuem as formações discursivas que irão compor a linguagem das ciências, que fundam tipos específicos de saber. Com efeito, a investigação que Foucault propõe sobre tais formações discursivas caracteriza-se como um estudo epistemológico, ou seja, objetiva compreender o saber produzido pela *episteme* e as condições históricas existentes para que tal tipo de saber pudesse ser produzido.²⁶ A análise de tais discursos científicos da modernidade é feita por Foucault levando-se em consideração a historicidade de tais discursos.

De forma concomitante, historiadores sofriam influência das reflexões de caráter historiográfico propostas por Foucault, bem como este também era marcadamente influenciado pelas pesquisas em historiografia e teoria da História,

²⁴ MUCHAIL, 2004, p.11, 12.

²⁵ Op. cit. p.12.

²⁶ Portanto, destacamos aqui a clara distinção entre aquilo que pode ser compreendido por *episteme* e a investigação filosófica de Foucault, que é de cunho epistemológico. *Episteme* e epistemologia foucaultiana são expressões distintas e não podem ser compreendidas como similares ou semelhantes, pois acreditamos que isso é uma interpretação insuficiente e até mesmo equivocada.

principalmente pela historiografia francesa fortemente associada ao paradigma da conhecida Escola dos Annales, fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch no ano de 1929, representando uma profunda revolução na forma de se escrever e compreender a História.²⁷ É com a passagem abaixo do professor estadunidense Paul Rabinow, presente na introdução de sua obra intitulada *O leitor de Foucault*, que verificamos a referida influência

A atenção à população, família, e economia durante a era clássica está relacionada aos eventos históricos estudados pela Escola dos Annales que os tornaram famosos: “a expansão demográfica do século XVIII, associada ao histórico crescimento monetário²⁸, que por sua vez se liga à expansão da produção agrícola através de uma série de processos circulares”. A contribuição de Foucault deve ser estendida às ligações entre estas mudanças de longa duração e certos processos políticos que têm sido sistematicamente menosprezados pelos historiadores dos Annales. Especificamente, ele tem ajudado a explicar padrões econômicos, demográficos e políticos da era clássica de uma maneira que revela que decisões conscientes foram tomadas por administradores, julgando supostamente que forças inconscientes foram analisadas pelos historiadores da longa duração.²⁹

O excerto do texto acima de Rabinow ilustra muito bem como o pensamento de Foucault contribuiu para as pesquisas desenvolvidas na área da historiografia, bem como o espírito investigativo dos seguidores de Clio – a musa da História na cultura clássica – também contribuiu muito para as pesquisas e reflexões de Foucault. Estruturas sociais tais como a família e a população (a partir de suas transformações demográficas) passaram a ser uma importante base de dados para o entendimento de épocas específicas da História, e Foucault soube muito bem utilizar tais informações para a compreensão dos discursos em seu método arqueológico de investigação e reflexão. Isso ocorreu também graças à influência do estruturalismo

²⁷ BURKE, Peter. *A escola dos anales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 2ª ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

²⁸ Referência à expansão do comércio e da circulação de mercadorias e moedas durante a Idade Moderna.

²⁹ “The attention to population, family, and economy during the classical age is related to well-studied historical events which the *Annales* school has made famous: “the demographic expansion of the eighteenth century, connected with historical monetary abundance, which in turn was linked to the expansion of agricultural production through a series of circular processes”. Foucault’s contribution has been to extend the links between these long-term changes and certain political processes which have been systematically underplayed by the *Annales* historians. Specifically, he has helped to explain economic, demographic, and political patterns of the classical age in a manner which reveals conscious decisions being made by administrators regarding the supposedly unconscious forces analyzed by the ‘long durée’ historians.” RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p.16.

francês que vinha crescendo na década de 60 do século XX, algo que vai marcar profundamente as investigações filosóficas de Foucault.³⁰

Portanto, Foucault sobressalta a influência da História em seu pensamento, conforme fica bastante claro nos diversos textos de *Microfísica do poder*³¹. As observações de Muchail a este respeito são bastante esclarecedoras

Salvaguardadas estas observações, não será porém artificioso afirmar que os escritos de Foucault têm a ver com a história e têm a ver com a filosofia. Ele próprio parece situar a si mesmo em ambas. Não são poucas as vezes em que se refere a seu trabalho de historiador.³²

A proposta de investigação arqueológica de Foucault, que recai em uma análise histórica da epistemologia, tem como ponto central a questão da verdade, que é colocada pelo filósofo de Poitiers como uma perscrutação de qual é a história da verdade, quais são seus efeitos e como é possível pensar seu entrelaçamento com as relações de poder.³³

Finalmente, o professor Machado afirma que a História tem uma função crítica, e que esta crítica recai no que ele chama de “negativo da razão”. Segundo ele

(...) se a razão tem uma história, só a história das ciências é capaz de demonstrá-lo e indicar seu itinerário. Daí a exigência de criticidade que confere à história das ciências sua dimensão propriamente filosófica. O que não significa que ela seja uma crítica da ciência, ao contrário, é uma crítica do negativo da razão. Seu objetivo é analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos que

³⁰ Segundo o professor Marcondes, Foucault foi fortemente influenciado tanto pelo estruturalismo francês quanto pela fenomenologia – esta pelo menos, nos primeiros anos de sua carreira filosófica, especificamente nos anos 50 do século XX. MARCONDES, 2007, p.145. Acerca do estruturalismo propriamente dito, tomamos a definição do termo conforme o verbete contido no vocabulário básico de filosofia dos professores Hilton Japiassú e Danilo Marcondes. O estruturalismo é uma “doutrina filosófica que considera a noção de estrutura fundamental como conceito teórico e metodológico. Concepção metodológica em diversas ciências (linguística, antropologia, psicologia etc.) que tem como procedimento a determinação e a análise de estruturas.” O estruturalismo é tido como uma das principais correntes de pensamento do século XX, sobretudo das Ciências Humanas, estabelecido pelo linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857 – 1913). Um dos expoentes do estruturalismo na França foi o antropólogo Claude Lévi-Strauss, que “aplicou o método estruturalista no estudo dos mitos e das relações de parentesco nas sociedades primitivas, tomando as estruturas sociais como modelos a serem descritos, estabelecendo assim o sentido da cultura em questão.” JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p.96.

³¹ FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p.151, 156 e 164.

³² MUCHAIL, 2004, p.25.

³³ As relações entre a verdade produzida pelos discursos científicos que se constituem como saberes e a dinâmica do poder nas sociedades (da modernidade até os nossos dias) serão objetos de investigação de Foucault no segundo momento de sua trajetória intelectual (período da genealogia), conforme exporemos mais adiante.

tornam possível o progressivo acesso à racionalidade; ela é um instrumento filosófico de esclarecimento do conhecimento que tem como norma a própria racionalidade científica em seu mais alto grau de elaboração. A epistemologia é, portanto, uma filosofia que tematiza a questão da racionalidade através da ciência, considerada por ela a atividade racionalista por excelência.³⁴

Com a passagem acima, procuramos elucidar de forma mais objetiva a importante relação entre a História e o método arqueológico, já que a tematização dessa problemática citada por Machado é analisada por Foucault a partir de seu deslocamento metodológico, operado pelo que ficou conhecido como sendo “arqueologia do saber”. Machado chega a afirmar que o método arqueológico de Foucault não é o ponto de partida, mas sim o ponto de chegada de um processo de investigação histórico, “em que para se definir, a arqueologia sempre procurou se situar com relação à epistemologia.”³⁵ A partir deste ponto, é importante explorarmos o método arqueológico especificamente, para que a compreensão desta primeira fase do pensamento foucaultiano seja efetiva.

1.1.2 – O desenvolvimento do método arqueológico

Conforme buscamos expor até aqui, o período de pensamento de Michel Foucault conhecido como “Arqueologia” é notadamente uma fase de investigação epistemológica, no entanto com peculiaridades que serão apresentadas nesta seção. É possível afirmarmos tal consideração pois segundo o professor Machado³⁶, Foucault sofrerá uma forte influência de dois grandes epistemólogos franceses: Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, sendo este último muito próximo de Foucault por ter sido seu orientador no início de sua vida acadêmica.

Uma esquematização rápida acerca do entendimento da epistemologia no pensamento de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Michel Foucault seria estruturada da seguinte forma: Bachelard debruça suas investigações epistemológicas nas chamadas ciências da natureza, como a Física e a Química; Canguilhem desenvolve uma epistemologia voltada para as chamadas ciências da vida, tais como a Biologia, a Anatomia e a Fisiologia; e finalmente Foucault, à luz do desenvolvimento do que se compreende por epistemologia na França graças aos

³⁴ MACHADO, 2009, p.7, 8.

³⁵ Op. cit. p.8.

³⁶ Op. cit. p.7-12.

estudos dos dois primeiros, desenvolve a sua própria epistemologia cujas análises estão centradas no homem, desenvolvendo uma espécie de história das ciências do homem. O que Foucault faz e tomar como referência a epistemologia bachelardiana que defende uma espécie de descontinuidade da história das ciências, num significativo processo de corte epistemológico. Este método de investigação epistemológica irá influenciar bastante Foucault em seus próprios estudos.

Nesse sentido, Foucault, ao propor com o método arqueológico o entendimento da historicidade dos discursos científicos, vai ter em mente as ciências cujo objeto é o homem, o que o faz voltar ao século XVII, principalmente nas reflexões de René Descartes. Como a abordagem arqueológica transita acerca da questão do homem, ela não se norteia pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica. O que a arqueologia busca então é afastar-se de qualquer compromisso com alguma racionalidade científica, estabelecendo uma crítica ao que entende como sendo uma história do progresso da razão, já que as ciências centradas no homem não devem operar da mesma forma que as outras áreas de saberes científicos, que tendem a conceber a produção de discursos e saberes científicos numa linha contínua ao progresso. Foucault vai situar seu método arqueológico num campo de rupturas, de descontinuidades, dando seguimento ao que havia sido iniciado por Bachelard e Canguilhem, cada um à sua área específica de atuação epistemológica.

O professor Machado nos informa o seguinte acerca dessa reflexão

Parece-nos mesmo que a riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem como saberes, neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando do desafio impossível de realizar, nesses casos, uma recorrência histórica, como deveria fazer uma análise epistemológica.³⁷

Machado então nos informa que essa mudança metodológica proposta por Foucault recai num desaparecimento das categorias de ciência e epistemologia, como vinham sendo desenvolvidas há bastante tempo, principalmente com o vigor de cientificidade oriundo do século XIX. Tal situação daria espaço para o aparecimento de um novo objeto (o saber acerca do homem) e um novo método (a arqueologia). Essa mudança metodológica da arqueologia não se dá de forma abrupta, mas sim circunscrevendo espaços que tangenciam a perspectiva

³⁷ MACHADO, 2009, p.9

epistemológica, definindo-se como *arqueologia da percepção* ou *arqueologia do olhar*, sendo marcada num segundo momento, a uma ampliação do âmbito de análise como um nível anterior ao da história epistemológica, constituindo o que se pode chamar de *arqueologia do saber*. É importante frisar que Machado propõe uma leitura analítica da abordagem arqueológica como uma espécie de processo, verificando sua formação e mudanças ocorridas ao longo do tempo. Com isso, há um interesse em determinar a trajetória da abordagem arqueológica, analisando seus deslocamentos com relação à epistemologia, quanto suas modificações internas que tiveram como consequência a noção da arqueologia do saber.³⁸

O que a epistemologia permite como ponto de referência externo à arqueologia é estabelecer inter-relações, explicitando semelhanças e diferenças e situando o nível próprio de cada uma, “sem pressupor uma incompatibilidade radical entre os dois tipos de história, mesmo se partem de princípios diferentes e têm objetivos diversos.”³⁹ Com isso, o professor Machado nos informa que não há uma unidade metodológica como a que se encontra em Canguilhem, já que ocorrem sucessivos deslocamentos na pesquisa e na análise propostas por Foucault, marcando assim que “é a própria ideia de um método histórico imutável, sistemático, universalmente aplicável que é desprestigiada.”⁴⁰

Com o exposto, verificamos que Foucault toma o método arqueológico como um “privilegio de partida”⁴¹ como ele mesmo diz, ou seja, é um método tomado como ponto de análise sobre os discursos científicos, destacando-se os discursos e saberes produzidos pelas ciências humanas, mas que pode ser utilizado para verificação de quaisquer discursos ou saberes produzidos, tendo em mente que tal método pode falhar ao longo da análise, como bem pontua Muchail

Por um lado, a demarcação do domínio não limita o âmbito de aplicabilidade da arqueologia que poderia em tese, ser usada em outros campos do saber. Por outro, essa demarcação não pretende definir, salvaguardar ou confirmar os contornos do próprio domínio escolhido; pelo contrário, o campo do saber assim

³⁸ Op. cit. p.10, 11. Destacamos aqui que Foucault pontua que a *arqueologia da percepção* se dá no âmbito de como as instituições percebem a loucura e produzem saberes sobre os loucos – tal análise presente na obra *História da Loucura* (1961); e a *arqueologia do olhar* se dá no âmbito de qual é o olhar do médico sobre a loucura – tal análise presente na obra *O nascimento da clínica* (1963).

³⁹ Op. cit. p.11.

⁴⁰ Op. cit. p.12. Para mais detalhes acerca do desenvolvimento da noção de arqueologia do saber, ver a Introdução do livro de Machado.

⁴¹ MUCHAIL, 2004, p.13.

assumido como objeto de investigação pode precisamente esfacelar-se sob o efeito da própria análise.⁴²

Neste sentido, a delimitação do domínio, com a conotação de fazer uma escolha, nem limita o método nem circunscreve o próprio domínio que foi selecionado, já que a abordagem arqueológica se coloca aberta, inconclusa, como sempre pareceu ser o interesse de Foucault.

Uma conceituação interessante acerca da noção de *arqueologia* é trabalhada por Pierre Billouet em seu livro intitulado *Foucault*, no qual traça um panorama geral da obra e do pensamento do filósofo de Poitiers.⁴³ Billouet destaca no prólogo de seu livro a crítica que Foucault faz ao existencialismo ao afirmar que em *As palavras e as coisas* há a introdução do tema da “morte do homem”, colocando-se contra o humanismo em geral e especificamente contra Sartre, o que demonstra a forte influência do estruturalismo no pensamento foucaultiano com uma forte criticidade ao existencialismo; este por sua vez, bastante devedor da fenomenologia e de grandes filósofos do porte de Edmund Husserl e Martin Heidegger.⁴⁴ O mote que aqui notamos não é que Foucault não tivesse sido

⁴² Op. cit. p.12, 13.

⁴³ BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. Rev. Técnica Carlos José Martins. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

⁴⁴ As influências filosóficas de Foucault são complexas, no entanto, ressaltamos ser importante sublinhar de forma mais sistemática a influência de Martin Heidegger sobre seu pensamento. Foi através da filosofia heideggeriana que Foucault chegou àquele que constitui uma de suas grandes bases analítico-filosóficas: Friedrich Nietzsche. Foucault afirma que Nietzsche só lhe fez sentido através de sua leitura de Heidegger, o que marca a presença do existencialismo no pensamento foucaultiano, mesmo que seja para contrapô-lo posteriormente, como ocorre com a oposição que Foucault assume diante da filosofia de Jean-Paul Sartre. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 200, 201. Tal crítica ao existencialismo humanista de Sartre recai na ideia da “morte do homem” de Foucault. Enquanto Sartre afirma que o existencialismo é uma maneira de atualização do humanismo e do próprio homem, Foucault opõe-se a isso afirmando que a ideia de homem é muito recente – fundada no século XVIII e aprimorada no século XIX apenas –, chegando depois a afirmar sobre a morte do homem no sentido de que este homem não possui uma ideia da constituição de sua subjetividade. Foucault desenvolve esta argumentação a partir de suas próprias leituras de Nietzsche e a “morte de Deus”, uma vez que estando “morto Deus, morto paralelamente o homem com todos os valores que o transcendiam, Foucault pretende reduzir esse vazio ao destino de um discurso – e nele, o de toda a problemática humana.” É pelo fato do homem não ter ideia de sua própria subjetividade e de como constituí-la, pelo fato de o homem ser uma invenção recente das Ciências Humanas, que ele está morto. Foucault propõe um abandono do humanismo no sentido de que devemos nos abrir para um trabalho constante de análise da liberdade, e uma das saídas para isso seria a ética do cuidado de si. A visão que temos de homem hoje nos é dada através dos discursos, daquilo que fizeram dele, ou seja, o homem não tem a real dimensão do que é ele de fato. “Para Foucault é decerto o discurso que condiciona o homem e não este, e o que nele se implica, que condiciona aquele. A palavra é a nossa inteligência da vida, o meio de um espírito se manifestar; mas antes dela existe precisamente esse espírito e o impulso à sua manifestação. A língua é o irredutível do nosso estar no mundo; mas é também o instrumento para realizarmos esse estar com todas as limitações que se queiram para essa realização. Eis porque a redução da palavra a si própria é a fatalidade extrema da redução do homem a si. Se este se identifica àquela ou a isso tende, é porque ele se reduziu a uma absoluta disponibilidade. Assim a negação do homem se persegue até aos últimos limites. E daí a negação retroactiva (sic) de que ele, como sujeito, jamais tivesse centrado toda a operação do saber.” FERREIRA, Vergílio. Questionação a Foucault e a algum

influenciado por Husserl, Heidegger e a escola fenomenológica⁴⁵, mas sim no sentido de que é a partir das leituras que Foucault faz de tais autores renomados do pensamento ocidental que ele vai elaborar seu próprio método de investigação filosófica. Conforme havíamos iniciado anteriormente, a proposição conceitual que Billouet faz acerca da arqueologia diz

O conceito de *arqueologia*, introduzido inicialmente como um jogo de palavras, “a descrição do arquivo”, será definido, em relação a Kant, como “a história do que faz necessária uma certa forma de pensamento.”⁴⁶

Billouet alega que Foucault busca rastrear o *a priori histórico* do saber e do poder, assim como fez Kant ao investigar o *a priori* do conhecimento científico, do agir moral e do agir político, que seria independente da experiência. Da mesma forma que o pensador de Königsberg, Foucault busca refletir sobre o discurso e suas estruturas racionais, ao comentar o artigo “O que é Iluminismo?” de Kant. É importante lembrarmos que Foucault foi um crítico do Iluminismo, conforme expusemos anteriormente, buscando criticar as estruturas discursivas baseadas em um ideal de razão bastante valorizado pelo movimento da Ilustração do século XVIII. Como Foucault não será um filósofo cujo pensamento detenha uma característica universalista, mas sim o contrário disso, de nuances marcadamente desconstrutivistas, lacunares e regionalizadas, Billouet afirma

A comparação se detém aí, porque o inimigo principal de Foucault é a tradição universalista e humanista emanada de Kant, que ele chama de “sono antropológico” – o que pode levar os leitores a classificar Foucault entre os irracionalistas.⁴⁷

Acreditamos que Foucault não se importaria com essa classificação de irracionalista pontuada por Billouet se acaso entendemos por racionalista aquele que segue um ideal universal de razão. Foucault, por ser um crítico ferrenho deste tipo de abordagem racionalista, lança a ideia de “sono antropológico” no sentido de que todo aquele que segue o ideal universalista da razão não é capaz de perceber as

estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Portugal Editora, 1966. p.XXI-LV.

⁴⁵ Para verificar a influência da fenomenologia sobre o pensamento de Michel Foucault, ver NALLI, Marcos, Foucault: um fenomenólogo *malgré lui*?. In: SCAVONE, Lucila, ALVAREZ, Marcos César, MISKOLCI, Richard. *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006. p.236-279.

⁴⁶ BILLOUET, 2003, p.16.

⁴⁷ BILLOUET, 2003, p.17.

minúcias, os detalhes que compõem o corpo social, tendo uma visão enganada do objeto central das Ciências Humanas: o homem.

A referência a Kant é importante pois alguns críticos do século XX dirão que Foucault seria uma espécie de “novo Kant”, devido à cunhagem do conceito de *episteme* e a sua noção de natureza *histórica a-priori*. Conforme foi apresentado anteriormente, a proposta que Foucault vai seguir na fase arqueológica é trabalhar o entendimento dos discursos enquanto jogo de regras a partir do conceito de *episteme*, sendo importante frisarmos que tal conceito pode ser entendido como a estrutura de pensamento de uma determinada época. Deve ser compreendido como uma rede de concepções e processos de pensamento que circunscreve a maneira de se pensar de uma determinada época. Segundo Castro,

A *episteme* define o campo de análise da arqueologia. (...) A *episteme*, em primeiro lugar, tem uma determinação temporal e geográfica. (...) “Em uma cultura e em um momento dado, nunca há mais do que uma *episteme* que define as condições de possibilidade de todo saber.” (...) “A *episteme* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que atravessa as ciências mais diversas, que manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito, de uma época; ela é o conjunto de relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências quando se analisa ao nível das regularidades discursivas.”⁴⁸

Portanto, quando Foucault busca analisar os discursos científicos produtores de saberes em um determinado contexto histórico, ele está levando em consideração esta noção de *episteme*, já que esta estrutura terá um peso significativo na formação dos discursos.

Com efeito, a arqueologia enquanto método de investigação filosófica que leva bastante em conta a historicidade do objeto que está sendo analisado, é concebida como uma espécie de técnica de escavação das regras de pensamento que regulavam os conceitos de um determinado período. Foucault vai elaborar e aprimorar este método arqueológico ao estudar documentos originais dos períodos os quais ele se propunha a analisar, numa espécie de verdadeiro trabalho de historiador.

No último capítulo de *As palavras e as coisas*, intitulado ‘As Ciências Humanas’, Foucault nos fornece importantes explicações sobre a relação entre as Ciências Humanas e seu objeto de estudo: o homem. Apresentamos algumas

⁴⁸ CASTRO, 2009, p.139,140.

passagens do texto foucaultiano como forma de sedimentar melhor nossa exposição, valendo-nos para isso da bibliografia primária. Foucault pontua a articulação entre o saber produzido pelas Ciências Humanas e seu objeto alegando que o homem é fruto de um saber empírico, fundamentado em positivities. Nas palavras do pensador

Este facto (sic) – não se trata, por forma alguma, da essência geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento – esse facto (sic) é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a dar às “ciências humanas”, a esse corpo de conhecimentos (mas mesmo esta palavra é demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros ainda, a esse conjunto de discurso) que toma por objecto (sic) o homem no que ele tem de empírico.⁴⁹

Desenvolvendo um pouco mais sua visão sobre a articulação entre as Ciências Humanas e o homem, Foucault continua, “As ciências humanas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental ao mesmo tempo como é necessário pensar e o que há a saber”.⁵⁰ Como a questão da *episteme* se vincula aos discursos de saber que são produzidos, Foucault pondera o seguinte sobre o conhecimento produzido acerca do conceito de homem

Era bem necessário nessas condições que o conhecimento do homem surgisse, com o seu escopo científico, como contemporâneo, e com a mesma textura que a biologia, a economia e a filologia, de tal modo que se viu nele, muito naturalmente, um dos progressos mais decisivos que a racionalidade empírica realizou na história da cultura europeia. Mas como ao mesmo tempo desapareceria a teoria geral da representação e se impunha, em contrapartida, a necessidade de interrogar o ser do homem como fundamento de todas as positivities, não podia deixar de ser produzir um desequilíbrio: o homem tornava-se algo a partir de que todo o conhecimento podia ser constituído na sua vivência imediata e não problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o exame radical de todo o conhecimento do homem.⁵¹

Debruçando-se mais detidamente na constituição das Ciências Humanas, Foucault destaca que houve um recuo das investigações matemáticas, dando lugar para as análises sobre o homem. Conforme Foucault

⁴⁹ FOUCAULT, 1966, p.447.

⁵⁰ Op. cit. p.448.

⁵¹ Op. cit. p.448, 449.

O mesmo se passou com as ciências humanas: foi o recuo da *mathesis* e não o avanço das matemáticas que permitiu ao homem constituir-se como objecto (sic) de saber; foi o envolvimento sobre si mesmo do trabalho, da vida e da linguagem que prescreveu do exterior o aparecimento deste novo domínio; e é o aparecimento desse ser empírico transcendental, desse ser cujo pensamento está indefinidamente entretecido com o impensado, desse ser sempre separado de uma origem que lhe é prometida no imediato retorno – é esse aparecimento que confere às coisas humanas o seu aspecto singular.⁵²

Verificamos com o exposto a intenção de Foucault em apresentar a constituição das Ciências Humanas como um discurso científico de saber em torno do conceito de homem. O saber configura-se como uma prática discursiva que avaliza o conhecimento produzido pelas ciências. Com efeito, devemos levar em consideração aquilo que Foucault considera por saber. E ele é enfático ao refutar posições que tomam os discursos científicos como uma sucessão de tipos de saber produzidos sem levar em consideração aquilo que os engendrou. Na conclusão da obra *Arqueologia do Saber*, Foucault diz recusar as ações que analisam

(...) os discursos científicos em sua sucessão sem relacioná-los a algo como uma atividade constituinte, sem reconhecer, até em suas hesitações, a abertura a um projeto originário ou de uma teleologia fundamental, sem reencontrar a profunda continuidade que os liga e os conduz até o ponto de onde podemos retomá-los; poder, assim, destrinçar o devir da razão e liberar de qualquer índice de subjetividade a história do pensamento.⁵³

Como Foucault nos informa que o saber é uma prática discursiva, ele então apresenta os seguintes argumentos na quarta parte de sua *Arqueologia do Saber*

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação

⁵² Op. cit. p.455.

⁵³ FOUCAULT, Michel, *A Arqueologia do Saber*, p.225.

dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (neste nível, o saber da história natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas sim o conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas).⁵⁴

A professora Angèle Kremer-Marietti em sua obra intitulada *Introdução ao pensamento de Michel Foucault* nos mostra como a investigação epistemológica de Foucault em torno de seu método arqueológico tem como objeto a análise dos discursos científicos por serem produtores de saberes, além de estabelecer vínculos, mesmo que de forma geral, com a filosofia de Friedrich Nietzsche.⁵⁵ Destacamos um excerto interessante do texto de Kremer-Marietti por apresentar uma rápida definição do método arqueológico, além de destacar, mesmo que de forma ainda não objetiva, as articulações entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder (esta associada à segunda fase do pensamento de Foucault). Nas palavras de Kremer-Marietti

A arqueologia do saber analisa e descreve as ciências em formação que se tornam para elas ‘ciências-objetos’, mesmo que sejam sistemas em formação, discursos saídos de práticas discursivas e não-discursivas, tais as relações entre psiquiatria e justiça penal.⁵⁶

A nossa ponderação acerca de uma articulação entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder recai especificamente no trecho em que Kremer-Marietti pontua as relações existentes entre a psiquiatria e a justiça penal, estando a primeira associada ao método arqueológico e a segunda associada ao método genealógico, que nada mais é do que uma expansão daquilo que foi desenvolvido por Foucault no primeiro momento de sua trajetória filosófica. A articulação entre o primeiro e o segundo momento do pensamento de Foucault será explorada um pouco mais a frente.

Com relação à presença da filosofia de Nietzsche no pensamento foucaultiano, Kremer-Marietti afirma que o pensador alemão da *vontade de potência*

⁵⁴ Op. cit. p.204, 205.

⁵⁵ KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Trad. César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1977. p.7-41.

⁵⁶ Op. cit. p.8

está permanentemente presente nas investigações de Foucault a partir das reflexões que envolvem um caráter retórico da linguagem⁵⁷. Como Foucault se debruça sobre os discursos científicos, a questão da linguagem inserida no jogo de regras será de suma importância para a melhor compreensão dos saberes produzidos, sendo a presença de Nietzsche muito forte nessa sua investigação. Kremer-Marietti diz que

(...) em razão da natureza retórica da linguagem, Nietzsche tira consequências epistemológicas: o processo metafórico da linguagem funda a crítica da verdade em geral; “dizer a verdade” torna-se, por este fato, absolutamente impossível. Sobre a consideração retórica da linguagem só têm curso as relações ou as designações de relações. O poder de fundar é, por isso mesmo, recusado à linguagem, ela não pode ser a “casa do ser”, ou, se o é efetiva e objetivamente, é a relatividade e a historicidade do ser, até mesmo o seu caráter aleatório. Nosso *absoluto*, tomado nos filetes da linguagem, não é mais que um “*absoluto*” relativo.⁵⁸

Verificamos como tal chave de leitura da filosofia nietzschiana está presente em Foucault quando, em seu método arqueológico, há a preocupação com a historicidade do discurso, ou seja, com a espaço-temporalidade da linguagem presente nos discursos que produzem saberes, pelo fato de fazerem sentido em uma determinada época, serem *absolutos* somente a um determinado contexto sócio-histórico. É por esse motivo que percebemos a presença do “*absoluto*” relativo destacado por Kremer-Marietti em seu texto, estando a verdade atrelada ao que foi compreendido como sendo o processo metafórico da linguagem, onde o dizer a verdade (uma das grandes preocupações de Foucault, conforme exposto anteriormente) torna-se impossível pois cada época específica em cada contexto histórico específico terá uma visão sobre o que é a verdade: esta torna-se relativa.

Ademais, Kremer-Marietti destacou na linguagem a importância conferida ao verbo *ser* na interpretação de Nietzsche, afirmando que

Michel Foucault confirma, portanto, que a época clássica tem uma gramática geral da qual o verbo ser é a base fundamental que, assim como é demonstrado, garantiu a visibilidade dos seres: *ser* é ser visível na e pela linguagem; essa gramática geral é provida de *nomes* que permitem a descrição desse visível linguístico e de tropos que autorizam uma liberdade de signo, prova da vizinhança dos seres e da continuidade da natureza.⁵⁹

⁵⁷ Op. cit. p.16, 17.

⁵⁸ Op. cit. p.17.

⁵⁹ Op. cit. p.17.

Como a noção de *ser* objetiva o entendimento da essência da coisa em si, numa espécie de estatuto ontológico, compreendemos que a busca de Foucault pelo entendimento dos discursos da modernidade recaia em uma busca essencial de tais discursos, sendo isso possível somente através da reflexão acerca da linguagem, local por excelência do desvelamento dessa referida essência do ser. Podemos verificar que Kremer-Marietti destaca uma espécie de nominalismo em Foucault, ao destacar a presença de *nomes* que descrevem aquilo que é visível em termos linguísticos e/ou através da noção figurativa de tropos, ou seja, metáforas presentes nos discursos que conferem sentidos figurativamente específicos ao saber produzido em uma determinada época. Nos dizeres de Kremer-Marietti, “a natureza dos séculos XVII e XVIII só é visível a partir do dizível, visível porque é dizível: visão linguagem e razão se identificam e coincidem milagrosamente.”⁶⁰ Ou seja, a linguagem tem um peso importantíssimo para o entendimento dos discursos, pois é através dela que estes aparecem, se tornam visíveis e racionalmente compreensíveis, o que demonstra a influência de Nietzsche sobre Foucault uma vez que ambos voltam a atenção para a linguagem.

Portanto, a professora Kremer-Marietti, no capítulo de sua obra intitulado ‘A ruptura dos campos do pensamento em sua história’, trabalha de forma geral com a noção de História e como tal concepção é desenvolvida no método arqueológico foucaultiano, conforme esboçamos anteriormente. A questão da verdade como horizonte pelo qual os discursos científicos se pautam é também bastante presente na análise da professora, estabelecendo dessa forma a relação com as instâncias de poder da sociedade, objeto que será largamente desenvolvido por Foucault no segundo momento de seu pensamento. Outro ponto importante que Kremer-Marietti pontua, ainda que de maneira indireta, é uma reflexão acerca do outro, que será abordada por Foucault principalmente na fase de análise da constituição do sujeito ético, que retomaremos com mais acuidade um pouco mais adiante.

Finalmente, como fechamento para a apresentação deste primeiro momento da trajetória intelectual de Michel Foucault, retomamos o brilhante texto do professor Roberto Machado que introduz a *Microfísica do poder*, ‘Por uma genealogia do poder’. Observamos que há uma análise dos saberes ao longo da História, já que Foucault promove esta análise dos discursos em diferentes períodos

⁶⁰ Op. cit. p.18.

ou épocas. Observamos também que esta reflexão proposta por Foucault concerne principalmente ao campo das Ciências Humanas, e um exemplo que temos são suas investigações acerca do saber psiquiátrico e a questão da loucura, conforme também expusemos ao longo do corrente texto a partir da leitura de seus comentadores na analítica de sua fase arqueológica da década de 1960. Com todas essas ponderações, verificamos que o professor Machado nos elucida as seguintes considerações: “(...) não se limitando às fronteiras espaciais e temporais da disciplina psiquiátrica, a análise percorre o campo do saber – psiquiátrico ou não – sobre a loucura, procurando estabelecer suas diversas configurações arqueológicas.”⁶¹ Pontuamos que a intenção aqui é deixar bastante clara a proposta e a forma de trabalho presentes em Foucault ao longo dos anos 60 do século XX.

Ainda de acordo com Machado, nós verificamos que a abordagem metodológica proposta pela arqueologia está diretamente associada à reflexão espacial. Nesse tipo de abordagem, a tomada de consciência da importância do local no âmbito da produção dos discursos gera uma ampliação da reflexão de Foucault, já que se torna possível associar a produção dos saberes com as diversas instâncias sociais, articuladas em torno dos discursos que engendram tal associação. Foucault promove este tipo de discussão principalmente com a escrita do livro *O nascimento da clínica* (1963), onde ele apresenta uma distinção na prática da medicina clássica com a prática da medicina moderna. O que o filósofo em questão faz é articular os saberes com o que é entendido como extra-discursivo. Extra-discursivo é entendido aqui como as relações estabelecidas com as instituições, tais como escola e família, por exemplo, e também através das chamadas transformações sócio-políticas, que operam profundas alterações nas estruturas sociais historicamente constituídas, como por exemplo a Revolução Francesa.

Pontuamos então que, de acordo com Machado, Foucault radicaliza seu projeto em *As palavras e as coisas* (1966) já que nesta obra ele aprofunda suas reflexões em torno de sua arqueologia do saber buscando assim dar fundamentação às Ciências Humanas. Este é um dos pontos mais interessantes e ricos da reflexão filosófica foucaultiana, pois utiliza uma estratégia historicamente orientada, que é o método arqueológico, para sedimentar e fundamentar os saberes das Ciências Humanas, sem contudo afirmar que tal proposta é universalizante. Foucault sempre vai destacar o caráter regional e fragmentário dessa proposta, característica típica de seu pensamento zigzagueante. Nas palavras de Machado

⁶¹ FOUCAULT, 2008, p.VIII.

Seu objetivo é aprofundar e generalizar interrelações conceituais capazes de situar os saberes constitutivos das ciências humanas, sem pretender articular as formações discursivas com as práticas sociais. (...) só pode haver ciência humana – psicologia, sociologia, antropologia – a partir do momento em que o aparecimento, no século XIX, de ciências empíricas – biologia, economia, filologia – e das filosofias modernas, que têm como de Kant, tematizaram o homem como objeto e como sujeito de conhecimento, abrindo a possibilidade de um estudo do homem como representação.⁶²

O que buscamos demonstrar com a passagem acima é aclarar o que o professor Machado expressa como sendo uma espécie de inter-relação de saberes a partir da criação de espaços de existência, saindo assim do âmbito de análises que são circunscritas apenas pelas esferas de estruturas econômicas e políticas. Neste sentido, nosso intento foi mostrar como Foucault objetiva compreender os saberes a partir de locais próprios a eles, entendendo que os discursos são concebidos em locais e épocas específicos, numa perspectiva histórica, que vão além de abordagens econômicas e políticas.

Todo o período arqueológico é marcado então por uma homogeneidade metodológica, sendo coroado com a publicação de *Arqueologia do saber* (1969). A homogeneidade dos instrumentos metodológicos é descrita por Machado como a investigação de Foucault em torno do

conceito de saber, o estabelecimento das discontinuidades, os critérios para datação de períodos e suas regras de transformação o projeto de interrelações conceituais, a articulação dos saberes com a estrutura social, a crítica da ideia de progresso em história das ciências, etc.⁶³

Este coroamento da fase arqueológica do pensamento de Foucault vai marcar a ampliação de suas reflexões para o próximo período de sua trajetória intelectual, conhecido como “fase genealógica”. Esta ampliação é caracterizada pela busca dos ‘porquês’ dos saberes, no sentido de interpretá-los como uma ferramenta do poder. Serão exatamente essas relações de poder que irão configurar o segundo período do pensamento foucaultiano. Salientamos, enfim, apenas em caráter de promover um debate acerca das possibilidades de interpretação do pensamento de Michel Foucault, que a visão apresentada por Machado acerca de uma

⁶² Op. cit. p.IX.

⁶³ Op. cit. p.IX, X.

homogeneidade metodológica existente na fase arqueológica vai no sentido contrário às chaves de leitura interpretativa apresentadas por Candiottto e Muchail⁶⁴. Nestas, há a afirmação de uma vigorosa heterogeneidade no pensamento de Foucault, marcada por descontinuidades, desconstruções e inflexões constantes. A bem da verdade, acreditamos que Machado chega mesmo a concordar com os outros dois estudiosos de Foucault, afirmando que as investigações do filósofo francês na segunda fase constituem-se por análises parciais, fragmentárias e transformáveis. No entanto, o que propomos com essa observação de um embate entre uma hermenêutica pautada pela homogeneidade e outra pautada pela heterogeneidade é mostrar a possibilidade de uma ampla discussão teórico-metodológica, oriunda da riqueza e da múltipla faceta do pensamento foucaultiano, contribuindo assim para um melhor entendimento da obra do filósofo de Poitiers. Passemos agora à verificação do segundo momento do pensamento de Foucault.

1.2 – Segundo momento: o período da “genealogia”

Conforme a estruturação apresentada anteriormente acerca dos períodos da trajetória intelectual de Michel Foucault, o período da “genealogia” configura-se como sendo o segundo momento de suas reflexões filosóficas e é marcadamente associado às obras publicadas na década de 1970, a saber: *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade – Vol. I – A vontade de saber* (1976). Verificamos também que o momento do método genealógico significa uma ampliação das análises e reflexões propostas pelo método arqueológico da fase anterior, configurando assim algumas continuidades da primeira fase, mas também a introdução de novos elementos que não estavam presentes anteriormente.

A influência da filosofia de Nietzsche é bastante óbvia sobre o pensamento de Michel Foucault neste segundo momento, exatamente pelo uso da expressão “genealogia”. Nietzsche usou o termo para descrever suas reflexões e estudos dos conceitos morais em *Genealogia da moral*, obra que foi publicada em 1887 como uma espécie de continuidade de suas obras anteriores. A genealogia proposta por Nietzsche leva bastante em consideração a investigação histórica, já que busca no passado da humanidade o modo de construção da moral. O que

⁶⁴ Conforme obras analisadas anteriormente no presente texto dessa dissertação.

Nietzsche faz é um traçado da evolução dos conceitos morais, levando em consideração o que eram originalmente, quais eram suas motivações ocultas por detrás deles e também como as sociedades modernas estavam perdendo de vista as origens de tais conceitos. Grosso modo, a genealogia traçava a história da *vontade de poder*.⁶⁵ Obviamente não é o foco do presente texto se debruçar sobre a proposta genealógica de Nietzsche. A abordagem aqui se propõe apenas a demonstrar a base filosófica das investigações genealógicas de Foucault em torno do poder. Para isso, nos valem da obra da professora Scarlett Marton intitulada *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*⁶⁶, especificamente o capítulo intitulado “O procedimento genealógico: vida e valor”, como forma de fundamentar nossa argumentação.

Segundo a professora Marton, o método genealógico proposto por Nietzsche tem uma profunda relação com o estudo da História, da Filologia e também da Psicologia. O que é muito importante destacar é a maneira como Foucault se vale de suas leituras de Nietzsche para realizar uma passagem articulada entre seu método arqueológico e a genealogia. Com efeito, Marton apresenta a preocupação de Nietzsche com o uso das palavras e o sentido que elas davam a um discurso científico, preocupação essa existente em Foucault conforme vimos anteriormente. Nas palavras de Marton sobre Nietzsche, ela nos informa

É certo que, em seus escritos, ele geralmente atribui diferentes sentidos às palavras. Empenhado na crítica à linguagem, procura mostrar que elas não possuem um sentido único, velado e sempre presente; quer ressaltar que se deve entendê-las desta ou daquela maneira, conforme a perspectiva adotada.⁶⁷

Verificamos a preocupação com o contexto da linguagem. Isso demonstra a proposta nietzschiana de levar em conta a historicidade da linguagem, o que representa reflexos diretos nas investigações de Foucault. Ainda em Marton, vemos o seguinte

Nas passagens em que trata especificamente da psicologia, Nietzsche ressalta a necessidade de romper com a metafísica no

⁶⁵ Obviamente não é o foco do presente texto se debruçar sobre a proposta genealógica de Nietzsche. A abordagem aqui se propõe apenas a demonstrar a base filosófica das investigações genealógicas de Foucault em torno do poder.

⁶⁶ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.67 – 94.

⁶⁷ Op. cit. p.67.

exame das questões morais, destaca o auxílio que a história pode prestar na reflexão sobre elas e ainda, em suas análises, salienta a importância de praticar, como os moralistas franceses, a anatomia moral.⁶⁸

Não que devemos conceber Foucault como um moralista francês – até mesmo porque o contexto no qual Nietzsche escreveu era muito distinto e porque obviamente Foucault jamais se identificaria como um filósofo da moral –, mas cabe aqui uma reflexão de que seu trabalho filosófico promove uma espécie de anatomia dos discursos. É isso que a genealogia propõe: um estudo que leva em consideração o entendimento de formação de estruturas das ciências, rompendo assim com interpretações metafísicas, buscando a gênese histórica do conhecimento.

Examinando os elementos fornecidos pelo estudo das civilizações passadas, deles depreende dois modos de comportamento, que, embora por vezes mesclados, são nitidamente distintos. Contudo, não se pode dizer que se limite a descrevê-los. Ao operar com a noção de valor para refletir sobre eles, passa a considerá-los resultantes de maneiras de avaliar que, enquanto tais, criam elas mesmas valores para nortear a conduta humana.⁶⁹

Ou seja, a professora Marton nos chama a atenção para o fato de que o método genealógico não se limita a descrever o objeto que se estuda, mas lhe atribui noções de valor que são frutos de avaliações. Nesse sentido, a ressonância deste aspecto com o pensamento de Foucault se dá na noção de que os discursos científicos – pautados pela ideia de *episteme* – são tidos como válidos em determinadas épocas, ou seja, possuem valor em um dado contexto. Para tanto, é papel da investigação filosófica desvelar essas valorações que ocorrem nos determinados momentos históricos, no sentido de que o método genealógico representa uma ampliação das escavações promovidas pelas técnicas arqueológicas. A História é bastante cara ao método genealógico, pois, segundo Marton, ela “deve prestar serviços à vida, o filósofo entende que sua importância reside em fornecer as chaves para as dificuldades do presente.” Conforme Marton

A obra que eles empreendem, de modo geral, consiste numa análise sutil dos móveis do homem. Embora quase todos cuidem do modo de agir individual, sempre o concebem como determinado ou corrompido por preconceitos da sodabilidade (sic). (...) Nenhum

⁶⁸ Op. cit. p.71

⁶⁹ Op. cit. p.76.

deles, porém, encara o estudo do passado como domínio específico do saber. Se *i* eles recorrem, não é para prever o futuro, mas para sondar o ser humano; e o resultado desse diagnóstico é justamente a impossibilidade de qualquer prognóstico. Vendo a história como mistura desordenada de ações, eventos, situações morais, costumes, arranjos sociais, traços de caráter, por certo não a consideram uma ciência. Pouco lhes importa que tenha inteligibilidade ou não; o que conta é seu uso para compreender o ser humano.⁷⁰

Isso representa uma forte contribuição de Nietzsche ao pensamento foucaultiano. Como os discursos promovem atribuem valor ao objeto estudado, eles assim o fazem graças a avaliações. Podemos verificar, de acordo com a interpretação de Marton sobre o assunto, que “na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.”⁷¹

O que Foucault faz é apropriar-se do termo nietzschiano – genealogia – e utilizá-lo em suas próprias reflexões, desenvolvendo o que ficou conhecido como método genealógico de investigação. Segundo Foucault, “a genealogia é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, muitas vezes reescritos.”⁷² O que o pensador de Poitiers faz é descrever sua análise histórica dos inúmeros saberes à luz do conceito de genealogia, mostrando como as noções de verdade sofrem alterações específicas quando associadas à estes saberes. Essas mudanças não ocorrem de maneira lógica, mas sim de acordo com as contingências das epistemes de suas épocas.

Quando afirmamos que a análise genealógica é uma ampliação da primeira fase do pensamento foucaultiano, defendemos a ideia de que é possível pensar que a investigação acerca dos discursos científicos, em especial aqueles que têm o homem como objeto, vai permitir elucidar com maior clareza as estruturas existentes entre os exercícios de poder e a produção de saberes reconhecidos como verdadeiros. Esse é um argumento presente no texto da professora Muchail, sendo o cerne da questão a investigação das articulações entre o saber e o poder, levando-se em conta que eles são passíveis de relação a partir da mediação do que se pode compreender por modos de produção da verdade.⁷³ Entendemos por verdade aqui

⁷⁰ Op. cit. p.77.

⁷¹ Op. cit. p.86.

⁷² AZEREDO, Vânia Dutra. Foucault hermeneuta de Nietzsche. *Filosofia*. São Paulo, Ano VII, n. 89, p. 14-23, dez. 2013.

⁷³ MUCHAIL, 2004, p.13, 14.

como sendo uma espécie de elo entre dois polos, que os associa, os articula; tais polos são *saber* e *poder*. Uma significação de verdade apresentada por Foucault diz respeito “ao conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder.”⁷⁴

Neste sentido, a verdade não é compreendida como algo universal, mas sim como um conjunto de regras historicamente estabelecidas e diferenciáveis, sendo que o poder também deve ser entendido sob a mesma chave de leitura, ou seja, o poder não pode ser concebido “como uma ‘ideia’ ou uma ‘identidade teórica’, mas como exercício, como prática, que só existe em sua ‘concretude’, multifacetado e cotidiano.”⁷⁵ A partir da possibilidade de articulação entre saber e poder à luz da noção de verdade, notamos mais uma vez o peso da História nas investigações de Foucault, que amplia no método genealógico sua reflexão histórica em torno deste novo elemento que é o poder.

Foucault destaca que a partir do século XVIII uma nova organização do poder se configurou graças a transformações radicais ocorridas nas sociedades ocidentais. Tal mudança na forma de se compreender o poder gira em torno da ideia de que ele não é simplesmente repressivo, exercendo formas de dominação violenta. O poder pode também ser entendido como algo que desenvolve mecanismos de dominação sutis, cujas fontes são periféricas, ou seja, o poder está disseminado na sociedade, sofre uma espécie de espraiamento que o faz se estender sobre diversos pontos da rede social. Dessa forma, o poder não é apenas central – proveniente do Estado – mas sim espalhado de forma diversa na sociedade, oriundo dos discursos ou ações não-discursivas configuradas a partir de polos distintos do conjunto social.

A passagem a seguir da professora Muchail nos fornece boas pistas para a compreensão deste segundo momento do pensamento de Foucault

Ora, compreende-se que é sobre os discursos científicos, e, particularmente sobre os das ciências humanas, que vai incidir a investigação, uma vez que, se toda sociedade tem seu regime de verdade com efeitos de poder, em nossa sociedade a produção da verdade é regulamentada por regras que autorizam a eleição dos discursos reconhecidos como científicos e a consequente exclusão de outros saberes, que qualificam os objetos dignos de saber, os sujeitos aptos a produzi-los, as instituições apropriadas, e cujos efeitos de poder, particularmente no caso das ciências humanas, são sobretudo disciplinar e normalizar.⁷⁶

⁷⁴ FOUCAULT, 2008, p.13.

⁷⁵ MUCHAIL, 2004, p.14.

⁷⁶ Op. cit. p.14.

Ou seja, de acordo com Foucault, a produção dos discursos científicos e a validade dos mesmos em nossa sociedade perpassam por um conjunto de regras que regulam e tornam verdadeiros os saberes produzidos por tais discursos. Tal validade é socialmente estabelecida, segundo as regras impostas à referida validação. O que notamos aqui é o forte caráter político da análise genealógica apresentada por Foucault. Essa caracterização política do método genealógico fica bastante clara ao notarmos que o saber, objeto destacado na primeira fase do pensamento de Foucault, passa a ser concebido como uma ferramenta de poder já na fase genealógica. Neste momento, verificamos a referida ampliação da primeira para a segunda fase da trajetória intelectual de Michel Foucault, pois o saber, de objeto, passa à ferramenta do poder, sendo englobado por este. Como a segunda fase é tida como o momento da ‘genealogia do poder’, necessita-se de uma ampliação da análise existente no primeiro momento; há a necessidade de se analisar um universo maior, mais amplo, para que a compreensão em torno da articulação entre saber e poder ocorra de forma mais eficaz.

Gostaríamos de destacar que continuidades estão presentes no pensamento foucaultiano, mesmo que de formas sutis, marcando singelamente um processo ou um fio condutor que perpassa ao longo das fases da trajetória intelectual do filósofo francês analisado neste texto. Como Foucault afasta-se de métodos conhecidos como “histórias do espírito”, que visam através da decifração de textos desvelar a consciência de quem os produziu, como também buscava afastar-se das chamadas “histórias globais”, que interpretam vestígios com o intuito de traçar uma linha contínua que explique as multiplicidades e transformações ocorridas ao longo do tempo, o que ele vai propor é a escrituração de histórias que abram espaço para a dispersão, para o rompimento, ou seja, a descontinuidade, analisando discursos em suas relações interdiscursivas e extradiscursivas.⁷⁷ Conforme a própria Muchail nos informa

Nem histórias do espírito, nem histórias globais, as histórias que Foucault escreve são, como ele mesmo as chama, “histórias gerais” entendidas como descrição dos fatos em sua singularidade de acontecimentos, em suas correlações, em suas transformações, em seus desaparecimentos; são histórias que, no lugar de uma teleologia da continuidade e do progresso, buscam antes “detectar a incidência das interrupções”, de sorte que se antes a

⁷⁷ MUCHAIL, 2004, p.27, 28.

descontinuidade equivalia ao impensável, que por ser impensável devia ser suprimido e desintegrado mediante sua integração numa explicação continuísta, passa agora a ser “um dos elementos fundamentais da análise histórica”.⁷⁸

Dessa maneira, de acordo com Muchail na passagem de seu texto, a genealogia se coloca como “história efetiva”, opondo-se à história tradicional dos historiadores. A genealogia, enquanto “história efetiva”, realoca no devir tudo aquilo que se pensava imortal no homem, reintroduzindo aquilo que é descontínuo em nosso próprio ser. A genealogia encara a realidade histórica como uma multiplicidade de fisionomias; ela é despida de origens, teleologias, sujeito constituinte e progresso evolutivo, sendo portanto marcada pela descontinuidade dos acontecimentos, estes entendidos como um risco sempre renovado.

Em Foucault, tal forma de escrever e produzir história é uma tática eficaz pois tem efeitos de natureza política: ela representa uma análise que verifica “uma modificação nas regras de formação dos enunciados aceitos como cientificamente verdadeiros”.⁷⁹ Foucault se debruça, enquanto filósofo, sobre a questão da verdade que vem sendo historicamente produzida, pois associa-se precisamente ao jogo de regras que são transformáveis de uma sociedade para outra, em determinados contextos históricos específicos, propondo, nesse sentido, a seguinte pergunta de natureza marcadamente política: “Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdade dotados de efeitos tão poderosos?”⁸⁰

A análise das relações entre saber e poder, mediados pela verdade, constitui a genealogia como um foco de crítica e um instrumento de resistência, de acordo com uma leitura apresentada pela professora Muchail em sua obra, especificamente no capítulo intitulado ‘A filosofia como crítica da cultura – Filosofia e/ou história?’. Percebemos que a genealogia configura-se como uma forma de produção histórica, já que nas palavras do próprio Foucault

A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes à ciência, um empreendimento para libertar a sujeição dos saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico.⁸¹

⁷⁸ Op. cit. p.28.

⁷⁹ Op. cit. p.30, 31.

⁸⁰ FOUCAULT, 2008, p.179.

⁸¹ Op. cit. p.172.

Conforme verificamos também, existe uma forte articulação entre poder e saber, onde o poder pode ser concebido como um produtor de saber, sendo esta uma característica de positividade do poder, de acordo com Foucault. Além disso, verificamos no argumento de Foucault uma certa dinamicidade da articulação existente entre poder e saber, na qual ao mesmo tempo que o poder é produtor de saber porque dá validade a determinados tipos de discursos científicos considerados verdadeiros, o saber, por sua vez, também engendra um determinado tipo de poder. Neste sentido, eles estão integrados, intimamente associados, não sendo possível uma não articulação entre saber e poder. Não é possível que o poder se manifeste sem saber, da mesma forma que não é possível que o saber não engendre poder. Isso é o que Foucault compreende como sendo uma espécie de efeitos de poder, alegando que

(...) existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. Não nos podemos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. Não se pode compreender nada sobre o saber econômico se não se sabe como se exercia, quotidianamente, o poder, e o poder econômico. O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeito de poder. (...) O humanismo moderno se engana, assim, ao estabelecer a separação entre saber e poder. Eles estão integrados, e não se trata de sonhar com um momento em que o saber não dependeria mais do poder, o que seria uma maneira de reproduzir, sob a forma utópica, o mesmo humanismo. Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder.⁸²

Foucault então aborda o que ele chama de produção de verdade, que podemos compreender a partir da relação existente entre poder e saber. Como o poder e o saber articulam-se dialeticamente, as relações discursivas ou os discursos científicos existentes passam a ser considerados verdadeiros conforme o projeto político de poder que está em voga, que exerce influência sobre a sociedade. Ou seja, a produção de verdade deve ser analisada sob uma perspectiva histórica, no qual os discursos científicos devem ser historicizados e compreendidos como verdadeiros em uma dada realidade sócio-histórica. Segundo Foucault

⁸² Op. cit. p.141, 142.

Vivemos em uma sociedade que em grande parte marcha “ao compasso da verdade” – ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm por esse motivo poderes específicos. A produção de discursos “verdadeiros” (e que, além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente. A história da “verdade” – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está totalmente por ser feita.⁸³

Portanto, a partir de todo o exposto, passemos nossa análise à uma reflexão acerca da característica política existente no método genealógico.

1.2.1 – O método genealógico e sua característica política

Em suas reflexões, Foucault analisa as práticas dos sujeitos, tomando-as como pontos de partida. Tais práticas podem ser compreendidas como modos de ser e agir ao mesmo tempo, sendo que a articulação entre a verdade e os sujeitos não preexiste aos saberes e práticas. Ou seja, o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas constitui o sujeito como objeto para o pensamento, em sua articulação com o falso ou o verdadeiro. Nesse sentido, a genealogia foucaultiana é apresentada então como uma história crítica dos jogos de verdade, a partir dos quais o sujeito é constituído. As práticas são, dessa forma, como chaves de inteligibilidade para pensar o lugar da verdade e de sua articulação com o sujeito, já que serão essas práticas as responsáveis pela constituição do sujeito. Tais práticas deixam de ser comandadas somente pelas instituições, passando a ter regularidades e tecnologias/estratégias específicas.⁸⁴

Podemos compreender por estas práticas as ações políticas tomadas pelos sujeitos, no sentido de alterarem a realidade social em que estão inseridos e que obviamente também terão reflexos nestes próprios sujeitos. É nesse sentido que podemos conceber que os sujeitos são constituídos a partir dessas práticas e também que estas possuem uma faceta política, já que promovem uma alteração da realidade. A arqueologia dá espaço para a genealogia do poder no sentido de que esta metodologia adotada pelo pensamento foucaultiano visa privilegiar as práticas concretas como ponto de partida, utilizando a arqueologia do saber como uma estratégia, já que a produção da verdade emerge do jogo, da luta e do enfrentamento contínuo. Enquanto as epistemes são realçadas pela arqueologia (nível das

⁸³ Op. cit. p.231.

⁸⁴ CANDIOTTO, 2013, p.19, 20, 21.

correlações interdiscursivas), a genealogia realça não somente tais discursos mas suas relações com as estruturas sociais, configurando-se as práticas acima referidas que em essência possuem uma predicação política. Segundo o professor Candiottio

Elaborar a genealogia das verdades sobre o indivíduo a partir de sua emergência, funcionamento e desaparecimento nas práticas concretas implica a recusa da origem essencial da história e da dissociação do sujeito cartesiano e kantiano.⁸⁵

Portanto, a genealogia de Foucault detém uma forte conotação política pois objetiva analisar o sujeito a partir de práticas concretas, factíveis, que fogem do transcendentalismo presentes nas filosofias de Descartes e Kant. O sujeito passa a ser percebido como constituído a partir dos mecanismos coercitivos de poder, controlado por instituições e relações sociais disseminadas nas sociedades. Esta constituição do sujeito é então politicamente estabelecida, já que Foucault desenvolve uma interpretação acerca de contracondutas diante da pretensa necessidade do poder de regular um espaço cada vez mais amplo da vida do sujeito. O poder, constituído historicamente, caracteriza-se por uma heterogeneidade, ou seja, não possui uma natureza universal, e é por essa razão que o poder vai diluir-se nas diversas práticas sociais concretas que constituirão por sua vez o sujeito em termos políticos. Estabelece-se a história da constituição dos saberes e o vínculo existente com os exercícios do poder, sendo que a genealogia os considera como peças nas tramas de uma rede – compreendidos por Foucault como sendo os *dispositivos estratégicos* – que envolve as relações internas dos saberes e suas articulações com as práticas institucionais.⁸⁶

Como existem formas variadas de poder, Foucault vai manter sua metodologia fragmentária de análise em sua fase genealógica, assim como fazia no método arqueológico, ilustrando que o poder tem relação com o Estado mas não se encerra nele simplesmente, ou seja, não é uma mera relação de sinonímia. Afirmamos isso pois Foucault destaca o que ele concebeu como sendo os poderes capilares ou a *microfísica do poder*, que são os vários poderes existentes na sociedade, oriundos de instituições do Estado ou não, e que detêm uma importante participação nos rumos políticos e nas decisões coletivas tomadas pelo corpo social. Estes micropoderes estão atrelados ao controle dos indivíduos, de seus corpos, no

⁸⁵ Op. cit. p.24.

⁸⁶ MUCHAIL, 2004, p.34.

entanto, tais micropoderes podem ou não estar atrelados ao Estado, existindo assim uma autonomia entre o poder periférico e o poder central (micropoderes e Estado, respectivamente). Os micropoderes então são entendidos por Foucault como o espraçamento do poder em diversos pontos da rede social, sempre produzindo novas articulações de poder. A microfísica do poder seria a análise dessa rede de minúsculos poderes que constituem a sociedade.

Verificamos então que o Estado não é o único detentor de poder numa sociedade, já que Foucault apresenta uma análise ascendente do poder: suas reflexões partem dos chamados micropoderes, considerados como poder periférico, em direção ao poder do Estado, tido como poder central. Para aclararmos melhor a significação do termo *microfísica do poder*, partimos do texto de Machado, que diz

O que Foucault chamou de microfísica do poder significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível em que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados, na medida em que a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.⁸⁷

É desta noção de microfísica do poder, enquanto poderes políticos capilares e singularmente periféricos analisados por Machado em seu texto, que Foucault propõe sua análise ascendente, chegando ao que podemos tomar como sendo uma espécie de macropoder, ou simplesmente o poder central do Estado. Ainda segundo Machado

A análise ascendente que Foucault não só propõe, mas realiza, estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo uma existência própria e formas específicas ao nível mais elementar.⁸⁸

As relações de poder fora do Estado portanto situam muitas vezes as genealogias dos saberes modernos, fazendo as conexões necessárias para o entendimento das articulações existentes entre os saberes e o poder, ou seja, mostrando como as relações de poder estão presentes nos discursos e extradiscursos

⁸⁷ FOUCAULT, 2008, p.XII.

⁸⁸ Op. cit. p.XIII, XIV.

que produzem saberes socialmente tidos como válidos a partir dos acordos estabelecidos no seio do próprio corpo social. A analítica do poder diz respeito à investigação de Foucault em torno do nível “micro” do poder, ou seja, a trama de minúsculos poderes que se estende sobre o social. A analítica do poder não se restringe à compreensão da exploração econômica, mas sim compreender como uma classe que é dominante assegura sua permanência de dominação, fazendo-se ser aceita pelos dominados. De acordo com Foucault

Uma classe dominante não é uma abstração, mas também não é um dado prévio. Que uma classe se torne dominante, que ela assegure sua dominação e que esta dominação se reproduza, esses efeitos de um certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram essa dominação.⁸⁹

Ainda conforme o filósofo de Poitiers

Por dominação eu não entendo o fato de uma dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas formas de dominação que se podem exercer na sociedade. Portanto, não o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas: não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social.⁹⁰

É clara a intenção de Foucault ao abordar a questão do poder como uma forma de dominação dos corpos, quando lemos a passagem abaixo de *Vigiar e punir* contida na obra de coautoria dos professores Dreyfus e Rabinow, que ilustra de maneira objetiva a disciplinarização do corpo do indivíduo que se encontra encarcerado. Segundo Foucault

(...) o cuidado meticuloso com o corpo e com o tempo do culpado, um enquadramento dos gestos, de suas condutas por um sistema de autoridade e de saber; uma ortopedia combinada que se aplica aos culpados a fim de endireitá-los individualmente; uma gestão autônoma desse poder que o isola tanto do corpo social quanto do poder judiciário propriamente dito.⁹¹

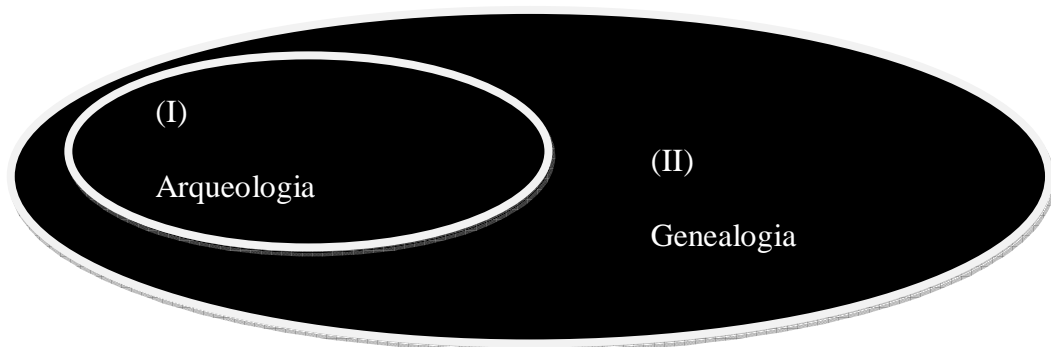
⁸⁹ Op. cit. p.252.

⁹⁰ Op. cit. p.181.

⁹¹ DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p.201.

Foucault então, seguindo a linha de raciocínio de ampliação do método arqueológico para o método genealógico, abre mão da noção de episteme, por percebê-lo como um tipo de *dispositivo estratégico*. Podemos afirmar que quando Foucault faz uso do termo dispositivo estratégico, isso representa a passagem da arqueologia para a genealogia, e podemos compreender por esse termo como “articulações entre elementos heterogêneos, discursivos e extradiscursivos, tais como práticas jurídicas, projetos arquitetônicos, instituições sociais diversas.”⁹² O que Foucault faz é ampliar a sua análise dos discursos e interdiscursos para o seu cruzamento com a rede das instituições e práticas sociais, o que marca então uma distinção entre a arqueologia e a genealogia, mas também uma relação entre os métodos, onde o segundo abarca o primeiro.

Foucault afirma que os propósitos da genealogia já estavam presentes na fase anterior, porém uma mudança ocorre, conforme ele mesmo nos alerta: “Enquanto a arqueologia é o método para análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade.”⁹³ A arqueologia é englobada e ampliada pela genealogia conforme o esquema abaixo



- I) Efetua uma análise descritiva veiculando uma denúncia.
- II) Constrói uma política de resistência e de luta.⁹⁴

Devemos notar que com a noção de ampliação existente entre o método arqueológico e o método genealógico no pensamento de Foucault, objetivamos elucidar a implicação política que tal mudança apresenta. Conforme já dito

⁹² MUCHAIL, 2004, p.14, 15.

⁹³ FOUCAULT, 2008, p.172.

⁹⁴ MUCHAIL, 2004, p.15. Esquema montando conforme interpretação da explicação proposta pela professora Muchail no seu texto.

anteriormente, a arqueologia apresenta uma explicação sobre os discursos cientificamente produzidos e aceitos como verdade, historicamente analisados em suas épocas específicas. Já a genealogia promove uma reflexão sobre a maneira que estes discursos são validados na sociedade a partir das relações de poder existentes no corpo social, relações estas oriundas de choques e conflitos entre os mais diversos tipos de poder presentes na sociedade.

É com este intuito de compreender melhor as relações de poder existentes nos mais diversos segmentos sociais que o professor Machado afirma que o poder não é algo que existe fisicamente em algum local da sociedade, não é um bem possuído por alguém, não tem um *locus* específico. O que existem são relações de poder, que podemos compreender como sendo complexas redes de exercício de poder, onde ninguém está de fora desta teia, exercendo e sofrendo de alguma maneira influência deste poder. O poder, segundo Machado

(...) é luta, afrontamento, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar, que se ocupa, nem um objeto, que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde.⁹⁵

Na passagem abaixo, Foucault nos mostra tais características do poder de acordo com sua interpretação

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentindo do poder, são sempre centros de transmissão.⁹⁶

Isso demonstra o caráter explicitamente político do poder, o que automaticamente recai como uma característica do método genealógico proposta por Foucault já que o poder configura-se como o objeto *sine qua non* de tal método. A partir deste ponto, destacamos a genealogia como um método de análise do poder e da forma como se controlam os corpos dos indivíduos, num processo de disciplinarização que tem como consequência produções específicas de saber.

⁹⁵ FOUCAULT, 2008, p.XV.

⁹⁶ Op. cit. p.183.

1.2.2 – O método genealógico e a disciplinarização dos corpos como forma de produção de saberes

Como vimos, tanto a ideia de disciplina quanto a ideia de controle dos corpos é de suma importância para o entendimento do caminho analítico percorrido por Foucault até aqui. Com efeito, o conceito foucaultiano acerca da disciplina é trabalhado por Castro em suas análises de verbetes do filósofo de Poitiers de maneira bastante extensa. No entanto, ressaltamos aqui algumas passagens que acreditamos possuir uma significação central e que auxiliam de forma satisfatória seu entendimento. Conforme Castro

Em Foucault, encontramos principalmente dois usos do termo “disciplina”. Um na ordem do saber (forma discursiva de controle da produção de novos discursos) e outro na do poder (o conjunto de técnicas em virtude das quais os sistemas de poder têm por objetivo e resultado a singularização dos indivíduos). Mas é necessário enfatizar que não são dois conceitos sem relação. Ainda que a questão da disciplina – desde o ponto de vista do poder, isto é, dessa forma de exercício do poder que tem por objeto os corpos e por objetivo sua normalização – tenha sido a que principalmente ocupou os especialistas e interessou aos leitores, não se pode deixar de lado o uso discursivo do conceito de disciplina. Esse uso resulta particularmente interessante para iluminar o modo como Foucault concebe as relações entre o saber e o poder.⁹⁷

Com o exposto, intencionamos, mesmo que de forma inicial, aclarar o conceito de disciplina na obra de Foucault e pontuar a maneira como seu método genealógico trabalha a questão da disciplinarização dos corpos na formação dos saberes. Para isso, Castro ainda expõe uma importante interpretação objetiva sobre o conceito de disciplina que o associa a ideia de poder, no qual, no momento genealógico, Foucault

(...) especifica detalhadamente o que entende por poder disciplinar, a relação com as ciências humanas, a significação para a história social e política moderna. Trata-se de uma forma de poder que tem como objetivo os corpos em seus detalhes, em sua organização interna, na eficácia de seus movimentos. (...) A disciplina mantém com o corpo uma relação analítica. Segundo a linguagem de Foucault, encontramos uma microfísica do poder, com uma anatomia política do corpo cuja finalidade é produzir corpos úteis e

⁹⁷ CASTRO, 2009, p.110.

dóceis ou, se quisermos, úteis na medida de sua docilidade. Com efeito, o objetivo da disciplina é aumentar sua força política. Por isso, devemos considerar a disciplina desde um ponto de vista positivo ou produtivo como geradora de individualidade.⁹⁸

A disciplina nesse sentido gera individualidade porque produz determinados tipos de saber associados ao controle dos corpos. Tudo isso demonstra uma forte articulação entre a noção de disciplina e a noção de corpo na obra foucaultiana. A lógica de articulação entre essas noções, de acordo com Castro, se dá no âmbito de que

(...) com as disciplinas, o corpo entra em uma maquinaria que o explora, desarticula-o e o recompõe. Não se trata de obter corpos que façam o que se deseja, mas que funcionem como se quer, com as técnicas, a rapidez e a eficácia que se pretende deles. As disciplinas são, ao mesmo tempo, uma anatomia política do corpo e uma mecânica do poder.⁹⁹

Com essa exposição de Castro, nós destacamos a significação da ideia de corpo, que como vimos é fruto de um saber produzido segundo mecanismos disciplinares de dominação. Portanto, o corpo pensado no âmbito do poder e também da política, pode ser compreendido como um objeto. Conforme Castro

O corpo vivo, o corpo individual, o corpo social e a população se converteram no verdadeiro objeto da política moderna. O corpo não existe como um artigo biológico ou um material, mas dentro e através de um sistema político.¹⁰⁰

É com essa explicitação das noções de disciplina e de controle do corpo que buscamos demonstrar como o método genealógico se articula na problemática em torno da disciplinarização dos corpos como forma de produção de saberes.

A crítica à cultura, que pode ser feita a partir do viés apresentado no pensamento foucaultiano associado ao método genealógico que investiga a produção dos saberes e suas articulações com o poder, recai na ideia de que o próprio modo de fazer filosofia e produzir história proposto por Foucault é inerente a uma cultura. Faz parte de uma cultura porque é historicamente localizado, o que abre a possibilidade de rearticulações e revisões da própria análise de Foucault, que não

⁹⁸ Op. cit. p.111, 112.

⁹⁹ Op. cit. p.89.

¹⁰⁰ Op. cit. p.90.

quer que sua genealogia ou sua arqueologia sejam encaradas como sistemas fechados, cujo objetivo seja fundar uma ciência ou construir uma teoria formalizada. O que Foucault busca com suas reflexões filosóficas, de acordo com as interpretações propostas por Muchail e Machado, é formular um programa que realize análises fragmentárias e transformáveis.¹⁰¹

Neste sentido, seguindo a interpretação de Merleau-Ponty¹⁰² acerca da relação entre história e filosofia, a história escrita por Foucault busca fugir de qualquer caráter universalizante e/ou globalizante, devendo assim ser analisada nos pormenores, nos detalhes. É um saber histórico que produz um “saber perspectivo”, nos dizeres de Muchail, que se vê inserido na historicidade e portanto, é passível de afirmações e negações, provocando assim deslocamentos. Pontuamos aqui uma preciosa passagem do texto de Muchail que nos auxilia na compreensão do presente argumento

Por ser “perspectivo”, e se saber assim, elaborado a partir da cultura que o torna possível, olha-a criticamente, mas a olha de dentro dela; e justamente por isso é também visado por seu mesmo olhar crítico, de sorte que, se provoca deslocamentos, há que se dispor, ele próprio, a deslocar-se.¹⁰³

Desenvolvemos o presente tópico que discorre sobre o método genealógico e a disciplinarização dos corpos como forma de produção de saberes com as ponderações acima descritas, tratando especificamente que a reflexão histórico-filosófica de Foucault é uma reflexão associada à ideia de um “saber perspectivo”, para dar ênfase na investigação pormenorizada de Foucault, na análise detalhista e fragmentária. Exatamente pelo fato de se saber assim, provocadora de deslocamentos e inserida em uma dada cultura, a investigação de Foucault também se desloca, ela mesma constitui-se como um objeto de si mesma. Nesse sentido, podemos verificar que Foucault volta suas elucubrações para os detalhes atinentes à disciplinarização e controle dos corpos e como isso se associa a formas de produção de saber, tudo à luz de seu método genealógico de investigação.

¹⁰¹ MUCHAIL, 2004, p.34, 35.

¹⁰² MUCHAIL, 2004, p.21, 22, 23. A professora Muchail destaca nesta passagem de seu texto as reflexões do filósofo francês Merleau-Ponty sobre a relação intrínseca entre história e filosofia. De acordo com Merleau-Ponty, há uma inerência entre o trabalho do filósofo e o do historiador, marcando dessa forma que aquelas interpretações que apresentam a história e a filosofia como tradições rivais são interpretações falsas. Merleau-Ponty alega “(...) que é precisamente pela nossa inerência a uma determinada situação, pela nossa inserção numa cultura particular, que podemos realizar o movimento de compreensão de outras situações e de outras formações culturais”.

¹⁰³ Op. cit. p.36.

Podemos pensar que uma atitude crítica com relação ao governo seria um ato de desobediência civil. Para isso, temos em mente que o conceito de governo que Candiottto propõe diz respeito tanto a ação de conduzir quanto a atitude de resistência em ser conduzido, governar e não ser governado, dirigir e não ser dirigido.¹⁰⁴ Foucault, ao debruçar-se sobre questões políticas em seu método genealógico, vai constatar a existência de práticas sociais oriundas a partir das relações de poder existentes na sociedade que serão teleologicamente orientadas ao controle rígido, à disciplinarização dos corpos dos indivíduos e que, a partir de tal situação, tendo em vista a articulação existente entre saber e poder, tipos específicos de discursos científicos serão produzidos constituindo verdadeiros saberes amparados pelas relações de poder que controlam e cerceiam quaisquer comportamentos contrários ou considerados desviantes daqueles aceitos socialmente, como é o caso dos loucos, encerrados nos manicômios e dos presidiários encarcerados nas prisões. Em *Vigiar e punir* (1975) Foucault explora muito bem esta situação, e em sua obra *História da Sexualidade – Vol. I* (1976) ele vai inserir a questão dos homossexuais como mais um tipo de comportamento socialmente desviante.

Isso nos mostra que em sua fase genealógica, Foucault se detém sobre a questão do poder como uma espécie de afrontamento e relações de força que produzem tipos específicos de saberes que passam a ser aceitos socialmente graças a critérios de verdade impostos pelos vencedores de uma disputa, fruto da luta estabelecida entre grupos ou instituições que possuem projetos sociais distintos. O poder não é um simples aparato jurídico do Estado, que proíbe e castiga, mas sim relações de força que estão disseminadas nos vários setores da sociedade, oriundo de diversas partes que compõem o corpo social, que lutam entre si na defesa de seus respectivos projetos sociais. O grande destaque desta análise de Foucault diz respeito na verdade ao aspecto transformador do poder, pois nessas relações de força ocorre o controle e a disciplinarização dos corpos, numa espécie de aprimoramento de tais corpos ao projeto inerente ao poder. O professor Machado afirma que o poder possui uma positividade, que nos ajuda a compreender melhor o processo de disciplinarização dos corpos. Nos dizeres de Machado

O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de

¹⁰⁴ CANDIOTTO, 2013, p.25.

que tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo.¹⁰⁵

Machado nos informa então que o poder é uma espécie de força que em sua natureza constitui o indivíduo ao controlar seu corpo, adequando-o à sociedade em que vive, transformando-o num corpo dócil que segue os padrões socialmente e historicamente estabelecidos por uma dada sociedade. A passagem abaixo explicita o caráter transformador do poder

Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política.¹⁰⁶

Com a leitura do excerto do texto ‘Por uma genealogia do poder’ do professor Machado, verificamos o caráter político do exercício do poder e as relações a ele implícitas, bem como a questão da domesticação ou simplesmente da disciplinarização dos corpos dos indivíduos que fazem parte de uma dada sociedade. Há uma espécie de implicação econômico-política do poder que transforma o sujeito, adequando-o ao que é socialmente aceitável, ou seja, aos padrões previamente estabelecidos pelo conjunto social. O controle exercido sobre os corpos impede comportamentos politicamente desviantes, tornando-os economicamente ativos e produtivos e impedindo assim a possibilidade da existência de uma desobediência civil, conforme refletimos no início deste tópico da dissertação. Tal transformação provocada pelo poder tem implicações éticas, que serão melhor exploradas por Foucault na terceira fase de seu pensamento, associada à investigação da constituição ética do sujeito, que trabalharemos mais adiante com mais acuidade, detendo-nos especificamente à questão da ética do cuidado de si.

¹⁰⁵ FOUCAULT, 2008, p.XVI.

¹⁰⁶ Op. cit. p.XVI.

Foucault lança, portanto, aquilo que chamou de disciplina ou poder disciplinar, que gera o corpo útil e dócil para o sistema sócio-político, sendo que tal disciplina é espaço-temporal. Percebemos aqui uma continuidade do pensamento foucaultiano com a preocupação com a questão do espaço e do tempo, historicizando as relações de poder e o que está sendo chamado de disciplina ou poder disciplinar. Como características deste poder disciplinar, cujo objetivo maior é o controle político, podemos destacar

Em primeiro lugar, a disciplina é um tipo de organização do espaço. É uma técnica de distribuição dos indivíduos através da inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório. Isola em um espaço fechado, esquadrinhado, hierarquizado, capaz de desempenhar funções diferentes segundo o objetivo específico que dele se exige. Mas, como as relações de poder disciplinar não necessitam necessariamente de espaço fechado para se realizar, é essa característica menos importante. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, a disciplina é um controle do tempo. Isto é, ela estabelece uma sujeição do corpo ao tempo, com o objetivo de produzir o máximo de rapidez e o máximo de eficácia. Neste sentido, não é basicamente o resultado de uma ação que lhe interessa, mas seu desenvolvimento. E esse controle minucioso das operações do corpo ela o realiza através da elaboração temporal do ato, da correlação de um gesto específico com o corpo que o produz e, finalmente, através da articulação do corpo com o objeto a ser manipulado. Em terceiro lugar, a vigilância é um de seus principais instrumentos de controle. Não uma vigilância que reconhecidamente se exerce de modo fragmentar e descontínuo; mas que é ou precisa ser vista pelos indivíduos que a ela estão expostos como contínua, perpétua, permanente; que não tenha limites, penetre nos lugares mais recônditos, esteja presente em toda a extensão do espaço. (...) Finalmente, a disciplina implica um registro contínuo de conhecimento. *Ao mesmo tempo que exerce um poder, produz um saber*¹⁰⁷. O olhar que observa para controlar não é o mesmo que extrai, anota e transfere as informações para os pontos mais altos da hierarquia de poder?¹⁰⁸

As instituições sociais que marcadamente exercem o tipo de poder cujos predicados foram elencados na passagem acima detêm um amplo controle sobre os indivíduos, moldando-os e transformando-os conforme os interesses de grupos dominantes da sociedade. Tais instituições são os hospitais, os presídios, as escolas, e os manicômios, por exemplo, onde todos aqueles que têm suas vidas associadas a estes lugares sofrem direta ou indiretamente as emanções do poder. Todavia, é

¹⁰⁷ Grifo nosso. Importante passagem que marca a questão da produção de saber a partir das relações de poder que promovem a disciplinarização dos corpos, conforme constatação do método genealógico de Michel Foucault.

¹⁰⁸ Op. cit. p.XVII, XVIII.

importante frisarmos que as regras oriundas das relações de poder existentes nestas instituições não podem ser simplesmente vistas como repressivas, pois adéquam os corpos à lógica de funcionamento do sistema social, que para Machado seria o sistema capitalista. Podemos ter em mente que a disciplina se torna uma estrutura do sistema, uma engrenagem que possui uma importante e vital função social que faz movimentar toda a lógica de seu funcionamento; portanto, sem ela, é como se estivéssemos retirando uma peça que emperraria tal funcionamento. “É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber”.¹⁰⁹ Nesse sentido, serão as instituições que produzem os indivíduos como frutos de um saber acerca daquele objeto em especial – que no caso é o homem em específico. Tais indivíduos produzidos como frutos do saber são instaurados assim graças às relações disciplinares de poder. Com efeito, a individualidade é um efeito do poder disciplinar: este fabrica o indivíduo, ou seja, o indivíduo não é um ente externo ao poder, e sim um de seus efeitos de maior significação e relevância.

Podemos destacar o homem como um objeto dialeticamente produzido pelo poder e ao mesmo tempo como um objeto do saber. É neste ponto que Foucault ira buscar uma espécie de constituição histórica das ciências humanas – área do saber que foi tematizada pela arqueologia do saber e transformada pela genealogia do poder, segundo Machado.¹¹⁰ Com o intuito de esclarecer melhor o ponto que tocamos, citamos Machado

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências humanas.¹¹¹

A partir deste ponto, destacamos que Foucault conclui que todo saber é político. O filósofo de Poitiers pontua uma articulação entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder, ao afirmar que a arqueologia apresenta-se como uma história do saber no sentido de que todo saber é político, tendo sua gênese nas relações de

¹⁰⁹ Op. cit. p.XIX.

¹¹⁰ Op. cit. p.XXI.

¹¹¹ Op. cit. p.XX.

poder. É por esse motivo que arqueologia e genealogia possuem entre si associações, uma vez que existe uma relação direta entre o saber e o poder. Machado afirma, a partir de suas leituras da obra de Foucault, que “não há saber neutro. Todo saber é político. (...) Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber.”¹¹² O hospital torna-se um local de produção e transmissão do saber medicinal, bem como a escola um local do saber pedagógico, o presídio do saber da criminologia e o hospício do saber psiquiátrico, por exemplo. Existe no saber um estatuto de poder, e ele é tido como um saber porque é dotado de poder.

Um dos pontos que Foucault vai desenvolver acerca de todas as suas reflexões inerentes ao método genealógico será o elemento do biopoder¹¹³ como forma de regulação da vida, o que será muito caro às ciências sociais pois a biopolítica e a bioética serão temas de grande relevância para a filosofia contemporânea, principalmente a partir dos anos 1970, a partir das contribuições foucaultianas. Podemos pensar em formas de controle e disciplinarização da vida a partir de medicamentos e tratamentos psicoterápicos, que obviamente têm implicações políticas e éticas muito importantes para compreendermos as sociedades em nossa contemporaneidade.

Com efeito, em tal ponto de nossa exposição, gostaríamos de pontuar dois conceitos-chave da fase genealógica de Foucault que, em nosso entendimento, representam noções centrais de seu pensamento que indicam uma espécie de transformação da noção de poder, além de representarem a ponte para a fase da constituição do sujeito ético e a questão do cuidado de si. Tais conceitos são a ideia de biopolítica – citada anteriormente – e a governamentalidade, que estão intimamente imbricados. Partimos da exposição do próprio Foucault acerca da noção de biopolítica, no qual ele insere de maneira geral uma explicação esquemática sobre o termo em seu curso intitulado *Nascimento da biopolítica*,

¹¹² Op. cit. p. XXI.

¹¹³ Destacamos aqui uma conceituação complementar sobre a noção de ‘biopoder’ fornecida pelo próprio Foucault, que está contida na obra editada pelos professores Dreyfus e Rabinow. Esta passagem é referente à uma conferência na Universidade de Stanford, Palo Alto, Califórnia, conferida em outubro de 1979. Conforme Foucault, “Da ideia de que o Estado possui sua própria natureza e sua própria finalidade, até a ideia de que o homem é o verdadeiro objeto do poder do Estado, na medida em que produz acréscimo de força e que é um ser que vive, trabalha e fala, na medida em que ele constitui uma sociedade, e que pertence a uma população e a uma circunvizinhança, vemos crescer a intervenção do Estado na vida do indivíduo. Vemos também crescer a importância da vida para esses problemas de poder político; daí resulta uma espécie de animalização do homem através das técnicas políticas mais sofisticadas. Aparecem, então, na história, o desdobramento das possibilidades das ciências humanas e sociais, assim como a possibilidade simultânea de proteger a vida e autorizar o holocausto”. DREYFUS, RABINOW, 2013, p. 182.

ministrado no Collège de France nos anos de 1978 – 1979. Segundo o filósofo de Poitiers

(...) O tema escolhido foi, portanto, a “biopolítica”: entendida por “biopolítica” a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam, desde o século XIX, e as questões políticas e econômicas em que eles se constituíram até os dias de hoje.

Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas do quadro de racionalidade política no interior do qual surgiram e adquiriram sua acuidade. Ou seja, o “liberalismo”, já que é em relação a ele que se constituíram como um desafio. Num sistema preocupado com o respeito aos sujeitos de direito e à liberdade de iniciativa dos indivíduos, como será que o fenômeno “população”, com seus efeitos e seus problemas específicos, pode ser levado em conta? Em nome de que e segundo quais regras é possível geri-lo? O debate que aconteceu na Inglaterra, em meados do século XIX, sobre a legislação da saúde pública, pode servir de exemplo.¹¹⁴

Notamos o foco da investigação de Foucault sobre as questões políticas que são levadas em consideração pela analítica do conceito de biopolítica, uma vez que os dispositivos de poder do próprio Estado passariam a levar em consideração não só o controle dos indivíduos e seus corpos, mas também o controle de suas vidas. E Foucault é enfático ao dizer que esta é uma problemática que surge nos idos do século XVIII, constituindo na atualidade dilemas associados tanto à política quanto à economia. O Estado, em sua racionalidade de poder e de dominação política, passa a levar em consideração o fenômeno da “população” como uma variável para a adoção de determinadas políticas públicas que exerçam o controle da vida dos sujeitos.

É interessante notar a maneira como Foucault faz uma articulação entre sua ideia de biopolítica com a ideia do segundo conceito-chave que destacamos aqui, a saber, a ideia de governamentalidade. Como no texto foucaultiano há um claro relacionamento entre a biopolítica e o liberalismo, o Estado, em suas práticas de domínio político, passa a ser analisado sob o escopo da governamentalidade. O liberalismo em Foucault assume uma predicação de instrumento crítico da realidade, uma vez que se configura como uma nova forma política de governo a partir da ascensão da burguesia na Europa em meados do século XVIII. Foucault pontua o

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France* (1970 – 1982). Trad. Andréa Daher. Consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p.89.

liberalismo como uma espécie de governamentalidade que critica outras governamentalidades anteriores a ele. Em suas palavras, o liberalismo se opõe

(...) de uma governamentalidade anterior, da qual se se procura distinguir; de uma governamentalidade atual que se se tenta reformar e racionalizar, desvalorizando-a; de uma governamentalidade à qual se se opõe e de que se quer limitar os abusos. De modo que será possível encontrar o liberalismo em formas diferentes, porém simultâneas, como esquema regulador da prática governamental e como tema de oposição, por vezes radical.¹¹⁵

O liberalismo será então adotado como uma prática governamental – por isso como uma tecnologia política, o que representa a ideia de governamentalidade – e que irá levar em consideração práticas de domínio sobre aspectos que envolvem a vida dos sujeitos que constituem o Estado. Levar em consideração a biopolítica e sua relação com a governamentalidade é uma preocupação central nas investigações genealógicas de poder de Foucault. De acordo com ele

O que deveria, portanto, ser estudado agora é a maneira como os problemas específicos da vida e da população foram colocados no interior de uma tecnologia de governo que, sem nunca ter sido liberal, não cessou de estar obcecada, desde o final do século XVIII, pela questão do liberalismo.¹¹⁶

O que podemos compreender por “tecnologia de governo” nada mais é do que a noção de governamentalidade, tema também tratado por Foucault no curso *Governamentalidade* de 1978, também no Collège de France. Na *Microfísica do poder*, cujo curso encontra-se publicado, Foucault explicita de maneira mais clara o significado de tal conceito, onde há uma preocupação em se pontuar a relação existente entre segurança, população e governo. Verificamos, portanto, a articulação entre a ideia da biopolítica e a governamentalidade quando no bojo desta há a preocupação com a questão da população – que está diretamente associada às práticas governamentais de controle da vida.¹¹⁷ A governamentalidade pode ser compreendida como uma técnica para o exercício do poder, para o exercício do governo, portanto, uma espécie de arte de governar. Com efeito, ela representa a racionalidade de como governar, é a ciência do governo. E Foucault já demonstra

¹¹⁵ Op. cit. p.92.

¹¹⁶ Op. cit. p.96.

¹¹⁷ FOUCAULT, 2008, p. 277–293.

nesse período de suas investigações filosóficas a preocupação em compreender o sujeito enquanto senhor de si, governando a si mesmo, para que então possa exercer o domínio sobre outros. Aqui cabe a verificação da passagem entre a genealogia do poder para a genealogia da constituição do sujeito ético, algo que será desenvolvido por Foucault de forma mais extensa posteriormente. Segundo este filósofo francês, “as teorias da arte de governar procuram estabelecer uma continuidade, ascendente e descendente.” Ascendente no sentido de que “aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber se governar, governar sua família, seus bens, seu patrimônio”. Esta ideia está diretamente associada à noção do cuidado de si. Já por descendente, podemos compreender no sentido de que aquele que exerce domínio deve exercê-lo sobre todo o Estado, todo o corpo institucional que compõe o governo e o Estado.¹¹⁸

Governar um Estado significará portanto estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família.¹¹⁹

Tendo em mente estes dois conceitos-chave que destacamos – biopolítica e governamentalidade – podemos perceber que as preocupações filosóficas de Foucault recaem sobre o sujeito e suas práticas de subjetivação como um desdobramento de suas investigações acerca da genealogia do poder. Pensar a constituição da eticidade do sujeito a partir das práticas do cuidado de si pode ser entendido como uma busca por respostas para as questões colocadas à governamentalidade e suas tecnologias de governo.

Com todo o exposto até aqui, podemos verificar que Foucault faz um trajeto ao longo de seus projetos arqueológico e genealógico que tem como ponto fulcral uma reflexão profunda sobre uma espécie de fundamentação das Ciências Humanas, marcando assim o destaque para o objeto homem. A partir de suas ponderações das primeira e segunda fase de seu pensamento, Foucault dará uma guinada à ética no terceiro momento de sua trajetória intelectual, buscando verificar as maneiras como podemos perceber a constituição do sujeito em sua eticidade. Pontuamos aqui que Foucault, apesar de mudar os rumos de suas pesquisas radicalmente, mantém algumas continuidades do método genealógico no terceiro

¹¹⁸ Op. cit. p.281.

¹¹⁹ Op. cit. p.281.

momento, no entanto introduzindo uma abordagem completamente nova, que será uma volta à Antiguidade Clássica. Com isso, entraremos no período dos anos de 1980 e trataremos com mais rigor o assunto específico da ética do cuidado de si.

1.3 – Terceiro momento: o período da “constituição do sujeito ético”

Seguindo a exposição da periodização da trajetória intelectual de Michel Foucault conforme foi exposto até aqui, destacamos o terceiro e último momento de suas reflexões, coroadas com a publicação de importantes obras nos anos de 1980 tais como *História da sexualidade* – Vols. II e III – O uso dos prazeres e O cuidado de si (1984), além das publicações de seus cursos ministrados no Collège de France também nos anos 80 do século XX. Enquanto podemos dizer que os dois primeiros momentos do pensamento foucaultiano são marcadamente associados com investigações de cunho epistemológico e político, respectivamente, a terceira fase será caracterizada por uma investigação ética, cujo foco será a análise da constituição do sujeito ético. Foucault pontua que nesta fase de suas reflexões o seu problema gira em torno da verificação do surgimento de uma moral a partir dos estudos das práticas de si, fazendo uma reflexão sobre a sexualidade, o desejo e o prazer, o que fica bastante claro com as publicações das referidas obras acima. Além do mais, há a preocupação em se analisar a formação do sujeito ético a partir das implicações de uma ética do cuidado de si, tema que será abordado de forma verticalizada no capítulo 2 desta dissertação.

Podemos dizer que existe um conjunto que interliga os três momentos do pensamento de Foucault, sem contudo escamotear suas diferenças. É do próprio Foucault a alegação que afirma a existência de três ordens de problemas ao longo de suas investigações filosóficas, a saber: “o da verdade, o do poder e o da conduta individual.”¹²⁰ Ou seja, o problema da verdade associa-se ao método da arqueologia do saber, o problema do poder associa-se ao método da genealogia do poder e finalmente o problema da conduta individual associa-se à investigação da constituição do sujeito ético. O que gostaríamos de ressaltar aqui é a possibilidade de interpretação da trajetória intelectual de Michel Foucault a partir de uma tênue

¹²⁰ MUCHAIL, 2004, p.20.

continuidade¹²¹ ao longo de suas reflexões, já que inicialmente ele se debruça sobre a questão da verdade e como os saberes eram produzidos, ampliando suas reflexões para a genealogia, verificando as articulações entre os saberes produzidos e as relações de poder, destacando como a individualidade do homem é produzida neste processo. Dessa forma, Foucault aborda a importância de se ter o homem como um objeto de destaque para as chamadas Ciências Humanas, chegando ao terceiro momento de seu pensamento com o objetivo de vislumbrar como é possível concebermos a constituição e formação de um sujeito ético, formação essa de caráter sócio-histórico, que ocorre de acordo com as contingências e a realidade histórica de uma dada sociedade.

Notamos que grande parte da tradição filosófica que serve de fonte para as investigações de Foucault são tipos de filosofia que comparecem articuladas com o devir da História, marcando profundamente a maneira como o filósofo francês em questão encara este devir histórico. É nesse sentido que o trecho abaixo de Muchail nos aclara sobre a percepção de Foucault sobre a História, onde, segundo ela, as filosofias aparecem

espalhadas na exterioridade espessa das *epistêmes* ou conectadas à heterogeneidade complexa dos *dispositivos estratégicos*, contracenando, quase sempre, com objetos múltiplos, domínios diversos, saberes não-filosóficos, com práticas não-discursivas.¹²²

A passagem acima ilustra uma faceta singular da filosofia foucaultiana que perpassa os três momentos de sua trajetória intelectual, no qual a filosofia passa a ser compreendida como um diagnóstico do presente – aqui residindo sua relação intrínseca e direta com a História –, passa a ser vista em toda parte – numa alusão à Nietzsche e Merleau-Ponty – e passa a significar uma palavra transgressora – já que

¹²¹ Afirmamos uma tênue continuidade pois, como já foi exposto anteriormente, o pensamento de Michel Foucault é caracterizado por constantes rupturas e descontinuidades, o que torna a visualização de um fio condutor ao longo de sua trajetória filosófica algo bastante nebuloso, porém jamais impossível. Essa questão da “continuidade” ou da “descontinuidade” no pensamento de Foucault é muito discutida entre seus comentadores, sobretudo em relação ao “período ético”. Com efeito, a posição que adotamos é a mesma de Deleuze. Ou seja, a investigação não é fragmentária ou aleatória, mas possui um fio condutor a partir do qual há mudanças de perspectiva e desdobramentos. Tudo isso implica em perceber na obra de Foucault um projeto cujas investigações filosóficas recaem sobre o sujeito e a relação que este mantém com a verdade. Nesse sentido, percebemos que os deslocamentos que Foucault faz em sua trajetória filosófica dizem respeito a formas distintas de responder a problemática sobre o sujeito: seja na maneira como o saber sobre este sujeito está sendo produzido, seja na forma como os dispositivos de poder exercem domínio sobre o corpo deste sujeito, ou ainda na forma pela qual tal sujeito adota técnicas de subjetivação que irão constituí-lo como um ser que conhece a si mesmo e cuida de si. Ressaltamos isso como forma de oposição aos críticos apressados de Foucault. DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p.105-150.

¹²² MUCHAIL, 2004, p.92.

o dispositivo da genealogia é transformável, está inserido no devir da História. A filosofia pode ser encarada como um exercício de vida, um modo de existência que traz sentido à vida das pessoas. E isso é uma marca fundamental para a compreensão do terceiro momento do pensamento de Michel Foucault.

Como este terceiro momento caracteriza-se pela busca do entendimento da constituição do sujeito ético, seria bastante pertinente nos perguntarmos qual seria a explicação de Foucault para a questão da possibilidade da existência de uma natureza humana. Seria Foucault adepto de uma visão ontológica para a explicação da natureza do homem? O próprio Foucault nos dá uma pista quando ele aparece num debate com o pensador Noam Chomsky em um programa televisivo alemão para discussão do tópico “Natureza Humana: Justiça versus Poder”, programa este comentado por Paul Rabinow em seu livro *O leitor de Foucault*. Foucault abriria mão da pergunta “existe uma natureza humana?” pela pergunta “como o conceito de natureza humana funciona em nossa sociedade?”, indicando em sua perspectiva a tentativa de perceber como as ciências dão uma explicação para a natureza humana. De acordo com Foucault, cuja passagem encontra-se na obra supracitada do professor Rabinow

Não é estudando a natureza humana que linguistas descobriram as leis de mudanças de caráter congruente, ou Freud os princípios da análise dos sonhos, ou antropólogos culturais a estrutura dos mitos. Na história do conhecimento, a noção de natureza humana me parece mais atenta ao jogo de designar certos tipos de discurso em relação ou em oposição à teologia ou à biologia ou à história.¹²³

Foucault traz então toda a investigação para uma analítica da historicidade discursiva que dá explicação para a natureza humana, e isso não se perde em sua terceira fase de reflexões, levando assim em consideração a historicidade da constituição do sujeito ético. Com isso, o problema do sujeito se torna bastante óbvio nas investigações de Foucault, e ele alega que

(...) o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos não tem sido analisar o fenômeno do poder, nem elaborar as fundações de tal análise. Meu objetivo, no lugar disso, tem sido criar a história

¹²³ “It is not by studying human nature that linguists discovered the laws of consonant mutation, or Freud the principles of the analysis of dreams, or cultural anthropologists the structure of myths. In the history of knowledge the notion of human nature seems to me mainly to have played the role of... designat[ing] certain types of discourse in relation to or in opposition to theology or biology or history.” RABINOW, 1984, p.4

Isso marca claramente a proposta de Foucault em analisar a constituição do sujeito, e a maneira como é possível pensar a moral em sua articulação com este sujeito. Neste sentido há a preocupação com a formação ética do sujeito. Para problematizar essa temática, a cronologia analisada por Foucault passa a ser outra: se antes sua investigação temporal recaía sobre o período do século XVI, passando pela época do que ele chamou de Idade Clássica, nos séculos XVII e XVIII (advento do Iluminismo), e chegando até a Modernidade (séculos XIX e XX), agora ele retrocede bastante no tempo, indo ao período da Antiguidade grega e greco-romana, nos últimos séculos antes de Cristo e nos primeiros séculos da era cristã. Foucault é movido pela ideia de compreender o que é a experiência moral a partir da sexualidade, como se verifica a partir do segundo volume de sua *História da Sexualidade*. Tal questão é interessante pois parte do tempo presente para se tentar compreender a moralidade em nossa contemporaneidade, buscando as respostas no passado. Mais uma vez o trabalho de Foucault confunde-se à investigação de um historiador.

Ademais, acompanha a mudança cronológica uma alteração também no foco das investigações, conforme nos informa a professora Muchail, cujo ponto nevrálgico agora recai sobre o sujeito, mas não qualquer sujeito, e sim o sujeito ético, “indivíduo que se constitui a si mesmo, tomando então a relação a si e aos outros, enquanto ‘sujeito do desejo’ como espaço de referência.”¹²⁵ Com isso, Muchail afirma que Foucault não enfoca códigos morais, jurídicos ou religiosos; seu enfoque recai sobre a conduta, o modo de comportar-se ou as posições em face de códigos e leis, que é o que o filósofo de Poitiers nomeia de “práticas de si”, “técnicas da vida”, “artes da existência”.

A característica da genealogia de compreender o presente se torna bastante objetiva quando Foucault elenca algumas observações que nos permite aproximar os dados da Antiguidade com a nossa atualidade, obviamente sem incorrer em anacronismos. Seguem as observações:

¹²⁴ “(...) the goal of my work during the last twenty years has not been to analyze the phenomena of Power, nor to elaborate the foundations of such analysis. My objective, instead, has been to create a history of different modes by which, in our culture, human beings are made subjects.” Op. cit. p.7.

¹²⁵ MUCHAIL, 2004, p.17.

- 1º) Na ética grega as pessoas se preocupam com sua conduta moral mais do que com os problemas religiosos;
- 2º) A ética não estava ligada a nenhum sistema social de âmbito legal-institucional;
- 3º) A ética servia como um conjunto de práticas que constituíssem uma espécie de estética da existência.¹²⁶

Foucault, portanto, debruça-se na compreensão de como é possível governar-se a si próprio, pensando como se configuram situações nas quais o sujeito experimenta relações ligadas a si e aos outros. O que a professora Muchail explana então nesta terceira fase do pensamento foucaultiano é como podemos fazer pontes com as outras duas primeiras fases. Um primeiro eixo de tangenciamento seria a preocupação em verificar como o homem, em sua forma de pensar, se relaciona com a verdade. Já um segundo eixo de tangenciamento seria verificar sob qual ângulo se dá as problematizações, seja a problematização do louco, seja a problematização das práticas penais e instituições penitenciárias, seja a problematização da atividade sexual. Ambos os eixos

(...) articulam-se entre si, já que por “problematização” deve-se entender o “conjunto de práticas discursivas ou não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento.”¹²⁷

Com todo o exposto, partimos para uma investigação mais detalhada acerca da “ética do cuidado de si”, intrínseca à terceira fase da trajetória intelectual de Michel Foucault.

¹²⁶ Op. cit. p.17.

¹²⁷ Op. cit. p.19.

Capítulo 2

2. A investigação foucaultiana do Cuidado de Si

A título de melhor exposição do trabalho, destacamos algumas considerações preliminares de suma importância para o entendimento de tudo que será apresentado no texto. Pontuamos ainda que a intenção de tais considerações preliminares é meramente trabalhar e esboçar de maneira mais ampla e global a noção foucaultiana do cuidado de si, sendo que ao longo do capítulo faremos uma gradativa verticalização do tema, destacando os devidos pormenores e detalhes da ética segundo Foucault, aprofundando-nos nos conceitos pertinentes.

2.1 – Considerações preliminares

Como vimos no primeiro capítulo da presente dissertação, buscamos apresentar a trajetória do pensamento de Michel Foucault como forma de uma apreensão de âmbito mais global acerca de suas reflexões filosóficas, verificando os limites de sua investigação e a metodologia adotada para o desenvolvimento de seus argumentos. Tornamos mister agora a tarefa de nos debruçarmos mais detalhadamente sobre a terceira fase, ou o terceiro momento de sua trajetória filosófica – a genealogia da ética, averiguando suas ponderações acerca do conceito de “cuidado de si” e suas implicações éticas, para posteriormente problematizarmos as consequências políticas que derivam de sua chamada ética do cuidado de si. Conforme destacamos, Michel Foucault pode ser considerado um filósofo de polivalência, no sentido de que seu pensamento abrange diversas áreas do conhecimento de forma transversal, tais como a História, a Psicologia, a Sociologia, o Direito e a própria Filosofia. Portanto, é comum notarmos três orientações esquemáticas no percurso do pensamento foucaultiano – sem existir a pretensão de sistematizar suas reflexões filosóficas, uma vez que o próprio Foucault não se sentiria confortável com tal sistematização – que de forma geral abrange as áreas do conhecimento supracitadas.

Para iniciarmos a analítica da fase genealógica da ética em Foucault, ou seja, com o intuito de esboçarmos algumas considerações preliminares deste período de suas reflexões filosóficas, ponderamos que o pensador de Poitiers se volta para as

questões éticas a partir de um estudo sobre a história da sexualidade, verificando-se uma preocupação com a formação do sujeito.¹ A bem da verdade, Foucault alegará que o problema do sujeito perpassa por todo o percurso de seu pensamento – conforme apresentado anteriormente no primeiro capítulo da corrente dissertação – configurando-se num verdadeiro ponto em comum de suas análises, ou seja, um ponto de tangenciamento de toda sua obra acadêmica e intelectual. Nesse sentido, Foucault defende a ideia de que o sujeito relaciona-se com o saber (fase arqueológica), com o poder (fase genealógica) e também consigo mesmo, o que envolve a questão do que ele chamou de ética da estética da existência (fase ética) – que é exatamente o que iremos abordar e desenvolver no presente capítulo. Assim, é de grande importância tomarmos a potencialidade do pensamento de Foucault e as chamadas ferramentas foucaultianas – terminologia do próprio autor em questão – no tocante à análise da ética. É importante termos em mente que devemos compreender a hermenêutica de Foucault de forma crítica e verificar no que ela pode nos auxiliar para pensarmos os dilemas e questões éticas da contemporaneidade, e quais serão as implicações dessas reflexões no entendimento das relações políticas atuais.

Assim sendo, as análises de Foucault nos levam a perceber que o sujeito é construído historicamente, como uma entidade que vai sendo lapidada pelas circunstâncias históricas, pelo devir histórico. O sujeito é concebido como fruto de uma subjetivação, ou seja, ele – o sujeito – vai constituir-se a si mesmo, de acordo com a inexorável circunstancialidade histórica, gradativamente se configurando numa criatura que irá atingir um nível de autonomia capaz de fazê-lo orientar-se pelo uso de sua própria razão e de acordo com a contingência histórica no qual ele está inserido. Notamos o papel destacado que a reflexão histórica tem no pensamento foucaultiano, auxiliando-o sobremaneira em seu método genealógico de interpretação e entendimento hermenêutico da ética. Foucault então alega que existem várias técnicas² de constituição e construção do sujeito, e que uma dessas técnicas é a educação³. Nesse sentido, é importante notarmos como a questão da *paidéia* entre os gregos antigos era de fundamental importância para a formação do sujeito e do cidadão – noção que também será bastante cara à filosofia helenística,

¹ Reflexões presentes em sua trilogia *História da Sexualidade*, em especial os volumes II e III. FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. Vol. 2. O uso dos prazeres. Trad. M. T. da Costa Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985 e *A história da sexualidade*. Vol. 3. O cuidado de si. Trad. M. T. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

² No sentido mesmo de *tékhnē* do grego antigo.

³ O uso da noção de *paidéia*, a ser desenvolvido posteriormente.

como no caso dos epicuristas e principalmente dos estóicos – tornando-o apto a atuar ativamente na *polis*, ou seja, ser detentor das técnicas necessárias para o bom exercício de governar e tomar decisões e ações políticas.

Outro ponto importante dessas considerações preliminares que devemos destacar das análises de Foucault versa sobre sua visão acerca da verdade, que se assemelha muito à posição nietzschiana, no qual ela – a verdade – não é universal e é também construída historicamente. A verdade é tida como uma invenção histórica atrelada aos jogos das relações de poder, que implicam naquilo que Foucault irá pontuar como sendo a relação intrínseca entre saber e poder, principalmente em sua segunda fase filosófica: a genealogia do poder.

Finalmente, destacamos ainda dentro do que estamos entendendo como algumas considerações preliminares, uma pequena introdução textual de toda a reflexão sobre a ética do cuidado de si. A partir da leitura da filosofia platônica e estóica, Foucault trabalha com o conceito de cuidado de si, ao investigar as práticas sexuais entre os gregos antigos para a escrita de sua *História da Sexualidade*⁴. Podemos compreender a ideia de cuidado de si como uma espécie de cultivo de si, onde o indivíduo realiza práticas de cuidado consigo mesmo que objetivam o zelo com o corpo, a mente, o espírito e até mesmo com a própria cultura. Entre os gregos, a cultura estabelecida pelo pela máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo”⁵ tinha uma relação muito próxima com a ideia do cuidado de si, no entanto, de forma muito sutil, a máxima délfica passou a ser substituída pela ideia do cuidado de si, principalmente com a figura de Sócrates no diálogo platônico⁶ e também no período histórico da Antiguidade tardia com a escola estóica da filosofia helenística, que passou a disseminar as práticas da cultura do cultivo de si. Com esta valorização do cuidado de si, do ocupar-se consigo mesmo, percebemos uma teleologia nas práticas e exercícios a ele associados, que seria a culminância do sujeito no ato pleno de sua liberdade, exatamente pelo fato de que tais práticas auxiliam na constituição do sujeito, tornando-o um ser autônomo. Como exemplo dessas práticas, podemos citar uma relação saudável com os alimentos e o sexo, a formação do caráter e também a reflexão sobre a vida.

⁴ Op. cit.

⁵ O chamado *gnôthi seautón*.

⁶ Texto platônico amplamente analisado por Foucault. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France 1981-1982. Trad. Salma T. Muchail e Márcio A. Fonseca. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Em todo esse processo, a educação configura-se como uma ferramenta para as práticas do cuidado de si, possibilitando a formação do sujeito que vai experimentar o gozo da liberdade, que cuida de seu corpo, de sua mente, de seu espírito e de sua cultura, que também representa uma marca importante da formação do sujeito incorporado a uma sociedade. O educador será aquele que zela por seus alunos, e ao executar tal tarefa de cuidado com o outro, está também cuidando de si. Ou seja, a prática do cuidado de si, da cultura e do cultivo de si, implica também no cuidado com o outro, e por esse motivo a educação tem um papel fundamental, pois dissemina tal prática auxiliando na constituição de todos os sujeitos envolvidos e participantes dessas relações humanas. Cabe aqui refletirmos sobre a ideia de intersubjetividade, no qual os sujeitos se constituem a si mesmos, formando suas próprias subjetividades a partir das relações que mantêm entre si.

Voltando novamente à figura de Sócrates, Foucault destaca que seu pensamento deve ser compreendido à luz da noção de estética da existência⁷, que nada mais é do que o sujeito tomar como forma de vida aquilo que prega, ou seja, o indivíduo cria um modo de vida no qual acredita naquilo que fala, tornando suas experiências concretas regidas por seu ideal; experiências, portanto, que estão conformes ao seu discurso. Com efeito, reside nesta noção da estética da existência o elemento ético, no qual o sujeito guiará sua vida e sua relação com os outros de acordo com o que prega para si, configurando sua vida como uma verdadeira obra de arte – a arte do bem viver. A título de exemplificação, é como se o educador passasse a cuidar do educando no sentido de que este deve cuidar daquilo que ele não cuidava antes. O educador assume uma posição de orientador, de guia da consciência, uma espécie de conselheiro, mostrando os caminhos pelos quais o educando pode se enveredar.

Esta noção do cuidado de si, que se articula com o cuidado do outro, demonstra o padrão ético existente em tal discussão, no sentido de que o sujeito deve perceber-se inserido em um conjunto social, localizado historicamente. A ética é aqui compreendida como sendo uma ação refletida do indivíduo sobre si mesmo, diferenciando-se da moral, que se configura como uma prescrição de normas estabelecidas socialmente às quais os indivíduos devem seguir uma vez que todos estão inseridos no corpo social. Assim, agir eticamente é cuidar de si, e isso implica

⁷ A noção de estética da existência é desenvolvida em Foucault ao aplicar tal noção às suas próprias análises e reflexões do cuidado de si e fazendo uma articulação entre a ética e a existência. A ética do cuidado de si é como a construção de uma vida que objetiva ser bela em termos éticos, perfazendo então a noção de estética da existência, que seria uma espécie de governo do sujeito sobre si mesmo. Tal concepção será desenvolvida com mais acuidade à frente.

também no cuidado com o outro, configurando-se a ideia de construir a vida como uma obra de arte – noção da estética da existência – onde se deve levar em consideração as práticas e os exercícios do cuidado de si. Tudo isso gera o afastamento daquilo que podemos considerar como uma espécie de individualismo estritamente negativo e essencialmente narcisista, que é tão propagado na sociedade contemporânea de forma geral e que de certa forma é criticado por Foucault.

Diante de todo o exposto nestas breves considerações preliminares, apresentaremos a estruturação do capítulo com os tópicos que serão abordados de forma esquemática, para melhor elucidação analítica. Vamos trabalhar de maneira geral uma visão em torno da ética, tomando como ponto de partida a conceituação de Walter Brugger (1987), para depois aprofundarmos a análise conceitual à luz das definições de Adela Cortina e Emilio Martínez (2005) e Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (2012), para então destacarmos a posição de Foucault. Posteriormente, abordaremos a questão do cuidado de si propriamente dito, e a maneira pela qual Foucault apresenta e desenvolve o assunto. Finalmente vamos elucidar a articulação feita por Foucault entre a ética do cuidado de si e a questão da *parresía*, como espécie de gancho para o terceiro capítulo, cujo mote é o aprofundamento de tal articulação.

2.2 – Noções acerca da Ética

Partindo das considerações preliminares expostas anteriormente, que esboçaram de maneira geral os assuntos que serão abordados de forma mais aprofundada no presente capítulo, iniciamos algumas reflexões globais em torno do conceito de Ética⁸, que é de fundamental importância para o entendimento do terceiro momento do pensamento foucaultiano. É válido ressaltar que Foucault, ao deslocar suas reflexões filosóficas para o contexto da Antiguidade Clássica Greco-Romana, não estava abandonando sua filosofia crítica e engajada e sua postura de pensador do século XX preocupado com as questões de seu tempo, para então escrever sobre assuntos de curiosidade ou de aspectos politicamente irrelevantes para os dilemas políticos dos anos em que sua atividade acadêmica e intelectual

⁸ Optamos em utilizar aqui a grafia com letra maiúscula por ter em mente a noção da Ética como uma área abrangente do conhecimento humano, ligado à Filosofia.

estava em alta – anos 60, 70 e 80 do século XX. Foucault dá essa guinada em seu pensamento filosófico em direção aos gregos antigos e também à filosofia latina para verificar em que medida ela nos poderia ser útil para problematizarmos a nossa própria realidade ético-política e pensarmos soluções não a partir da filosofia antiga, mas à luz desta, criarmos nossas próprias estratégias e possibilidades de soluções dos problemas contemporâneos.

2.2.1 – O conceito genérico de Ética

Partindo de todo o exposto até aqui, trataremos de um conceito ou uma noção mais geral acerca da Ética, já que entendemos que é primordial uma visão deste conceito por um prisma mais global, objetivando uma investigação sobre a ética do cuidado de si mais cristalina. De acordo com Brugger, podemos compreender que

A ética ou *filosofia moral* tem por objeto o exame filosófico e a explicação dos chamados fatos morais (o termo *moral* tanto pode significar a moralidade quanto a ciência do moral). Contam-se, entre os fatos morais, as apreciações éticas, os preceitos, as normas, as atitudes virtuosas, as manifestações da consciência, etc.⁹

Brugger nos mostra então que a Ética pode também ser compreendida como sendo uma espécie de filosofia moral, e que a intenção dos estudos em torno de tal conceito é a de compreender as normas e ações que são tidas como virtuosas em uma dada sociedade, ou seja, as formas pelas quais a consciência se manifesta em ações sociais práticas. Ainda de acordo com Brugger

A ética, que se propõe aprofundar seu objeto, ultrapassa os limites da moral descritiva e empenha-se em explicar as valorizações e comportamentos existentes, quer historiando-os em sua evolução, quer, mediante métodos psicológicos, a partir de disposições, tendências e funções psíquicas e de suas ligações (*psicologia moral*).¹⁰

Aqui notamos o destaque que a Ética tem no entendimento de questões culturais que vão além de uma mera noção descritiva e objetiva pautada por uma moral da descrição – conforme interpretação feita do texto do próprio Brugger. A

⁹ BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 4 ed. São Paulo: EPU, 1987. p.169. Destaques do autor.

¹⁰ Op. cit. p.169. Destaque do autor.

análise da Ética apresentada sob este prisma nos permite destacar uma melhor compreensão dos comportamentos humanos, tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de vista da historicidade dos mesmos. É muito importante neste momento pensarmos na articulação que é possível ser feita à luz do conceito de Brugger com o papel de destaque que Foucault dá para a questão da historicidade do sujeito, já que, conforme dito anteriormente, é necessário pensar o sujeito em sua conjuntura histórica, localizá-lo espacialmente e temporalmente. Ademais, existe na hermenêutica foucaultiana uma relevante abertura para o entendimento de aspectos psicológicos do sujeito – que rendem importantes pesquisas na área da Psicologia – que se relaciona com a interpretação que Brugger nos fornece sobre a ética ao destacar certa preocupação com os métodos psicológicos.

Citamos ainda Brugger

A ética filosófica, como parte de uma ciência do universal, que pesquisa os fundamentos últimos do fenômeno moral, pretende investigar com maior precisão o ser e o sentido das normas morais, etc. e, por essa forma, chegar a ser uma *metafísica dos costumes*. Tal intuito não se obtém com um método puramente empírico. Nem para isso basta recorrer a um mero sentimento não analisável (*moral do sentimento*). O que principalmente interessa é explicar o bem moral e suas características, por exemplo, a obrigação. A esta questão pretendem dar uma resposta os muitos e variados *sistemas éticos*.¹¹

Ou seja, aqui verificamos uma definição para Ética que, mesmo dentro de uma perspectiva mais geral, já mostra nuances mais aprofundadas que a concebem como uma área do saber humano que procura compreender a dinâmica das relações sociais estabelecidas entre as pessoas, compondo uma espécie de fenomenologia da moral – aquilo que Brugger chama de fenômeno moral. A Ética, portanto, constitui-se como uma ciência, um saber prático cujo objetivo é entender e atribuir sentido às normas morais. O fim maior é compreender o bem moral, que, em conjunto com todos os seus atributos, configura o fim último nas sociedades humanas. É por esta razão que existem diversos sistemas éticos que buscam analisar o que é o bem moral, o que nos permite entrar nas visões de Cortina e Martínez e Lima Vaz acerca da Ética.

¹¹ Op. cit. p.169. Destaques do autor.

2.2.2 – O aprofundamento das reflexões sobre a Ética

2.2.2.1 – A Ética segundo Cortina e Martínez

Partindo do conceito mais abrangente e genérico de Ética, destacamos agora a interpretação proposta por Adela Cortina e Emilio Martínez com o intuito de aprofundarmos a análise do que podemos compreender por Ética e para trabalharmos a possibilidade de relação com a visão foucaultiana da ética do cuidado de si de forma mais clara. Pontuamos que como a Ética é um saber que objetiva orientar o agir prático dos seres humanos na realidade, ela deve ser pensada como um tipo de saber normativo, propiciando uma reflexão de modelos morais distintos, além de pensar as formas pelas quais tais modelos são aplicados na vida prática das pessoas.¹² Cortina e Martínez dão uma definição de Ética que é bastante elucidativa, trabalhando essa definição no escopo de uma filosofia moral, assim como vimos na exposição de Brugger. Eles nos dizem

Como *parte da Filosofia*, a Ética é um tipo de saber que se tenta constituir racionalmente, utilizando para tanto o rigor conceptual e os métodos de análise e explicação próprios da Filosofia. Como *reflexão sobre as questões morais*, a Ética pretende desdobrar conceitos e argumentos que permitam compreender a dimensão moral da pessoa humana nessa sua condição de dimensão moral, ou seja, sem reduzi-la a seus componentes psicológicos, sociológicos, econômicos ou de qualquer outro tipo (embora, obviamente, a Ética não ignore que tais fatores condicionam de fato o mundo moral).

Uma vez desdobrados os conceitos e argumentos pertinentes, pode-se dizer que a Ética, a Filosofia moral, terá conseguido *explicar* o fenômeno moral, dar conta *racionalmente* da dimensão moral humana, de modo que teremos aumentado o nosso conhecimento sobre nós mesmos, e, portanto, alcançado um maior grau de liberdade. Em suma, filosofamos para encontrar sentido para o que somos e fazemos e buscamos sentido para atender aos nossos anseios de liberdade, pois consideramos a falta de sentido um tipo de escravidão.¹³

À luz deste conceito apresentado por Cortina e Martínez, verificamos o destaque que se dá para o uso da razão quando tratamos de reflexões éticas: tratar de questões morais e refletir sobre os dilemas éticos é algo que deve ser feito racionalmente, o que vai implicar um melhor conhecimento de nós mesmos para que

¹² CORTINA, A. MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005. p.9.

¹³ Op. cit. p.9. Destaques dos autores.

assim tenhamos garantida a nossa condição de liberdade.¹⁴ Segundo estes dois autores, a Ética é pensada como um tipo de saber que se articula com a ação do indivíduo, o que significa dizer que a Ética é um tipo de saber prático¹⁵ e normativo que objetiva nos orientar sobre as maneiras pelas quais devemos proceder e agir, conduzindo assim nossa vida de maneira boa e justa.

Numa breve reflexão etimológica, a palavra ética frequentemente está associada à palavra moral, sendo que a primeira tem sua origem no termo grego *ethos*, que pode ser compreendido como sendo “morada” ou “local em que vivemos”, tendo sido ressignificado depois como “modo de ser” de uma pessoa, enquanto que a segunda – moral – é proveniente do latim *mos*, *moris*, cujo significado é “costume”, mas que também passou por um processo de ressignificação tendo como resultado “caráter” ou “modo de ser”.

Desse modo, ‘ética’ e ‘moral’ confluem etimologicamente em um significado quase idêntico: *tudo aquilo que se refere ao modo de ser ou caráter* adquirido como resultado de pôr em prática alguns costumes ou hábitos considerados bons.¹⁶

Nesse sentido, verificamos a articulação das palavras ética e moral com a ideia de um modo de vida, um *modus operandi* no qual nossa prática estará vinculada àquilo que queremos como fim último de nossa existência. “A moral é, portanto, (...) um determinado *modelo ideal de boa conduta socialmente estabelecido* e, como tal, pode ser estudado pela Sociologia, pela História, pela Antropologia Social e pelas outras Ciências Sociais.”¹⁷ Cortina e Martínez chegam mesmo a afirmar que a moral configura-se como uma atitude que pode ser compreendida como algo intrínseco ao caráter do indivíduo, que age conforme aquilo que ele acredita ser o melhor para si, a partir de deliberações racionais que o fazem tomar certas decisões e, dessa forma, agir de maneira prática. Cortina e Martínez nos dizem

A moral não é apenas um saber, nem um dever, mas sobretudo uma *atitude* e um *caráter*, uma disposição da pessoa inteira que abarca o

¹⁴ Tal argumentação encontrará grandes reflexos na obra de Foucault e suas reflexões sobre a ética do cuidado de si, conforme ficará exposto mais adiante. Nesse sentido, há uma intrínseca relação entre a conceituação ética de Cortina e Martínez e a proposta foucaultiana da cultura de si.

¹⁵ Marcante influência do aristotelismo, que já na Grécia Antiga trabalhava a Ética articulada como o agir prático das pessoas em suas vidas cotidianas. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro. G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹⁶ CORTINA, MARTÍNEZ, 2005, p.19, 20. Destaque dos autores.

¹⁷ Op. cit, p.14. Destaque dos autores.

cognitivo e o emocional, as crenças e os sentimentos, a razão e a paixão, em suma, *uma disposição de espírito (individual ou comunitária) que surge do caráter que se tenha forjado previamente.*¹⁸

Há, no entanto, uma distinção entre moral e Ética que Cortina e Martínez fazem questão de frisar para que não incorramos em erros de interpretação ou tenhamos um entendimento errado quando nos propomos a fazer uma reflexão sobre os dilemas éticos e as questões morais. Assim, eles nos alertam

(...) chamamos de “moral” esse conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à geração seguinte na confiança de que se trata de um bom legado de orientações sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa. E chamamos de “Ética” essa disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. A pergunta básica da moral seria: “O que devemos fazer?”, ao passo que a questão central da Ética seria antes: “Por que devemos?”, ou seja, “Que argumentos corroboram e sustentam o código moral que estamos aceitando como guia de conduta?”.¹⁹

Dessa forma, é de fundamental importância que tenhamos no horizonte de nossa reflexão a distinção básica apresentada por Cortina e Martínez entre Ética e moral, para que assim fique bastante objetiva a articulação com a noção foucaultiana do cultivo de si – a ética do cuidado de si. Seguindo ainda a linha de raciocínio de ambos os autores explorados nessa seção do presente texto, ressaltamos que a Ética, entendida agora como uma ciência, por utilizar argumentos filosóficos construídos racionalmente com o intuito de compreender a realidade social no qual estão inseridos os sujeitos e as relações que são estabelecidas entre eles, possui funções específicas, listadas do seguinte modo

(...) corresponde à Ética uma tripla função: 1) *esclarecer* o que é a moral, quais são seus traços específicos; 2) *fundamentar* a moralidade, ou seja, procurar averiguar quais são as razões que conferem sentido ao esforço dos seres humanos de viver moralmente; e 3) *aplicar* aos diferentes âmbitos da vida social os resultados obtidos nas duas primeiras funções, de maneira que se adote nesses âmbitos sociais uma moral crítica (ou seja, racionalmente fundamentada), em vez de um código moral dogmaticamente imposto ou da ausência de referências morais.²⁰

Portanto, notamos a pertinência científica da Ética no rigor de compreender o que é a moral, fundamentando-a e aplicando de maneira prática

¹⁸ Op. cit. p.16. Destaque dos autores.

¹⁹ Op. cit. p.20.

²⁰ Op. cit. p.21.

ações que tenham como base a moral previamente estabelecida, levando-se em conta o caráter crítico de tal moralidade exatamente por seus fundamentos e/ou argumentos pautados pelo uso da racionalidade. Com toda esta preocupação em analisar de forma aprofundada a noção de Ética, e levando-se em consideração as atribuições da razão no agir ético, passamos agora às considerações de Lima Vaz, que nos elucida com uma ótima base filosófica o conceito de Ética.

2.2.2.2 – A Ética segundo Lima Vaz

Lima Vaz entende que o termo Ética é dos mais difundidos e também dos mais utilizados na linguagem contemporânea²¹, o que nos abre à reflexão acerca do referido termo em aspectos mais verticalizados. Desenvolvendo um pouco mais o que foi exposto acerca da etimologia da palavra ética contida nas reflexões de Cortina e Martínez, Lima Vaz afirma que a palavra ética é proveniente da expressão aristotélica *ethike pragmateia*, que por sua vez vem do substantivo *ethos*. Trabalhando nesta linha de raciocínio etimológico, verificamos que *ethos* pode ter duas significações possíveis: o matiz que designa os costumes normativos da vida em conjunto social, quando a grafia é feita com inicial *eta*; e o matiz que refere-se ao comportamento do indivíduo atrelada à ideia de costume, quando a grafia é feita com inicial *epsilon*.²² De acordo com Lima Vaz

A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo o sentido para a vida propriamente humana.²³

Dessa forma, a partir da leitura de Lima Vaz, verificamos a articulação da noção de Ética com a vida prática do sujeito, com o seu agir no cotidiano que teleologicamente estará orientando suas ações práticas para aquilo que ele considera uma boa vida, um bem viver. A Ética, articulada com o vocábulo moral – que é a tradução da expressão latina *moralis*, conforme exposto anteriormente, e que semanticamente falando possui uma analogia com o termo ética/*ethos* – é concebida

²¹ LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2012. p.11.

²² Op. cit. p.13.

²³ Op. cit. p.13.

como um termo que está associado ao costume, por ser fruto de uma construção social, e ao hábito, que é compreendido como o agir individual. De acordo com Lima Vaz

Vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade.²⁴

Seguindo ainda a lógica de raciocínio de Lima Vaz, podemos conceber a *Ética* como a ciência do *ethos*, apresentando como argumentação a ideia de que a *Ética* é um saber prático – conforme nos sinalizou Brugger – que se preocupa com o agir do indivíduo em sua realidade social.²⁵ O *ethos*, entendido como fenômeno – conforme a própria expressão de Lima Vaz, a “fenomenologia do *ethos*” – torna-se o objeto da *Ética* para uma melhor compreensão e assimilação da realidade social. Lima Vaz nos diz

A *Ética* é um saber elaborado segundo regras ou segundo uma *lógica* peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualificava justamente, em Aristóteles, uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos *teórico* e *poiético*. O objeto da *Ética* é uma realidade que se apresenta à *experiência* com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A *Ética*, portanto, nominalmente definida, é a *ciência do ethos*. Nessa breve e simples definição estão implícitos problemas complexos, seja *epistemológicos*, no que diz respeito ao *sujeito*, isto é à *ciência*, seja *ontológicos* no que diz respeito ao *objeto*, isto é, ao *ethos*. Serão esses os problemas que vão constituir, afinal, o campo da investigação, reflexão e sistematização desse saber que a tradição ocidental consagrou com o nome de *Ética* ou *Moral*.²⁶

Como temos em mente que o *ethos* é o objeto da *Ética* e que ele deve ser compreendido em sua historicidade como algo que se impõe à experiência do

²⁴ Op. cit. p.14. Destaques do autor.

²⁵ Podemos neste ponto compreender claramente o objetivo de Lima Vaz ao publicar suas obras *Introdução a Ética Filosófica 1* e 2, cuja intenção foi tratar a *Ética* a partir de sua natureza e sua estruturação, como a noção de uma fenomenologia do *ethos* por exemplo, perpassando por toda a História do pensamento filosófico em torno da *Ética*, até chegar em sua *Ética* propriamente sistematizada e aplicada, pautada por seu entendimento da *Ética* como uma razão prática e também como um agir prático, seja nos campos subjetivo, objetivo ou intersubjetivo. Para uma melhor elucidação sobre o assunto, ver LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2012; e LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

²⁶ LIMA VAZ, 2012. p.17, 18.

indivíduo²⁷, devemos levar em consideração os atributos práticos do *ethos* entendidos como uma realidade sócio-histórica que tem reflexos na *praxis* dos indivíduos. Essa predicação do *ethos* deve ser pensada também como algo que é plástico, maleável, ou seja, que sofre mudanças graças às transformações sócio-históricas inerentes ao devir da História. Conforme Lima Vaz

(...) é preciso repetir que a permanência do *ethos* é exatamente o índice próprio de sua *historicidade*. O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados “conflitos éticos” desencadeiam no seu seio síndromes de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida.²⁸

Toda essa exposição articula-se com a reflexão foucaultiana da ética do cuidado de si exatamente pelo fato de Foucault dar um grande destaque para a historicidade das estruturas que está avaliando. Ou seja, se o *ethos* se configura em conformidade com as circunstâncias históricas assim como a cultura – conforme comparação metafórica apresentada por Lima Vaz – fica objetivamente exposto a articulação que existe com a historicidade presente no pensamento foucaultiano, pelo fato de sofrer alterações e moldar-se com o passar do tempo.

Ademais, se há a preocupação com a formação do sujeito que paute suas ações na prática social à luz de uma noção ética, e tal constituição deste sujeito ético é feita levando-se em consideração a importância da educação, torna-se bastante elucidativa a passagem de Lima Vaz que articula a educação diretamente com a noção de *ethos*, e que, a nosso ver, está implicado também de forma indireta a toda reflexão apresentada em torno da Ética. Conforme Lima Vaz

Vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade.²⁹

Por fim, como conclusão desta seção que trata do entendimento da Ética, citamos Cláudia Maria Rocha de Oliveira (2013), pesquisadora da obra vaziana que se debruça sobre as questões em torno da metafísica e da ética no pensamento do

²⁷ Op. cit. p.38.

²⁸ Op. cit. p.41. Destaques do autor.

²⁹ Op. cit. p.42, 43. Destaques do autor.

referido autor jesuíta, com o objetivo de encontrar possíveis saídas para o niilismo ético contemporâneo. Oliveira auxilia-nos na compreensão do termo Ética com sua interpretação feita a partir de Lima Vaz, principalmente no tocante à grafia originária do termo *ethos*, seja em seu significado enquanto hábito, seja em seu significado enquanto costume. Segundo Oliveira

Esses dois termos, no entanto, são pensados num movimento dialético mediado pela *praxis*. O *ethos-costume* é “princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*)”. Por outro lado, o *ethos-hábito* garante a permanência e a continuidade do *ethos-costume*. A *praxis*, por sua vez, assume posição “mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito”. Ao pretender explicitar a normatividade e a teleologia implícitas na *praxis*, que por sua vez deve ser compreendida nessa circularidade dialética, a ética é para Lima Vaz ontologia do agir humano.³⁰

Oliveira pontua tais observações a partir de sua leitura hermenêutica da obra de Lima Vaz, destacando então o caráter dialético do *ethos* enquanto mediado pela *praxis*, que compõe na verdade a Ética do agir humano. Esta Ética é destacadamente uma ontologia do agir humano exatamente pelo fato de ser aquilo que compõe a essência deste agir, seu cerne. A compreensão do agir humano perpassa necessariamente pelo entendimento da Ética, para que assim possamos de fato ter uma visão mais aguçada das ações tomadas pelos indivíduos em suas respectivas realidades históricas e concretas. Neste ponto, o paralelo ou a articulação possível com a visão foucaultiana sobre a Ética recai na noção de Foucault acerca da ideia de que o sujeito age em termos políticos na sociedade no qual está inserido conforme sua orientação ética, ou, nos dizeres do próprio pensador de Poitiers, conforme sua constituição ética. Será a partir da dialética existente entre o *ethos-costume* e o *ethos-hábito* mediados pela *praxis* que o sujeito orientará suas ações no devir da História, ou seja, em sua realidade concreta. A contribuição foucaultiana recai em sua posição filosófica que defende que o sujeito irá atuar de forma plena em sua realidade concreta após passar por uma transformação, constituindo-se eticamente: isso só será possível a partir do momento que o sujeito passa a ocupar-se consigo mesmo, ou seja, passa a cuidar-se de si. Aqui reside a fundamental reflexão de Foucault em torno do que é compreendido como sendo a ética do cuidado de si.

A partir de todo o exposto, verificamos enfim uma definição bastante abrangente do termo Ética em Lima Vaz, que buscamos trabalhar de forma sucinta

³⁰ OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p.12.

em seus pormenores. O mesmo foi feito com a visão da Ética em Cortina e Martínez, para que então possamos passar à análise da ética do cuidado de si em Foucault. Não obstante, ressaltamos de maneira muito breve que Foucault se diferencia dos autores clássicos que trataram da análise da Ética pois ele a compreende como um dispositivo de sujeição dos indivíduos, imersos nas relações de poder que compõem uma moral na sociedade. Buscamos desenvolver esta argumentação no tópico seguinte.

2.3 – Michel Foucault e a ética do cuidado de si

2.3.1 – O conceito de Ética no pensamento de Michel Foucault

À luz de uma compreensão do termo Ética em seus parâmetros mais gerais e também conforme interpretações mais aprofundadas de autores e pensadores citados anteriormente, buscamos agora uma exposição mais verticalizada e detalhada do que Michel Foucault compreende como sendo a ética do cuidado de si. Para tanto, partimos do entendimento do termo *hermenêutica* na terceira fase do pensamento foucaultiano, já que é possível afirmar a existência de uma hermenêutica foucaultiana em outros momentos de sua trajetória filosófica, como, por exemplo, uma hermenêutica voltada para a reflexão arqueológica existente em seu pensamento. Esta hermenêutica se debruça sobre a tentativa de determinar o que os signos expressam e, num sentido mais amplo, quais seriam suas regras históricas de formação. Posto isto, destacamos que esta não é a preocupação da hermenêutica no momento das reflexões éticas do pensamento de Foucault. A hermenêutica inserida na fase ética faz parte inclusive do título do curso ministrado pelo filósofo de Poitiers no Collège de France – *A hermenêutica do sujeito* – e funda-se “na ideia de que há em nós algo oculto e que vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo”.³¹ Com efeito, torna-se uma exigência contínua a necessidade do sujeito de decifrar-se a si mesmo e também o seu desejo, algo que será possível a partir da noção do ocupar-se consigo mesmo, enfim, da ética do cuidado de si.

³¹ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p.203.

É do próprio Foucault o entendimento do *ethos* entre os gregos antigos como uma atitude, “como uma escolha voluntária de uma maneira de pensar e de sentir, de agir e conduzir-se, como marca de pertencimento e como tarefa”.³² Isso vai marcar a ação do sujeito no corpo social, conforme a dialética entre o *ethos-costume* e o *ethos-hábito* articulados na *praxis*, conforme exposto anteriormente em Lima Vaz a partir da interpretação de Oliveira. O *ethos* em Foucault está intrinsecamente associado à realidade histórica, à conjuntura sócio-histórica que configura uma dada realidade social. A atitude como uma definição para o *ethos* se dá como uma crítica prática que se ocupa

(...) dos discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos enquanto acontecimentos (*événements*) históricos. É uma crítica genealógica em sua finalidade: não se trata de deduzir, do que somos, o que nos é impossível fazer ou conhecer, mas de deduzir, da contingência histórica que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Trata-se de uma crítica experimental: um trabalho de nós sobre nós mesmos enquanto seres livres³³, uma prova histórica dos limites que podemos superar. Transformações parciais e não as promessas de um homem novo.³⁴

Verifica-se o peso da historicidade presente na interpretação de Foucault em torno do *ethos*, uma vez que este é concebido como uma atitude e que, enquanto tal, será tomada à luz das contingências do tempo e do espaço no qual o sujeito está inserido. Não há como pensar uma atitude ética deslocada da historicidade: as atitudes sempre são tomadas dentro de um determinado contexto histórico. A atitude tomada, ou as atitudes tomadas devido a um conjunto de práticas coletivamente estabelecidas – *ethos-costume* – e que irão configurar-se no ato em si – *ethos-hábito* – devem ser compreendidas segundo a forma que o fazem e o modo como o fazem. Devemos levar em consideração “as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer (aspecto tecnológico) e a liberdade com que atuam nesses sistemas práticos (como reagem, como os modificam – aspecto estratégico).”³⁵ A passagem de Foucault a seguir, presente em uma citação no estudo dos verbetes foucaultianos de Castro, é muito esclarecedora acerca do posicionamento do filósofo francês sobre o *ethos*

³² Op. cit. p.154.

³³ Aqui entra uma importante noção acerca da liberdade, que será desenvolvida mais adiante por ter uma posição de destaque no pensamento de Michel Foucault em sua fase ética.

³⁴ Op. cit. p.154.

³⁵ Op. cit. p.155.

“A ontologia crítica de nós mesmos não há que considerá-la como uma teoria, uma doutrina, nem tampouco como um corpo permanente de saber que se acumula; é necessário concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma vida filosófica onde a crítica do que somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são impostos e prova de sua possível transgressão.”³⁶

Com a leitura do excerto acima, percebemos inclusive uma crítica de Foucault à filosofia kantiana que buscava uma doutrina do conhecimento e do humano, como Kant destaca em sua metafísica em torno do conceito de sujeito transcendental.³⁷ O que Foucault pontua é que o conhecimento é contingente, parcial e fragmentado devido às condições históricas do período em questão analisado, incluindo-se aí o conhecimento ontológico do ser humano. O conhecimento de nós mesmos em Foucault, portanto, está localizado dentro dos limites da historicidade, e só será possível a partir do momento em que tomarmos uma atitude filosófica de nos debruçarmos sobre nós mesmos, ou seja, no momento em que passarmos a tomar conta de nós, de nos cuidarmos, de ocuparmo-nos conosco. Aí reside a atitude ética e filosófica da prática do cuidado de si.

Conforme expusemos anteriormente nas considerações preliminares que abrem este capítulo, há uma diferença no que Foucault compreende por Ética e no que ele compreende por moral. Dissemos que moral seria o conjunto de regras normativas que existem na sociedade e que delineiam o que os indivíduos podem ou não podem fazer; e por Ética a ação consciente do sujeito sobre si mesmo, que vai ocasionar em práticas racionalmente deliberadas com o intuito de se colocar politicamente na sociedade. Castro nos diz, à luz das reflexões foucaultianas, que

Por “moral” pode-se entender, por um lado, um conjunto de valores e regras que são propostos aos indivíduos e aos grupos por diferentes aparatos prescritivos (a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.), de maneira mais ou menos explícita. Por outro lado, pode-se entender por “moral” os comportamentos morais dos indivíduos à medida que se adaptam ou não às regras e aos valores que lhes são propostos. No primeiro caso, pode-se falar de “código moral”; no segundo, de “moralidade dos comportamentos.”³⁸

³⁶ Op. cit. p.155.

³⁷ Acerca do pensamento ético de Kant e sua teoria do conhecimento e do sujeito transcendental, ver KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999; KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003; KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

³⁸ CASTRO, 2009. p.155.

O que Foucault esboça então é uma clara articulação entre a moral e o sujeito ético, tendo em mente que a Ética nada mais é do que uma maneira de ser e orientar-se na prática social, um *ethos* que conduz o próprio sujeito ético. A passagem a seguir, contida no verbete do estudo de Castro, elucida tal articulação entre a moral e o sujeito ético e sua eticidade

“Em suma, uma ação para ser chamada de ‘moral’ não deve reduzir-se a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, uma lei ou um valor. Toda ação moral, na verdade, comporta uma relação com o real onde ela se realiza e uma relação ao código ao qual se refere. Porém ela implica também certa relação a si mesmo. Essa relação não é simplesmente ‘conhecimento de si’, mas constituição de si como ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que segue, fixa certo modo de ser que quererá como realização moral de si mesmo. E, para fazê-lo, atua sobre si mesmo, empreende o conhecimento de si, se controla, se põe à prova, aperfeiçoa-se, se transforma.”³⁹

Ou seja, Foucault tem consciência que a moral baliza as ações dos indivíduos enquanto um conjunto de regras. Mas, em seu horizonte analítico, percebe também que a moral se articula à Ética quando as ações tomadas pelos indivíduos ocorrem segundo uma relação que eles estabelecem com a realidade na qual estão inseridos, não significando o conhecimento de si pura e simplesmente. As ações dos indivíduos, mesmo seguindo ditames e parâmetros morais, auxiliam na constituição ética de quem as pratica, já que ao praticá-las, os sujeitos assumem uma espécie de autocontrole, assumem uma posição diante da realidade que os compõem enquanto sujeitos dotados do conhecimento que têm de si mesmos. Isso demonstra uma clara articulação entre a moral e a Ética, já que ao agir conforme regras morais, os sujeitos passam por uma transformação de cunho ético. Poderíamos compreender como uma forma de constituição ontológica do *ethos* do indivíduo, que assume um posicionamento ético ao seguir as regras morais que foram socialmente estabelecidas. Nessa linha de raciocínio, que trata da relação entre a moral e a Ética de acordo com Foucault e que são compreendidas de formas distintas, avançamos para a ética do cuidado de si propriamente dita. Vale novamente ressaltar que todo o objetivo até aqui foi trabalhar o campo teórico-filosófico e semântico da Ética, em especial segundo a visão foucaultiana, para que assim o entendimento do cuidado de si se torne mais articulado com o exposto.

³⁹ Op. cit. p.156.

2.3.2 – A ética do cuidado de si

2.3.2.1 – O cuidado de si e suas técnicas/práticas

Vimos que o conceito de Ética é bastante complexo e abrange uma importante área do conhecimento humano que está ligado à Filosofia, seja em sua significação mais global, conforme expomos com Brugger, seja em sua significação mais específica, segundo Cortina e Martínez e também Lima Vaz. Tendo em mente que a Ética pode ser entendida como a ciência do *ethos*, e que ela auxiliará o sujeito a racionalmente orientar sua ação na prática cotidiana teleologicamente objetivando o fim último, ou seja, aquilo que o indivíduo considera como o sumo bem, devemos pontuar que existe uma articulação entre esta significação da Ética com o que Foucault compreende por aquilo que é o agir ético do sujeito. Todavia, apesar da possibilidade de leitura hermenêutica que trabalha a existência de tal relação, entendemos que há uma distinção entre a ética teleologicamente orientada para o sumo bem da ética do cuidado de si existente no pensamento foucaultiano. Com efeito, na interpretação foucaultiana, o sujeito passa por um processo de transformação interna, configurando-se eticamente, o que proporcionará sua atuação na *praxis* a partir de sua nova compreensão da realidade. Com isso, passamos ao entendimento verticalizado da ética do cuidado de si segundo a concepção de Michel Foucault.

A temática do cuidado de si é desenvolvida de forma analítica no pensamento tardio de Michel Foucault, ou seja, em suas obras publicadas nos anos de 1980 – *História da sexualidade* – Vols. II e III – O uso dos prazeres e O cuidado de si (1984) e também em seus cursos ministrados no Collège de France no mesmo período, em especial em seu curso posteriormente publicado com o título de *A hermenêutica do sujeito*⁴⁰. Toda a reflexão foucaultiana em torno dessa temática perpassa sua intenção de investigar a relação entre sujeito e verdade, considerando-a como um problema fundamental no modo de compreender a Filosofia. Será com esse objetivo que Foucault busca estabelecer uma relação entre a Ética e o cuidado de si, voltando sua análise para a Antiguidade Clássica com os gregos e também

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France 1981-1982. Trad. Salma T. Muchail e Márcio A. Fonseca. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Michel Foucault também desenvolve a reflexão acerca da ética do cuidado de si em um curso posterior no Collège de France intitulado *O governo de si e dos outros*, que também foi posteriormente publicado. Para tanto, ver FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France 1982-1983. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

para a Antiguidade Tardia com os romanos já em nossa era. O enfoque dado por Foucault recai sobre as práticas de auto formação da subjetividade do sujeito e a maneira que este sujeito irá agir politicamente em sua realidade. Nesse sentido, o nosso objetivo aqui é analisar a ética do cuidado de si como elemento primordial para a constituição da *parresía* – compreendida como o falar franco, o falar verdadeiro,⁴¹ além de dar um enfoque às implicações políticas que derivam da noção de ética inserida no cuidado de si, à luz da ideia da veridicção.

Foucault faz um importante questionamento sobre a ética a partir de sua análise das relações interpessoais entre os gregos antigos. Ele nos coloca as seguintes interrogações

Nós estamos aptos a ter atos éticos e seus prazeres, que nos possibilitaria levar em conta o prazer do outro? É o prazer do outro algo que possa ser integrado em nosso prazer, sem referência a lei, ao casamento, a não sei o quê?⁴²

À luz destas interrogações colocadas pelo próprio Foucault é que devemos refletir de forma mais aprofundada a compreensão sobre o cuidado de si. Como o sistema ético dos gregos é baseado na lógica da virilidade, pensar o problema do prazer do outro é romper com todo o sistema que estipula uma hierarquia que é socialmente estabelecida. “A ética grega do prazer está associada à uma sociedade da virilidade, à dissimetria, à exclusão do outro, uma obsessão pela penetração, e um tipo de ser despossuído de sua própria energia, e por aí vai.”⁴³ Foucault destaca toda essa preocupação com a ética grega levando em consideração aquilo que ele entendia por cuidado de si.

Por hora, à luz da leitura d’A *hermenêutica do sujeito*, Foucault nos informa que o cuidado de si, que também pode ser compreendido como cuidado de si mesmo, é uma tradução do termo grego *epiméleia heautoû*, no qual ele se debruça com o intuito de investigar as relações que podem ser estabelecidas entre sujeito e verdade, conforme dito anteriormente. Foucault pontua tal observação pois alega que aquelas relações não foram suscitadas pela prática ou pela análise histórica

⁴¹ Sobre a noção de *parresía*, voltaremos a tratar com mais acuidade um pouco mais a frente, especificamente no capítulo 3.

⁴² “Are we able to have an ethics of acts and their pleasures which would be able to take into account the pleasure of the other? Is the pleasure of the other something which can be integrated in our pleasure, without reference either to law, to marriage, to I don’t know what?” RABINOW, 1984, p. 346.

⁴³ “The Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, an obsession with penetration, and a kind of being dispossessed of your own energy, and so on.” Op. cit. p.346.

habitual.⁴⁴ Ademais, Foucault nos informa que a noção grega de *epiméleia heautoû* está associada a uma outra expressão grega, a máxima délfica do *gnôthi seautón*, que pode ser traduzida por conhece-te a ti mesmo. É do próprio Foucault a passagem a seguir, que aborda uma definição para o cuidado de si, contida na aula de 6 de janeiro de 1982 de seu curso no Collège de France

Trata-se da noção de “cuidado de si mesmo”. Com este termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc.⁴⁵

O que se percebe aqui é a definição do cuidado de si proposta por Foucault como uma prática do ocupar-se consigo mesmo, como forma do sujeito compreender-se a si e, portanto chegar a um estágio de real entendimento de sua subjetividade. Foucault lida com a noção do cuidado de si na Grécia Antiga tendo em vista a relação com a máxima délfica do *gnôthi seautón*. A relação entre *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón*, ou seja, entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo se dá em um contexto no qual o segundo é percebido como um fenômeno da cultura, de acordo com Foucault. Dessa forma, o preceito délfico era altamente difundido e associava-se de forma inconfundível com a constituição da subjetividade do sujeito quando este exercia as práticas do cuidado de si. Em nosso entendimento, o preceito délfico representa um fenômeno da cultura, mas, para além disso, configura-se como uma maneira do sujeito conhecer-se a si próprio, passando então a ter consciência de si e se reconhecer como alguém que age em seu contexto. É aí o ponto de tangenciamento com a ética do cuidado de si, pois este mesmo sujeito que se conhece passa a ocupar-se de si, a se controlar, sendo isto possível graças à consciência que tem de si mesmo.

Pela hermenêutica foucaultiana, verificamos o destaque dado na História do pensamento no ocidente ao preceito délfico do *gnôthi seautón*, pontuando tal preceito como a fórmula que funda a questão das relações entre sujeito e verdade. No entanto, o que Foucault propõe é uma reflexão filosófica que se debruce sobre as relações entre aqueles dois polos, levando-se em consideração a noção do cuidado

⁴⁴ FOUCAULT, 2006, p.4.

⁴⁵ Op. cit. p.4.

de si mesmo. Como o *gnôthi seautón* é um princípio de conhecimento de si, ele pontua a relação entre este princípio délfico e a noção do cuidado de si – *epiméleia heautoû*. A passagem abaixo é bastante elucidativa a respeito dessa associação, no qual Foucault articula uma noção à outra. Ele nos diz

Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epiméleia heautoû*). Eu disse “acoplado”, “atrelado”. Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”.⁴⁶

Percebemos a implícita relação que é estabelecida entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*, no sentido de que conhecer-se a si mesmo implica numa ação de cuidar-se de si. Na *praxis* do ocupar-se consigo há a formulação da regra/máxima délfica de conhecer-se a si mesmo. Foucault desenvolve sua reflexão da ética do cuidado de si partindo de sua leitura analítica dos textos de Platão – *A apologia de Sócrates* e *Alcibíades* – no qual Sócrates orienta o jovem Alcibíades a ocupar-se de si mesmo, a cuidar-se de si para que assim se conheça e se torne capaz de agir ativamente na política, exercendo o governo de si e também o governo sobre os outros.

Ainda na aula de 6 de janeiro de 1982, há uma extensa passagem de Foucault muito esclarecedora acerca da prática do cuidado de si e a maneira pela qual ela se articula com o *gnôthi seautón*, à luz da hermenêutica d’*Apologia* de Platão

O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira (...). E finalmente o término de uma passagem que também não li: a célebre comparação entre Sócrates e o tавão, esse inseto que persegue os animais, pica-os e os faz correr e agitar-se. O cuidado de si é uma espécie de

⁴⁶ Op. cit. p.6.

agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautôn*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância. Em um texto que logo adiante tentarei explicar com mais precisão (o famoso texto do *Alcibiades* em sua última parte), veremos como a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) é realmente o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo”. Portanto, importância da noção de *epiméleia heautoû* no pensamento de Sócrates, ao qual, entretanto, ordinariamente associa-se, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautôn*. Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. E, como veremos, em uma série de textos tardios (nos estoícos, nos cínicos, em Epicteto principalmente) Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: “É preciso que cuideis de vós mesmos.”⁴⁷

Além de explicitar a relação intrínseca entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo, o excerto do texto de Foucault ilustra como o cuidado de si deve ser entendido: uma espécie de prática constante do sujeito, uma agitação que perturba a apatia na qual o indivíduo possa estar inserido para que busque conhecer-se a si mesmo através de ações que o faça ocupar-se de si, preocupar-se consigo mesmo. Segundo Foucault, este era o papel filosófico de Sócrates na Grécia Antiga, no qual o pensador do método maiêutico interpelava os jovens incutindo-lhes a inquietude filosófica do ocupar-se de si, do cuidar de si, para que assim essas pessoas passassem a ter uma maior noção ou conhecimento delas mesmas. Dessa forma articulam-se o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo.

Foucault ainda destaca que há um princípio ético no ideal do cuidado de si, exatamente porque verificamos a constituição da subjetividade do sujeito: este se configura a partir da transformação de sua subjetividade, fazendo-o agir de forma ética na realidade em que está inserido, graças às práticas e aos exercícios proporcionados pela deliberação do cuidado de si. Diz-nos Foucault o seguinte acerca do exposto

Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das

⁴⁷ Op. cit. p.9.

São essas práticas da subjetividade que promovem a transformação do indivíduo em um sujeito ético: a subjetividade do sujeito é construída e constituída a partir da adoção de práticas voltadas para o cuidado de si, moldando o sujeito e a maneira pela qual ele vai se colocar diante da realidade social. O que Foucault propõe é um entendimento sobre a ideia do cuidado de si como um princípio ético, que vai transformar o sujeito a partir do seu próprio conhecimento. Este princípio transformador ocorre a partir de uma *askésis*, ou seja, a partir de exercícios e práticas realizadas pelo sujeito para que de fato ele se transforme, dê uma nova constituição à sua subjetivação. Toda essa transformação ocorre graças à relação que o cuidado de si tem com a noção do “conhece-te a ti mesmo”, sendo, portanto uma transformação de caráter ético, pois o que está se alterando é o sujeito em sua subjetividade, é a alma do sujeito e sua particularidade subjetiva em relação ao mundo, em relação à verdade. Foucault lista algumas dessas práticas ou exercícios ascéticos ligados ao cuidado de si, que representam a possibilidade do sujeito promover um exame de sua consciência. Segundo a interpretação foucaultiana, os exemplos de tais exercícios são os ritos de purificação que preparam a alma para o referido exame de consciência, onde as técnicas de concentração da alma tem uma importância relevante para a prática do cuidado de si.

É preciso (...) concentrar (...) a alma, recolhê-lo, reuni-lo, fazê-lo refluir sobre si mesmo a fim de conferir-lhe um modo de existência, uma solidez que lhe permitirá permanecer, durar, resistir ao longo de toda a vida e não dissipar-se quando o momento da morte chegar.⁴⁹

Uma outra tecnologia de si segundo Foucault seria a técnica do retiro de si do mundo, desligando-se do contato com o mundo exterior mas sem ausentar-se dele. Tal técnica consiste naquilo que é conhecido como anacorese (*anakhóresis*). Consiste numa concentração da alma em si mesma para que os problemas do mundo com suas provações dolorosas não perturbem o sujeito, detentor de um saber prático de cuidar-se de si. O que verificamos é que Foucault concebe tais práticas do

⁴⁸ Op. cit. p.12.

⁴⁹ Op.cit. p.44, 45. Toda essa exposição das técnicas de si, das práticas do ocupar-se consigo mesmo são extensamente desenvolvidas por Foucault nas referidas páginas desta nota de rodapé, sendo que, segundo a hermenêutica foucaultiana, tais práticas eram adotadas na Grécia Arcaica, além de citar as tecnologias de si também no pitagorismo.

cuidado de si como fenômenos culturais, o que fica objetivamente exposto na passagem a seguir

Há pois, se quisermos, por trás de tudo isso, uma grande arborescência que pode ser lida no sentido de um desenvolvimento contínuo, mas com certas transferências e reorganizações de conjunto. E parece-me que Platão ou o momento platônico, particularmente o texto do *Alcibiades*, traz o testemunho de um desses momentos em que é feita a reorganização progressiva de toda a velha tecnologia do eu que é, portanto, bem *anterior a Platão e a Sócrates*. Penso que em Platão, no texto do *Alcibiades* ou em algum lugar entre Sócrates e Platão, todas essas velhas tecnologias do eu foram submetidas a uma reorganização muito profunda. Ou pelo menos, no pensamento filosófico, a questão da *epiméleia heautoû* (do cuidado de si) retoma, em nível totalmente diverso, com finalidade totalmente outra e com formas parcialmente diferentes, elementos que poderíamos encontrar outrora nas técnicas evocadas.⁵⁰

Paul Rabinow aborda a vastidão do pensamento foucaultiano em seu *The Foucault reader*, destacando aquilo que podemos compreender como sendo uma genealogia da ética sob o prisma de uma visão ampla acerca do trabalho que Foucault desenvolvia ao se debruçar sobre a questão da constituição do sujeito ético. O professor Rabinow pontua uma análise das reflexões de Foucault tendo como pano de fundo uma entrevista concedida por este pensador, cuja característica seria o entendimento de suas investigações para além do estruturalismo e da hermenêutica. Com efeito, seguindo as reflexões acerca das técnicas ou práticas de si, Foucault pontua que entre os gregos havia uma espécie de *técnica* ou *arte* da vida, onde se valorizava bastante os exercícios de um bom viver, segundo a lógica do cuidado de si.

Eles tinham uma *techne to biou* que na economia do prazer tinha um grande peso. Nesta “arte da vida”, a noção de exercitar a perfeita maestria sobre si mesmo se tornou tão logo a principal questão. E a hermenêutica cristã da auto constituição uma nova elaboração desta *techne*.⁵¹

O problema para os gregos, de acordo com Foucault, não era a técnica do si, mas a técnica da vida, no sentido de que o homem grego deve ater-se a si

⁵⁰ Op. cit. p.47, 48. Grifos nossos.

⁵¹ “They had a *techne to biou* in which the economy of pleasure played a very large role. In this “art of life” the notion of exercising a perfect mastery over oneself soon became the main issue. And the Christian hermeneutics of the self constituted a new elaboration of this *techne*.” RABINOW, 1984, p.348.

mesmo, cuidar de si mesmo, demonstrando como a “ética grega está centrada no problema da escolha pessoal, na estética da existência.”⁵²

Foucault alega em seu pensamento tardio sua forte preocupação com os problemas relacionados às técnicas de si do que com o sexo. À luz da leitura de Rabinow, percebemos um Foucault que investiga as técnicas de si – que podem ser consideradas também como as práticas de si –, interpretando-as como um tipo de comportamento ligado a uma estética de vida, que está ligado à ética restrita a elite, já que devemos ter em mente o contexto de escravidão existente entre os gregos antigos. Nessa passagem, Foucault alega o seguinte

Veja bem, o que eu quis fazer no Segundo volume de *História da sexualidade* foi mostrar que você tem, de maneira muito próxima, a mesma restrição, o mesmo código de proibição no quarto século a.C. e entre os moralistas e doutores no início do Império. Mas eu acho que a maneira como eles integraram aquelas proibições com relação ao si é completamente diferente. Eu não acho que é possível encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética estoica. A razão é, ao meu ver, que a principal intenção, o principal alvo deste tipo de ética foi uma estética. Primeiro, este tipo de ética foi somente um problema de escolha pessoal. Segundo, ela era restrita a algumas pessoas da população; não era uma questão de dar um padrão de comportamento a todos. Era uma escolha pessoal de uma pequena elite. A razão para tomar esta decisão era o desejo de viver uma vida bela, e deixar aos outros memórias de uma bela existência. Eu não acho que nós podemos dizer que este tipo de ética foi uma tentativa de normalizar a população.⁵³

As palavras de Foucault presentes na obra editorada por Paul Rabinow revelam como a ética do cuidado de si encerra em si mesma as técnicas do cultivo do eu, práticas de cuidar-se de si mesmo cujo fim último é viver uma vida bela, eticamente orientada para que as ações do indivíduo recaiam naquilo que compreendemos como o exame de consciência do sujeito pelo próprio sujeito, configurando-se assim como um sujeito ético, que age de forma ética. Interessante notarmos também como Foucault destaca que não é uma prática voltada para todas

⁵² “(...) greek ethics is centered on a problem of personal choice, of aesthetics of existence.” Op. cit. p.348.

⁵³ “You see, what I wanted to do in Volume II of *The History of Sexuality* was to show that you have nearly the same restrictive, the same prohibition code in the fourth century B.C. and in the moralists and doctors at the beginning of the Empire. But I think that the way they integrate those prohibitions in relation to oneself is completely different. I don’t think one can find any normalization in, for instance, the Stoic ethics. The reason is, I think, that the principal aim, the principal target of this kind of ethics was an aesthetic one. First, this kind of ethics was only a problem of personal choice. Second, it was reserved for a few people in the population; it was not a question of giving a pattern of behavior to everybody. It was a personal choice of a small elite. The reason for making this choice was the will to live a beautiful life, and to leave to others memories of a beautiful existence. I don’t think that we can say that this kind of ethics was an attempt to normalize the population.” Op. cit. p.341.

as pessoas, mas somente para algumas poucas pessoas da elite, que podem empregar sobre si as técnicas do cuidar-se. Isso é perfeitamente ilustrado na passagem do texto platônico – contida na reflexão de Foucault em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, conforme exposto anteriormente – em que Sócrates busca orientar Alcibíades, que é membro da aristocracia grega, para o exercício das técnicas de si, o que terá repercussões na vida política graças à noção do cuidado com o outro.

Foucault destaca como suas leituras de filósofos da Antiguidade tais como Sêneca, Plutarco e outros revelaram a ele um grande número de problemas cujo tema acerca do si estava presente, temas voltados para a ética do cuidado de si, das tecnologias do si.⁵⁴ A reflexão foucaultiana destaca que a primeira elaboração da noção de *epiméleia heautoû* está presente no *Alcibíades* de Platão, conforme destacamos anteriormente, e que a grande preocupação de tais investigações filosóficas seria apontar a possibilidade de uma similaridade entre os problemas éticos contemporâneos e os dilemas éticos dos gregos antigos. Todavia, Foucault não busca soluções ou alternativas entre os gregos antigos para os problemas éticos contemporâneos, e sim uma genealogia de problematizações. Segundo ele, todas as coisas não necessariamente são ruins, mas perigosas, e devemos enfrentá-las de frente saindo de um posicionamento apático. A escolha ético-política que nós devemos tomar é determinar o que é perigoso, e talvez este seja o grande ensinamento que podemos retirar dos gregos antigos e sua ética do cuidado de si para os dias de hoje.⁵⁵

Nesse sentido, fica bastante clara a predicação da última fase do pensamento foucaultiano como um momento voltado para as questões ligadas à constituição ética do sujeito, já que é latente a preocupação de Foucault em elaborar uma linha de raciocínio que promova a construção daquilo que entendemos como uma genealogia da ética. Tal genealogia assim se caracteriza pois está ligada à uma concepção filosófica do sujeito, que aqui deve ser sempre entendido sob o prisma de ser um sujeito de ações éticas; um sujeito de desejos e que por esse motivo tal

⁵⁴ Op. cit. p.342.

⁵⁵ Op. cit. p.343, 344. Há ainda outra passagem de Foucault contida na obra de Rabinow no qual o filósofo de Poitiers apresenta um argumento muito esclarecedor sobre a questão da ética na atualidade e a noção da estética da existência. “We don’t have to choose between our world and the Greek world. But since we can see very well that some of the main principles of our ethics have been related at a certain moment to an aesthetics of existence, I think that this kind of historical analysis can be useful. For centuries we have been convinced that between our ethics, our personal ethics, our everyday life, and the great political and social and economic structures, there were analytical relations, and that we couldn’t change anything, for instance, in our sex life or our family life, without ruining our economy, our democracy, and so on. I think we have to get rid of this idea of analytical or necessary link between ethics and other social or economic or political structures.” p.350.

genealogia irá debruçar-se sobre o que são esses desejos e quais são suas implicações enquanto problemas éticos. Foucault afirma

Sim, eu estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito enquanto sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo enquanto um problema ético. Portanto, se nós tomarmos a ética na filosofia da Grécia clássica ou a medicina, qual é a substância ética? É a noção de *aphrodisiac*, que é ao mesmo tempo, desejo, e prazer. O que é *mode d'assujettissement*? É isso que nós temos que construir, nossa existência como uma bela existência; é um modo estético. Perceba, o que eu tentei mostrar é que ninguém é obrigado na ética clássica a se comportar de modo a ser sincero com suas esposas, ou não tocar garotos, e por aí vai. Mas se eles desejam ter uma bela existência, se eles querem ter uma boa reputação, se eles querem ser capazes de governar os outros, eles têm que fazer aquilo. Então eles aceitam aquelas obrigações de forma consciente para a beleza ou a glória da existência. A escolha, a escolha estética ou a escolha política, para aqueles que decidem aceitar este tipo de existência – aquele *mode d'assujettissement*. É uma escolha, uma escolha pessoal.⁵⁶

Ao repararmos com acuidade a passagem acima, verificamos que a expressão *mode d'assujettissement* traduz a ideia de “modo de assujeitamento”, no sentido de que o sujeito está em processo de construção, de fazer-se, enfim, de constituir-se. É uma espécie de “assujeitamento” deliberado, fruto de uma escolha pessoal do sujeito. Ele objetiva “se assujeitar” pois intenciona a gozar uma bela vida, uma bela existência. A noção de estética da existência é fundamental nesta passagem, pois é quando o sujeito constitui-se de maneira plena, toma posse de si, algo que iremos desenvolver com mais detalhes adiante. Explicitamos que este “assujeitamento” não tem o mesmo sentido de uma “sujeição”, de uma “submissão”, como se fosse algo externo ao sujeito, no sentido de que ele se submete a um código heterônomo. O indivíduo toma esta atitude de maneira autônoma porque escolheu isto, fez uma deliberação, é fruto de uma escolha pessoal.

Além disso, notamos também que Foucault usa o termo *aphrodisiac*, que por sua vez associa-se à ideia de *aphrodísia*, que é um termo bastante relevante para

⁵⁶ “Yes, I’m writing a genealogy of ethics. The genealogy of the subject as a subject of ethical actions, or the genealogy of desire as an ethical problem. So, if we take ethics in classical Greek philosophy or medicine, what is the ethical substance? It is the *aphrodisiac*, which are at the same time acts, desire, and pleasure. What is the *mode d'assujettissement*? It is that we have to build our existence as a beautiful existence; it is an aesthetic mode. You see, what I tried to show is that nobody is obliged in classical ethics to behave in such a way as to be truthful to their wives, to not touch boys, and so on. But if they want to have a beautiful existence, if they want to have a good reputation, if they want to be able to rule others, they have to do that. So they accept those obligations in a conscious way for the beauty or glory of existence. The choice, the aesthetic choice or the political choice, for which they decide to accept this kind of existence – that’s the *mode d'assujettissement*. It’s a choice, it’s a personal choice.” Op. cit. p.356.

o pensamento ético foucaultiano. O termo *aphrodisia* aparece de maneira latente nos segundo e terceiro volume de *História da sexualidade* de Michel Foucault, em especial no segundo – O uso dos prazeres. Tal acepção por este termo se dá no sentido de que Foucault preocupou-se em compreender melhor a questão dos prazeres, das coisas de Afrodite ou dos atos de Afrodite, que podem ser compreendidos como sendo atos da vontade da natureza ligados a um prazer extremo, que conduz o indivíduo a cometer atos de excesso ou revolta, configurando-se em um indivíduo colérico, intemperante, vicioso. O controle, portanto, dos *aphrodisia* seria uma virtude racional, no qual a deliberação se superpõe aos desejos, aos apetites intempestivos que desorientam o indivíduo, ocasionando ações reprováveis.⁵⁷ Além disso, há uma passagem bastante esclarecedora do próprio Foucault ainda sobre o termo em questão, onde ele nos diz que

O estudo feito este ano delimitou esse quadro geral de dois modos. Limitação histórica: foi estudado aquilo que na cultura helênica e romana havia sido desenvolvido como ‘técnica de vida’, ‘técnica de existência’, nos filósofos, moralistas, e médicos, do período que vai do primeiro século antes de Cristo ao segundo século depois. Limitação também de domínio: essas técnicas de vida só foram abordadas na sua aplicação a esse tipo de ato que os gregos chamavam *afrodisia*, e para o qual vê-se bem que a nossa noção de ‘sexualidade’ constitui uma tradução bastante inadequada. O problema colocado, portanto, foi este: como as técnicas de vida, filosóficas e médicas, definiram e regraram, na véspera do desenvolvimento do cristianismo, a prática dos atos sexuais – a *chrêsis aphrodisiôn*?⁵⁸

A subjetivação da prática de si, que configura a constituição da subjetividade do sujeito, é uma questão moral, no entanto, sem estar atrelada à uma moral da lei, no sentido normativo, mas sim à uma moral de formação do sujeito, de sua individualidade. Isso era algo bastante presente entre os gregos antigos, pois, diferentemente dos cristãos, aqueles não viam um mal no sexo, já que era tido como algo natural, que faz parte da esfera da humanidade do ser humano e que é passível de ser controlado pela temperança, de ser moderado. A questão da ética para os gregos, portanto, é não se deixar levar pelos prazeres e desejos, uma vez que somos dotados de razão e devemos cultivar a virtude da temperança, numa prática de

⁵⁷ CASTRO, 2009, p.37, 38.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France* (1970 – 1982). Trad. Andréa Daher. Consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p.111.

cuidarmos de nós mesmos. Foucault desenvolve tais temas e argumentações em torno deles nos volumes II e III de sua *História da sexualidade* – “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”, e Pierre Billouet nos fornece significativa contribuição em sua obra que faz uma reflexão do pensamento foucaultiano.⁵⁹

A partir da leitura de Billouet para uma ampliação das posições de Foucault acerca do cuidado de si, a constituição ética não se dá conforme uma regra geral, universal, como se percebe no mundo cristão ou no imperativo categórico kantiano; mas, no mundo grego, a constituição ética do sujeito se dá a partir da individualidade, no qual o sujeito passa a ter controle de si, exercendo à luz desse domínio de si o que podemos compreender como cuidado de si, o que implica também no cuidado com o outro, tudo graças a execução de exercícios constantes, as técnicas do cultivo de si e do autoexame de consciência – aquilo que foi destacado por Foucault como sendo a ascese (*askésis*). Dessa forma, o sujeito não se deixa dominar pelos prazeres, ao mesmo tempo em que não deixa de recorrer a eles: o uso dos prazeres deve se dar de forma temperante e prudente.⁶⁰

Essa estrutura “heautocrática” caracteriza tão bem a cidade quanto o indivíduo. Quando falta a estrutura de poder (a *arché*) que permite dominar (*kratein*) as potências inferiores, o homem é intemperante. O exercício (*askesis*) ético é ao mesmo tempo individual e político. A ascética grega não é um conjunto de práticas que representem uma arte específica da alma, distinto do próprio *exercício* da virtude da arte *política*. É a fim de ser livre – como a cidade é independente – que o cidadão domina seus prazeres; essa *soberania*, esse “poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros” é *deontológico*: a questão é não cair na “escravidão de si para consigo”.⁶¹

A passagem do texto de Billouet, que apresenta excertos do próprio texto foucaultiano, é muito importante a nosso ver por diversos motivos, a saber: 1º) dá ênfase à questão dos exercícios enquanto práticas de si que auxiliam na configuração ética do sujeito; 2º) mostra a intrínseca relação entre a ética do cuidado de si e a ética do cuidado com o outro, no sentido de que agir de maneira ética está diretamente relacionado à esfera do particular, do individual, assim como também está diretamente relacionado à esfera do público, do político, ou seja, à ideia de cuidar-se de si é também cuidar do outro; 3º) o domínio que o sujeito deve exercer

⁵⁹ BILLOUET, 2003, p.178, 179.

⁶⁰ Op. cit. p.180, 181, 182.

⁶¹ Op. cit. p.181, 182.

sobre si mesmo a partir das práticas e técnicas do cuidado de si é considerado algo do campo do dever, deontológico, sendo, portanto, imperativo que o sujeito se ocupe de si mesmo, constituindo-se eticamente de maneira plena. O deontológico aqui é no sentido de ser algo necessário ao sujeito, ou seja, ele deve adotar as práticas do cultivo de si para que se constitua eticamente de maneira plena. Sua escolha pessoal deve passar no campo de consciência de uma necessidade real, concreta, que gere um dever de ater-se a si mesmo. Desenvolvendo um pouco todo o exposto, verificamos que o homem deve criar para si, enquanto sujeito moral e ético, um si para consigo mesmo numa estrutura de virilidade, de domínio e soberania sobre si mesmo, sendo tal atitude de grande relevância para os gregos antigos, chegando até mesmo ao helenismo em nossa era através das reflexões contidas na escola epicurista e na escola estóica, por exemplo. O que Foucault destaca é que não podemos nos tornar escravos de nós mesmos, de nossos desejos e paixões, argumento este existente desde as reflexões de Platão na Antiguidade Clássica. Portanto, “a temperança é, no sentido pleno, uma virtude de homens”.⁶²

É perceptível a preocupação de Foucault em pontuar espaço-temporalmente a questão do cuidado de si concomitantemente às suas investigações acerca da constituição do sujeito ético, naquilo que concebemos como sendo a genealogia da ética. Ele explana sobre a evolução histórica do si na Antiguidade Clássica para o que ele compreende por sujeito na Modernidade o seguinte

O que me interessa na cultura helenística, na cultura greco-romana, inicia-se por volta do terceiro século a.C. e continua até o segundo ou terceiro século d.C., é o preceito do que os gregos tinham como uma palavra específica, *epimeleia heautou*, o que significa ter cuidado de si mesmo. Isto não significa simplesmente estar interessado no si, nem significa tomar certas tendências de auto fixação ou auto fascinação. *Epimeleia heautou* é uma palavra muito forte na Grécia que significa trabalhar em ou estar preocupado com alguma coisa. Por exemplo, Xenofonte usou a palavra *epimeleia heautou* para descrever uma administração agrícola. A responsabilidade de uma monarquia por seus súditos também era *epimeleia heautou*. Aquilo que um doutor faz no curso de cuidar de seu paciente é *epimeleia heautou*. É por essa razão uma palavra muito poderosa; ela descreve um tipo de trabalho, uma atividade; ela implica atenção, conhecimento, técnica.⁶³

⁶² Op. cit. p.182.

⁶³ “What interests me in the Hellenistic culture, in the Greco-Roman culture, starting from about the third century B.C. and continuing until the second or third century after Christ, is a precept for which the Greeks had a specific word, *epimeleia heautou*, which means taking care of one’s self. It does not mean simply being interested in oneself, nor does it mean having a certain tendency to self-attachment or self-fascination. *Epimeleia heautou* is a very powerful word in Greek which means working on or being concerned with something. For example, Xenophon used the word *epimeleia heautou* to describe

O que fica bastante destacado aqui é a significação e a relevância do termo cuidado de si, que de acordo com Foucault, tem um peso e uma importância sobremaneira em toda a cultura helênica. É por essa razão que destacamos que a prática do cuidado de si encontra-se espalhada, disseminada no helenismo, configurando-se como um elemento de grande valor para a compreensão da relação entre sujeito e verdade. A ética do cuidado de si vai provocar alterações relevantes na constituição do sujeito e na relação que este mantém com a verdade, algo que será deixado de lado na modernidade devido à valorização do conhecimento, que se vincula com a ideia do *gnôthi seautón* – conhece-te a ti mesmo. No trato com relação à verdade, que está no bojo central das preocupações foucaultianas acerca dessa temática, Billouet nos informa

Para praticar esse domínio de si é preciso “o reconhecimento ontológico de si por si”. O desejo dominado, o *verdadeiro* amor, baseia-se na visão verdadeira da substância da alma. A hermenêutica cristã ou freudiana do desejo “obriga o sujeito a dizer a verdade sobre si mesmo” – obrigação da confissão purificadora do detalhamento de suas perturbações num sujeito diante da Lei ou por ela. Ao contrário, a relação com a verdade aqui é condição de conduta temperante de um *sujeito instaurado pela mesma*. Foucault opõe a hermenêutica do desejo, própria à “conformidade a um código”, e a “estética da existência”, em que a bela individualidade ética se realiza no seio da *Callipolis* “como sujeito moral na plástica de uma conduta medida com exatidão, bem visível para todos e digna de uma longa memória”.⁶⁴

A preocupação com a verdade fica evidente com a passagem acima, ilustrando a intrínseca relação entre sujeito e verdade nas investigações de Foucault acerca da ética do cuidado de si. Além disso, as técnicas do si exigem um cuidado com o corpo, no qual uma alma esclarecida é necessária – condição *sine qua non* – para o bom governo e controle do corpo. Esse governo não pode seguir regras universais, mas sim se pautar na individualidade, uma vez que cada sujeito deve conhecer seus limites e aquilo que é bom para si, a partir de uma prática de si que seja temperante e prudente. E como conhecer-se a si mesmo e cuidar-se de si implica no preocupar-se com o outro, para que ele também se cultive e gere

agricultural management. The responsibility of a monarch for his fellow citizens was also *epimeleia heautou*. That which a doctor does in the course of caring for a patient is *epimeleia heautou*. It is therefore a very powerful word; it describes a sort of work, an activity; it implies attention, knowledge, technique.” RABINOW, 1984, p.359, 360.

⁶⁴ BILLOUET, 2003, p.182, 183. Destaques do autor.

condições sociais que permitam a possibilidade das práticas de si se efetivarem, podemos verificar uma implicação ético-política existente no cuidado de si e suas técnicas.

De acordo com o texto foucaultiano, notamos a esquematização de sua análise em três momentos muito marcantes da ética do cuidado de si, a saber: 1) época de Platão, analisando os textos *A apologia de Sócrates* e *Alcibíades*; 2) época do século I d.C., considerada por ele a época de ouro da prática do cuidado de si; 3) época do século III d. C. com a matriz cristã, cuja base é o neoplatonismo. Sua reflexão vai se deter sobremaneira nos dois primeiros momentos.⁶⁵ A professora Salma Tannus Muchail pontua que o contexto socrático-platônico do cuidado de si pode ser compreendido em um grupo de características associadas à política, à pedagogia e à erótica, além da defesa de uma concepção de que o cuidado de si promove uma superação da ignorância, uma vez que promove o reconhecimento do divino que por sua vez leva o sujeito ao acesso à verdade.⁶⁶ Já o segundo momento – a época de ouro – por ela chamado de contexto helenístico-romano, é onde ocorre a ampliação em todos os sentidos do cuidado de si, ou seja, o cuidado de si passa a ser compreendido como uma tarefa de todos a ser executada ao longo de toda a vida e através de todas as instâncias sociais. Nesse sentido, o cuidado de si passa a ser compreendido como um conjunto de técnicas que municiam o sujeito a se corrigir e a libertar-se, uma vez que envolve o retorno do sujeito a si mesmo, maneira pela qual ele passa a se conhecer, tomando posse de si.⁶⁷ Nesse sentido, ocorre a condução a um agir ético, a uma conduta ética: “fazer da vida, obra: arte de si, arte da vida. *Tékhnē tou bíou*: arte da vida, estética da existência.”⁶⁸

Conforme exposto anteriormente, uma das principais fontes de Foucault ao se debruçar sobre o pensamento grego foi a obra de Platão, já que este filósofo escreve obras sobre o amor como *Fedro* e *O banquete*, nos quais termos como *erótica/eros* e *hypomnēmata* terão grande relevância. “Segundo Foucault, o *Fedro* e

⁶⁵ É válido destacar que Foucault pondera uma influência do pitagorismo no primeiro momento da ética do cuidado de si – o socrático-platônico – já que, segundo ele, é possível notarmos as tecnologias de si entre os adeptos e seguidores de Pitágoras. Foucault argumenta que as práticas do cuidado de si entre os pitagóricos recaem no seguinte exemplo: antes do sono, devemos nos preparar para dormir, uma vez que quando dormimos entramos em contato com o mundo do divino, da imortalidade e da verdade, o que requer práticas como ouvir música ou respirar perfumes, cujo objetivo seria a purificação da mente. Tais práticas estariam diretamente associadas à Pitágoras e aos pitagóricos. No entanto, frisamos que mesmo a partir desta argumentação de Foucault, ele pontua claramente que a noção mais objetiva do cuidado de si – *epiméleia heautoû* – só ocorrerá no momento socrático-platônico. FOUCAULT, 2006, p.45.

⁶⁶ MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p.74, 75.

⁶⁷ Op. cit. p.76, 77.

⁶⁸ Op. cit. p.85.

O banquete indicam a passagem de uma erótica de ‘corte’ a uma ascese erótica do sujeito”.⁶⁹ Além da questão do amor, Foucault dá ênfase à questão do problema do si sombreado pelo *Fedro* de Platão ao tratar dos *hypomnémata*. O que faremos então será uma breve exposição sobre tais termos, tendo em mente que a hermenêutica da ética do cuidado de si circunscreve todos estes elementos, sendo estes, portanto, atributos do ocupar-se consigo mesmo.

Castro nos fornece a seguinte exposição acerca do termo *eros*

Para os gregos, o *eros* não é nem necessariamente homossexual nem exclusivo do casamento; pode unir seres humanos de qualquer sexo. Na ética sexual do homem casado, não se requer uma relação do tipo *eros* para constituir e definir suas regras; no caso do amor pelos mancebos, no entanto, é necessária para que essa alcance sua forma perfeita e mais bela. *Eros* e ascese são as duas grandes formas, na espiritualidade ocidental, pelas quais o sujeito pode transformar-se para converter-se em sujeito de verdade.⁷⁰

Notamos como a concepção do que é o *eros* articula-se com aquilo que Foucault está compreendendo por transformação ética do sujeito, já que esta transformação estabelece uma espécie de ligação entre o sujeito e a verdade, mote central das reflexões foucaultianas.⁷¹ Aquilo que lemos na obra de Foucault em torno da *erótica* representa um desdobramento da compreensão de *eros*, sendo que sua proposta principal na investigação deste conceito é mostrar a relação entre o uso dos prazeres e a verdade, tendo particularmente como fonte a erótica socrático-platônica, para depois se debruçar sobre a erótica do período helênico e as implicações que derivam destas relações. Como o cuidado de si requer a transformação do sujeito para que este tenha acesso à verdade, tal transformação ocorre num duplo movimento, conforme nos informa a professora Muchail

(...) a transformação do sujeito requer um duplo movimento: aquele em que o sujeito é como que arrancado “de seu *status* e de sua condição atual”, arrebatado, por assim dizer, pela verdade que “vem até ele e o ilumina”, e aquele em que o sujeito realiza sobre si, o “labor”, a “elaboração” de si mesmo.⁷²

⁶⁹ BILLOUET, 2003, p.188.

⁷⁰ CASTRO, 2009, p.147.

⁷¹ É importante destacar também que Castro nos fornece a informação de que a ascese, assim como o *eros*, promove a conversão do sujeito em um sujeito ético, transformando-o. A ascese pode ser compreendida como uma prática do cuidado de si, os exercícios que fazem o sujeito ocupar-se consigo mesmo, algo que será explorado mais adiante ao tratarmos da questão da espiritualidade e filosofia.

⁷² MUCHAIL, 2011, p.92.

Foucault compreende por *eros* a noção do primeiro movimento e por *askésis* a noção do segundo movimento, que configuram a plena transformação do sujeito em um sujeito ético, consciente de si que atém-se a si mesmo.

Já por *hypomnēmata*, Castro apresenta a seguinte explanação

Em um sentido técnico, os *hypomnēmata* podiam ser livros de contas, registros públicos, cadernos de notas pessoais. Sua utilização como “livros de vida”, “guias de conduta” era frequente entre o público culto. Neles, anotavam-se as citações de obras famosas, exemplos de conduta, reflexões, raciocínios. Eles constituíam a memória material das coisas lidas, escutadas ou pensadas, um tesouro acumulado para a releitura e a meditação. Esse material servia para composição de tratados mais sistemáticos nos quais se apresentavam os argumentos e os meios para lutar contra um vício ou para superar os obstáculos e as desgraças da vida. Mas não eram diários íntimos ou relatos da experiência espiritual, como os que podem ser encontrados posteriormente na literatura cristã; seu objetivo não era trazer à luz os *arcana* da consciência. Em lugar de desvelar o indecifrável, de revelar o oculto, os *hypomnēmata* reúnem o já dito, o que se pode escutar ou ler. Eles têm como objetivo a constituição de si mesmo.⁷³

Um pouco mais adiante, Castro ainda nos elucida com tal passagem acerca dos *hypomnēmata*

Sêneca insiste em que a prática de si implica a leitura; com efeito, ninguém poderia extrair do próprio fundo nem armar-se a si mesmo dos princípios de razão que são necessários para conduzir-se na vida. Mas o ler não pode dissociar-se do escrever. A escrita, como maneira de reunir as leituras realizadas, é um exercício da razão que se opõe, no entanto, ao grande defeito da *stultitia* provocada pelo excesso de leituras, e pelo passar de um livro a outro.⁷⁴

Para um melhor esclarecimento acerca dos *hypomnēmata*, Foucault afirma que podemos compreendê-los como um termo de sentido técnico que diz respeito a livros de registros públicos, que podem servir como arquivos/memorandos, cujos registros podem abordar sobre trabalhos, por exemplo. Eles também representam um material de escrita de argumentos e significados de luta contra algum problema ou defeito.⁷⁵

⁷³ CASTRO, 2009, p.221.

⁷⁴ Op. cit. p.221.

⁷⁵ RABINOW, 1984, p.364.

Com as passagens acima, fica objetivamente exposto que os *hypomnēmata* representam registros escritos que servem para o conhecimento de si mesmo, auxiliando no cultivo de si, no cuidado de si. Os registros escritos configuram-se como técnicas nas quais o sujeito passa a ocupar-se de si mesmo, conhecendo-se e provocando em si uma alteração ética que terá reflexos no campo social ao qual ele está inserido. Isso é de fundamental importância, já que os *hypomnēmata* são registros daquilo que já foi dito, que já ocorreu, portanto, servindo de base para que o sujeito tome decisões a partir de ponderações e deliberações racionais sobre a forma como vai agir na sociedade. Como os *hypomnēmata* têm essa característica de registros particulares de vida, de guias de conduta, isso auxiliará bastante nas práticas do exame de consciência, que são inerentes à ética do cuidado de si.

O objetivo dos *hypomnēmata* não é dizer o não dito, não é revelar aquilo que está escondido, conforme já dito anteriormente, mas sim o contrário. Segundo Foucault, o objetivo dos *hypomnēmata* é

Coletar o já dito, para ajuntar novamente aquilo que poderia ser escutado ou dito, e isso não é nada mais do que a constituição do si.

(...)

Tal é o objetivo do *hypomnemata*: fazer a recollecção do *logos* fragmentado, transmitido por ensinamento, audição, ou leitura que estabelece uma adequada e perfeita relação do si para si como possível.⁷⁶

Tendo como base todo este referencial teórico exposto, percebemos como Foucault buscava demonstrar a relação entre sujeito e verdade tendo em mente a noção da constituição ética do sujeito à luz da noção do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo. As práticas e técnicas empregadas para o cultivo de si são utilizadas na verdade para o conhecimento ontológico do sujeito por ele mesmo, para que assim se compreenda, tenha consciência de sua identidade e individualidade e passe a agir de maneira ética no campo da política. O domínio de si é um pressuposto para que o sujeito fixe sua identidade, adequando-a e transformando-a conforme sua necessidade sócio-histórica, “graças a relações de

⁷⁶ “To collect the already-said, to reassemble that which one could hear or read, and this to an end which is nothing less than the constitution of oneself.(...)Such is the objective of the *hypomnemata*: to make of the recollection of the fragmentary *logos* transmitted by teaching, listening, or reading a means to establish as adequate and as perfect a relationship of oneself to oneself as possible.” Op. cit. p.365.

domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si.”⁷⁷ Como um desenvolvimento desta reflexão, Foucault aborda a situação do sujeito contemplando sua alma ao olhar-se no outro, reconhecendo sua própria alma na alma deste outro, através da metáfora do olho de Platão, que representa a busca por um conhecimento ontológico do sujeito por si mesmo.⁷⁸ Este é o ponto fulcral da ética do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo, e que desdobra-se no que Foucault desenvolve argumentando conforme passagem abaixo

A história do “cuidado” e das “técnicas” de si seria, então, uma maneira de fazer a história da subjetividade; mas já não através das separações entre loucos e não loucos, enfermos e não enfermos, delinquentes e não delinquentes, mas através da formação e das transformações em nossa cultura das “relações consigo mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Desse modo, se poderia retomar de outro ângulo a questão da “governamentalidade”: o governo de si mesmo por si mesmo, na sua articulação com as relações com os outros (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição de modelos de vida, etc.).⁷⁹

Uma das chaves de leitura de tal posicionamento filosófico de Foucault é a sua busca de compreensão do sujeito, as relações que este estabelece no meio social em que está inserido, destacando-se inclusive a relação que ele mantém consigo mesmo. Na obra do professor Rabinow, por exemplo, existe a interessante passagem em que Foucault aborda a intrínseca relação entre o sujeito e o sistema simbólico do qual ele faz parte, numa tentativa de compreensão do sujeito em si mesmo. De acordo com Foucault

Portanto não é suficiente que o sujeito seja constituído em um sistema simbólico. Não é apenas no jogo dos símbolos que o sujeito é constituído. Ele é constituído em práticas reais – práticas historicamente analisáveis. Há uma tecnologia da constituição do si que corta através do sistema simbólico enquanto o utiliza.⁸⁰

Isso nos mostra como a compreensão da constituição ética do sujeito deve levar em consideração tanto os aspectos ontológicos, conforme explicitado

⁷⁷ FOUCAULT, 1997, p.109.

⁷⁸ RABINOW, 1984, p.367, 368.

⁷⁹ CASTRO, 2009, p.93.

⁸⁰ “So it is not enough that the subject is constituted in a symbolic system. It is not just in the play of symbols that the subject is constituted. It is constituted in real practices – historically analyzable practices. There is a technology of the constitution of the self which cuts across symbolic system while using them.” RABINOW, 1984, p.369.

anteriormente, quanto os aspectos relativos à inserção social do sujeito num conjunto de valores e que são simbolicamente estruturados numa cultura que é historicizada. A subjetivação do sujeito ocorre no bojo da História, e obviamente os eventos e fenômenos históricos terão um grande peso na constituição, formação e transformação do sujeito, não havendo a possibilidade do descolamento deste sujeito de seu contexto espaço-temporal.

Foucault nos alerta sobre tal situação do sujeito ético pois defende a ideia de que a ética do cuidado de si auxilia no processo do desatar de nós que prendem o sujeito nele mesmo, ou seja, a ética do cuidado de si e suas técnicas e práticas objetivam abolir a escravidão imposta ao sujeito por ele mesmo: ser escravo de si é a pior das submissões, o que torna imperativa a atitude crítica e reflexiva do sujeito sobre si mesmo, objetivando conhecer-se a si mesmo e ocupar-se de si mesmo, preocupando-se consigo. Notamos, portanto, uma espécie de centralidade da noção de sujeito enquanto aquele que se constitui a si mesmo através das práticas de si. Conforme a professora Salma Tannus Muchail, em seu *Foucault, mestre do cuidado*, – tendo como pano de fundo a leitura d’*A hermenêutica do sujeito* – devemos encarar o sujeito na ética do cuidado de si como ponto central de si mesmo. Ela nos diz, “com efeito, tendo o sujeito como seu eixo central, o sujeito de que se ocupa não é aquele cuja natureza ou identidade já está constituída, mas aquele que se autoconstitui em práticas de si.”⁸¹ Ela ainda destaca que o cuidado de si, pensado como técnica, prática e exercícios que construam eticamente o sujeito organiza-se a partir de quatro conjuntos de expressões, a saber: os atos de conhecimento do olhar, a noção de existência por inteiro, as condutas particulares e a relação permanente que o sujeito deve estabelecer consigo mesmo.⁸² O sujeito do cuidado de si é passível de descoberta através da hermenêutica do sujeito, da chave de interpretação que se faz daquele que passa a ocupar-se de si mesmo.

Estas observações mostram bem que o curso de 1982, quer do ponto de vista estritamente histórico, quer do ponto de vista genealógico, debruça-se precisamente sobre um dos polos daquele esquema de oposições que lhe serve de suporte. Segue-se, portanto, que o sujeito com o qual se ocupa é *o sujeito do cuidado de si*. Em contrapartida, uma *hermenêutica do sujeito* – ao menos em seu sentido mais geral, e nenhum outro mais específico é fornecido por Foucault – remete precisamente ao outro polo, aquele onde se situa uma verdade do sujeito passível de descoberta ou de decifração.⁸³

⁸¹ MUCHAIL, 2011, p.14.

⁸² Op. cit. p.49, 50.

⁸³ Op. cit. p.19. Destaques da própria autora.

Em complemento à passagem da professora Muchail, citamos Foucault num excerto também contido no livro da referida professora

Temos, portanto, todo um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade e o sujeito. Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. *Estamos ainda muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito.*⁸⁴

Dessa forma, verificamos a preocupação da reflexão foucaultiana na já referida relação entre o sujeito e a verdade e também na questão da ética do cuidado de si como uma chave de interpretação para a constituição da subjetividade do sujeito. O homem tem o dever de cuidar de si mesmo não devido à implicação de uma falta, como nos demonstra o professor Billouet em seu capítulo analítico da temática do cuidado de si, que também destaca algumas passagens foucaultianas, conforme abaixo

(...) ‘mas porque o deus resolveu de tal forma que ele possa fazer livremente uso de si mesmo; é para este fim que o dotou de razão’. Essa faculdade capaz de ‘se tomar a si mesma e também a todo o resto como objeto de estudo’ nos dota do ‘privilegio-dever’ do cuidado de si: ‘É na medida em que é livre e racional – e livre para ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si’.⁸⁵

Com efeito, a ética do cuidado de si promove a construção de uma nova abordagem acerca da subjetividade do sujeito graças à relação intrínseca que este princípio ético estabelece com a noção do conhece-te a ti mesmo. *Epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón* mantêm um importante vínculo, sendo que podemos verificar o desdobramento do primeiro a partir do segundo. Tal desdobramento ocorre quando o sujeito passa a adotar as técnicas e práticas do ocupar-se consigo mesmo, ocasionando o conhecimento de si. Billouet nos informa sobre mais alguns exemplos das práticas de si

O cuidado de si exige tempo: exame matinal e vespertino, retiros durante a vida, afastamento no meio (ou no final) da

⁸⁴ Op. cit. p.19, 20. Destaques da própria autora.

⁸⁵ BILLOUET, 2003, p.193.

carreira. Esse tempo visa ao corpo e à alma, em uma prática social que toma formas diversas: escola filosófica, consulta em particular ou conselho de amigos, correspondência, confidências da vida comum. Essa prática filosófica está em correlação com a prática médica, já que nos dois casos a questão é tratar o *páthos*, o *affectus* – a perturbação física, o movimento involuntário da alma. O antintelectualismo de Epicteto deve ser compreendido com relação a esse primado do *cuidado*: “é tanto um gabinete médico quanto a escola de um filósofo; quando saímos, não devemos ter gozado, mas sofrido.” Não é uma questão de resolver o Argumento Dominador dos filósofos gregos, mas de curar. O cuidado do corpo não é mais o do jovem grego cujo treinamento é parte da formação do homem livre, mas o cuidado que requer um corpo frágil, que ameaça a alma com suas pequenas misérias.⁸⁶

O cuidado de si, portanto, articulado com o conhecimento de si, significa uma atitude de exame de consciência com o intuito de agir de forma correta, eticamente orientada e numa atitude crítica dos próprios erros. É com esse propósito que Foucault afirma que o sujeito deve assenhorar-se de si, ter domínio de si e de seus desejos para que não chegue à situação de ser escravo de si mesmo, de ser escravo de suas paixões e seus desejos.

A questão é, portanto, tornar-se senhor de si mesmo, num sentido que não depende mais tanto da vitória militar sobre forças difíceis de vencer do que da posse jurídica: “não se depende senão de si mesmo, estamos *sui juris*”, cada um detém o poder sobre si. *Constitui-se então uma nova subjetividade*, diferente da grandeza de uma alma que domou suas forças: a experiência de um prazer que se toma para si mesmo (...)⁸⁷

Configura-se uma nova noção de subjetividade pelo fato de o sujeito estar se constituindo à luz da ideia de assenhorar-se de si: apossar-se de si mesmo subjugando uma situação de escravidão do si pelo si representa uma nova concepção de subjetividade, de acordo com Billouet. Isso representa uma nova maneira de se compreender a subjetividade do sujeito e a maneira pela qual ela é constituída e transformada. Dessa forma, ocorre uma configuração ética do sujeito pelo fato de este estar passando por um processo de apoderamento de si mesmo, tomando posse de seu próprio eu, tomando decisões no campo da *praxis* graças a esta consciência que tem de si mesmo, do domínio e exercício de poder sobre si mesmo. Neste ponto, podemos iniciar as reflexões analíticas sobre o que é este “eu” do cuidado de si do qual Foucault tanto fala.

⁸⁶ Op. cit. p.194, 195.

⁸⁷ Op. cit. p.195. Destaques do autor.

2.3.2.2 – O “eu” do cuidado de si

Conforme vimos, a ética do cuidado de si deve ser compreendida como constituidora de um traço cultural existente entre os gregos antigos. Isso pode ser justificado graças a um aspecto corriqueiro da vida do grego antigo, no qual, segundo Foucault, o princípio do ocupar-se consigo mesmo era uma sentença da cultura grega, em especial da cultura lacedemônica. Já que havia a escravidão na antiga sociedade grega, os homens livres e cidadãos, não precisando trabalhar no cultivo de suas terras e em outros cuidados articulados à vida material, ficavam ociosos tempo suficiente para poderem praticar o cultivo de si. Isso significava uma espécie de privilégio político, de acordo com a visão foucaultiana, onde o homem poderia tranquilamente ocupar-se de si mesmo, cuidar de si, cultivar-se.⁸⁸ Com efeito, retomamos uma passagem do texto de Foucault já citada anteriormente, frisando sua explanação acerca da disseminação do cuidado de si como traço marcante da cultura grega antiga

Há pois, se quisermos, por trás de tudo isso, uma grande arborescência que pode ser lida no sentido de um desenvolvimento contínuo, mas com certas transferências e reorganizações de conjunto. E parece-me que Platão ou o momento platônico, particularmente o texto do *Alcibiades*, traz o testemunho de um desses momentos em que é feita a reorganização progressiva de toda a velha tecnologia do eu que é, portanto, bem anterior a Platão e a Sócrates. Penso que em Platão, no texto do *Alcibiades*, ou em algum outro lugar entre Sócrates e Platão, todas essas velhas tecnologias do eu foram submetidas a uma reorganização muito profunda. Ou pelo menos, no pensamento filosófico, a questão da *epiméleia heautoû* (do cuidado de si) retoma, em nível totalmente diverso, com finalidade totalmente outra e com formas parcialmente diferentes, elementos que poderíamos encontrar outrora nas técnicas evocadas.⁸⁹

Como o indivíduo está desimpedido de suas atividades primárias de subsistência material, ele vai se dedicar exclusivamente às práticas de si, transformando-se enquanto sujeito e configurando-se em termos éticos num indivíduo ativo e politicamente engajado. Nesse sentido, Foucault nos alerta que a noção do cuidado de si está vinculada ao exercício de poder, uma vez que, para que o indivíduo exerça o domínio político sobre os outros, é imperativo que ele tenha domínio de si, algo que será conquistado através das práticas de si, do cuidado de

⁸⁸ FOUCAULT, 2006, p.30.

⁸⁹ Op. cit. p.47, 48.

si.⁹⁰ Não há como exercer a atividade política sem que antes o indivíduo exerça domínio sobre si mesmo, e este seria o grande ensinamento de Sócrates a Alcibiades contido na obra de Platão, de acordo com Foucault. A passagem a seguir do pensador de Poitiers é bastante elucidativa a este respeito

Primeiramente, como vemos, a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder. (...) Como vemos, “ocupar-se consigo” está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção do cuidado de si.⁹¹

Iniciamos este ponto de nossa reflexão analítica acerca da ética do cuidado de si tendo em mente a articulação entre as práticas do cultivo de si e a política, para que então pudéssemos, à luz do pensamento foucaultiano, destacar quem seria este “eu” do cuidado de si, o “eu” das “tecnologias do eu” às quais Foucault menciona. Quem é este “eu” do si? Quem é este “eu” que está se configurando, que está se transformando? Quem é este “eu” que, fruto das tecnologias do ocupar-se consigo mesmo, passa a agir politicamente, conforme as articulações expostas acima? São estas questões de fundamental importância para o entendimento mais profundo da ética do cuidado de si, segundo a hermenêutica proposta por Michel Foucault em sua genealogia da ética. Nas palavras do próprio Foucault, “O que é esse sujeito, que ponto é esse em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, essa atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é esse eu?”⁹²

Conforme vimos, há um “eu” que age politicamente de acordo com sua configuração ética, ou seja, é um “eu” que passou por um processo de exame de consciência, racionalmente orientado e telelogicamente voltado para o fim que considera aquilo que será bom para ele mesmo e também para seus iguais. Por esse motivo, toma decisões que dizem respeito não somente a si mesmo, mas também aos seus pares, e, portanto, podemos considerar que isso por si só ilustra uma situação de politicidade ética. É este “eu” que age sobre si mesmo, cuidando e zelando de si, e que também age politicamente, no corpo social, orientado

⁹⁰ Op. cit. p.43.

⁹¹ Op. cit. p.34, 35.

⁹² Op. cit. p.37.

eticamente conforme a lógica das técnicas do cultivo de si e que cuida também de seus iguais – os outros.

Nos dizeres de Foucault, ele faz a seguinte reflexão acerca do “eu” do cuidado de si

(...) o que é o eu? Pois bem, creio ser preciso observar, desde logo, a maneira como a questão está colocada. (...) Trata-se, de certo modo, de uma questão metodológica e formal, porém, creio eu, totalmente capital nesse movimento inteiro: é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu.⁹³ Portanto, não como “que espécie de animal és, qual é tua natureza, como és composto?”, mas “[qual é] essa relação designada pelo pronome reflexivo *heautón*, o que é esse elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto?”. Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que o sujeito que “se ocupa com”, ou seja, tu mesmo como objeto. O texto, aliás, o diz muito claramente: é preciso saber o que é *auto to autó*. O que é esse elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado: sujeito do cuidado, objeto do cuidado? O que é ele? Trata-se pois de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo “ocupar-se consigo mesmo”.⁹⁴

Verificamos na passagem foucaultiana o destaque da questão acerca do “eu” enquanto uma interrogação de caráter metodológico, ou seja, de que maneira ou de qual forma podemos compreender o que é o “eu” do cuidado de si. Fica objetivamente esboçado também que este “eu” do si ocupa uma dupla posição de sentido: o “eu” é ao mesmo tempo sujeito, pois é aquele que se ocupa de alguma coisa; e também objeto, pois é aquele pelo qual é cuidado, que sofre a ação do cuidado de si (cuidar-se). É bastante clara tal interpretação com a frase que expomos: *eu cuido de mim mesmo*. O sujeito é também o objeto de sua própria ação. É com esta atribuição da ética do cuidado de si que podemos afirmar que o sujeito se transforma em termos éticos, pois ele mesmo está se configurando, se constituindo, se transformando ao cuidar-se de si mesmo, uma vez que ele mesmo converte-se como o objeto de sua própria ação.

Foucault imediatamente nos dá a resposta para a pergunta “o que é esse eu?”: o “eu” é a alma do sujeito, o ocupar-se de si mesmo é ocupar-se com a própria alma – o termo grego que aparece nos diálogos platônicos é *psykhês epimeletéon*, significando, portanto, que é preciso ocupar-se com a própria alma. A alma precisa

⁹³ Foucault faz aqui referência ao preceito do oráculo de Delfos que faz referência à noção de que “é preciso conhecer a si mesmo” (*gnônai heautón*).

⁹⁴ Op. cit. p.48, 49, 50.

de zelo, de cuidados, de se ocupar de si mesma, para que o sujeito possa constituir-se de maneira ética em sua plenitude. “Os cuidados em se ocupar, em estar atento consigo mesmo e [à] alma.”⁹⁵ Portanto, verificamos que o “eu” do cuidado de si é equivalente à alma; o sujeito que preocupa-se consigo mesmo é aquele que está ocupando-se de zelar e cuidar de sua alma. A constituição da subjetividade do sujeito implica necessariamente em tomar conta de sua própria alma, sendo esta uma condição de possibilidade para que o sujeito passe a agir de maneira ética no contexto sócio-histórico no qual está inserido.

Como Foucault pontua categoricamente a questão do “eu” em torno de um questionamento que é metodológico, conforme demonstramos acima, podemos destacar que este “eu” foucaultiano, este “si” do cuidado de si, não é substância, essência, mas sim forma, tendo esta uma primazia diante do conteúdo que se associa à noção de substância. A “alma” do sujeito, representativamente articulada à noção do “eu” do cuidado de si, é a *ação* de cuidar-se de si mesma, fazendo-se visível no *ato* próprio de cuidar-se de si mesma. Esta é a noção metodológica, formal, compreendida por Foucault acerca da ética do cuidado de si ao debruçar-se sobre o que significa o “eu” do cuidado. Um desdobramento político do zelo pela alma, do ato de cuidar da alma, estaria em torno da ideia de que, ao cuidarmos de nós mesmos, zelando por nossa alma, estaremos também zelando e cuidando da cidade, zelando pelo controle desta. “As hierarquias e as funções da alma poderiam, afinal, nos esclarecer sobre a questão da arte de governar.”⁹⁶ Isso demonstra a articulação possível entre a noção ética do cuidado de si com o cuidado com os outros, permeando o que podemos destacar como relações políticas.

O que Foucault fará a partir desta exposição da definição do “eu” do cuidado de si em torno da noção de alma, será, à luz de sua interpretação e apropriação da filosofia de Platão, compreender a alma utilizando-se a noção de uso – do grego antigo, *chrêsis*. A alma configura-se como um sujeito que se utiliza de ferramentas para efetivamente agir, configurar-se como um sujeito de ação, sendo que tais ferramentas podem ser a linguagem, as ferramentas instrumentais e também as corporais. A definição da alma se dará em torno do conceito de uso. A alma, portanto, se serve do corpo, usa e comanda este corpo, sendo agente, sujeito, concebida em termos práticos. Nos dizeres de Foucault, “pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *chrêsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos

⁹⁵ Op. cit. p.50.

⁹⁶ Op. cit. p.51.

ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito.”⁹⁷

Citando ainda Foucault, com o intuito de aprimorar o entendimento em torno da noção de alma enquanto sujeito, articulada à noção de uso, destacamos a seguinte passagem

(...) ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, esse sujeito que se serve, que tem essa atitude, esse tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo. Trata-se pois de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khrêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância (...) ⁹⁸

Percebemos então a clara acepção de agente que Foucault denota à alma, a objetiva interpretação de sujeito de ação através da noção de uso que a hermenêutica foucaultiana atribui à ideia de alma. É por esta razão que afirmamos que o termo que Foucault utiliza de “alma-sujeito” implica numa noção de entendimento em termos práticos, o que, por sua vez, pode ser compreendido sob o prisma da Ética enquanto o agir prático do sujeito em sua respectiva realidade, conforme expusemos anteriormente. O agir ético, que ocorre na *praxis*, é uma manifestação da alma do sujeito ético na realidade, é o fazer aparecer da noção de “alma-sujeito” trabalhada por Foucault. Para isso, devemos ter em mente que o sujeito do qual Foucault aborda é aquele que se constitui na ação e não anteriormente a ela; por essa constatação, faz-se mister o entendimento do “eu” do cuidado de si enquanto alma, e esta, por sua vez, compreendida a partir da noção de “alma-sujeito”.

Desenvolvendo um pouco mais a questão concernente à interrogação acerca do “eu” do cuidado de si, continuamos tendo como base o texto foucaultiano d’*A hermenêutica do sujeito*, mas tomamos também as importantes ponderações e comentários analíticos da professora Salma Tannus Muchail. Como expusemos, as práticas do cuidado de si têm uma articulação com a ação política e, além disso, de acordo com Foucault, elas são incorporadas ao âmbito da reflexão filosófica. Em Muchail, tal ideia apresenta-se da seguinte maneira

⁹⁷ Op. cit. p.53.

⁹⁸ Op. cit. p.53.

E neste contexto vincula-se ao exercício da ação política (governar-se para bem governar os outros), à superação das deficiências da ação educativa e amorosa, à necessidade de vencer a ignorância (duplamente, em relação ao que não se sabe e à ignorância de que se ignora).⁹⁹

Segundo a professora Muchail, será no momento em que o cuidado de si é incorporado à reflexão filosófica que Foucault insere a interrogação de cunho metodológico acerca do problema do “eu”. Em suas palavras

O tratamento da primeira questão (o que é o *eu*?) faz aparecer, pela segunda vez, o preceito délfico, agora como uma referência de natureza mais “metodológica”: o que é “este elemento idêntico” porque é o mesmo enquanto “sujeito” e enquanto “objeto” do cuidado? A *alma*, esta é a resposta, não a *alma* como “substância”, mas como “sujeito de ações”. Eis o que diz o texto: “[...] é da alma que é preciso cuidar, é a ela que devemos dirigir nosso olhar”.¹⁰⁰

E neste momento, Muchail destaca a inserção do segundo questionamento proposto por Foucault que é a questão acerca do “como cuidar-se de si?”, “o que é cuidar-se?”, destacando que Foucault retoma mais uma vez o preceito délfico afirmando que “cuidar-se de si é *conhecer a si mesmo*, esta é a resposta.”¹⁰¹ Isso implica um conceito filosófico no qual o sujeito faz uma reflexão sobre si mesmo, o que promove uma transformação ética graças à adoção das práticas do cuidado de si que geram o conhecimento de si mesmo. Obviamente estas ponderações de Muchail partem das reflexões de Foucault sobre o que é o cuidar-se, que também as faz num sentido metodológico. E para desenvolver estas reflexões, Foucault parte da afirmação de que não é possível o exercício da atividade do ocupar-se consigo mesmo sem a existência da figura de um mestre, que será o guia de consciência daquele que está preocupando-se de si, cuidando de si. Sócrates, por exemplo, diferentemente de todos os outros enamorados de Alcibíades, objetivava cuidar da própria alma deste, ou seja, cuidar do próprio Alcibíades e de sua alma enquanto sujeito de ação. “Mais precisamente, Sócrates cuida da maneira como Alcibíades vai cuidar de si mesmo”. Um pouco mais adiante, Foucault afirmará “pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre

⁹⁹ MUCHAIL, 2011, p.30.

¹⁰⁰ Op. cit. p.31.

¹⁰¹ Op. cit. p.31.

necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre.”¹⁰² Foucault inclina-se à estas ponderações no final da primeira hora da aula de 13 de janeiro de 1982 para então desenvolver seu raciocínio sobre a questão metodológica do que é o ocupar-se consigo.

Portanto, Foucault irá debruçar-se sobre a questão do que seja o ocupar-se consigo na segunda hora da aula de 13 de janeiro de 1982, pontuando categoricamente que ocupar-se de si mesmo é conhecer-se a si mesmo, dando destaque pujante ao preceito delfico, conforme expusemos acima. Verificamos no excerto abaixo o posicionamento filosófico de Foucault acerca da referida questão

De fato, recuperando e reintegrando algumas daquelas técnicas anteriores, arcaicas, preexistentes, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá, precisamente, em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do “conhece-te a ti mesmo”. É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É, ao mesmo tempo, para conhecer-se a si mesmo e na medida em que se conhece a si mesmo, que tudo isso deve e pode ser feito. Portanto, haverá uma reorganização geral, parece-me, de todas essas técnicas em torno do “conhece-te a ti mesmo”. De todo modo, aqui neste texto, em que não são evocadas todas as técnicas anteriores, pode-se dizer que, uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o eu como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do “conhece-te a ti mesmo”.¹⁰³

Notamos como a alma, que é compreendida na lógica de “alma-sujeito”, é de suma importância para a questão tanto da *epiméleia heautoû* quanto do *gnôthi seautón* de acordo com Foucault. Neste ponto, o mestre do cuidado¹⁰⁴ irá argumentar a maneira como uma alma pode reconhecer-se, o que somente será possível com a presença de outra alma, fazendo a alusão à metáfora do olho, no qual há o reconhecimento de uma alma sobre outra através do olhar, metáfora esta presente no pensamento platônico. Foucault desenvolve o argumento da metáfora do olho através daquilo que ele chama de princípio de visão e o elemento divino, inerente à condição humana do sujeito que cuida de si mesmo.

Como a alma é concebida como algo superior no homem, ou seja, aquilo que há de melhor no humano – ligando-se à questão do uso (*khôrêsis*), conforme

¹⁰² FOUCAULT, 2006, p.54, 55.

¹⁰³ Op. cit. p.63.

¹⁰⁴ Maneira como será chamado Michel Foucault pela professora Salma Tannus Muchail, graças às suas reflexões que configuram a genealogia da ética.

vimos – a alma passa a ser entendida como aquilo que é divino. Dessa maneira, como a alma está articulada à noção de homem, o homem é também divinizado, graças à sua caracterização que ocorre devido à presença de sua alma. A alma é o que há de divino no homem, e o conhecimento daquilo que é divino só ocorre através da reflexividade, ou seja, conhecer o conhecer. Por isso, uma alma somente se reconhece ao observar-se na presença de outra alma – metáfora do olho. Há uma extensa passagem no texto foucaultiano que nos esclarece muito bem sobre esta questão da percepção de uma alma através de outra, em alusão à metáfora do olho e também à articulação que Foucault faz acerca do caráter divino da alma do sujeito. Citamos Foucault

Aparece então uma passagem que terá ecos nos outros diálogos de Platão, sobretudo nos diálogos tardios, a da metáfora, bem conhecida e frequentemente utilizada, do olho. Ora, se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer-se a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo. Portanto, uma identidade de natureza é a condição para que um indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode reconhecer-se, conhecer o que ele é. Em segundo lugar, quando o olho percebe-se assim no olho do outro, é no olho em geral que ele se vê ou não seria antes nesse elemento particular do olho que é a pupila, elemento no qual e pelo qual se efetua o próprio ato da visão? De fato, o olho não se vê no olho. O olho se vê no princípio da visão. Isso quer dizer que o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquela que se encontra no olho do outro. Ora, o que mostra essa comparação, que é bem conhecida, aplicada à alma? Mostra que a alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for da mesma natureza que ela, mais precisamente, olhando o elemento da mesma natureza que ela, voltando seu olhar, aplicando-o ao próprio princípio que constitui a natureza da alma, isto é, o pensamento e o saber (*tò phroneîn, tò eidénai*). É voltando-se para esse elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se. Ora, o que é esse elemento? Pois bem, é o elemento divino.¹⁰⁵

Toda a reflexão acima citada de Foucault mostra sua argumentação em torno de a alma ser um elemento divino, compondo assim um aspecto divino também ao homem. Além disso, Foucault destaca o reconhecimento de uma alma

¹⁰⁵ Op. cit. p.64, 65.

por outra alma a partir da metáfora do olho, o que vai desencadear a possibilidade da alma ter acesso àquilo que faz parte de sua própria natureza, ou seja, o pensamento e a sabedoria. O conhecimento da alma por si mesma associa-se à sabedoria, portanto, conhecer o conhecimento é conhecer a sabedoria, que aqui deve ser compreendida de forma distinta da temperança. Há uma ascese à sabedoria, já que o si, ou melhor, o eu do cuidado de si se esvazia e tende a ascensão à sabedoria, num processo de divinização. Foucault argumenta que ocorre um conhecimento essencial da sabedoria, daquilo que é divino, que também está associado à noção de justiça. Uma vez que se tenha efetuado tal ascese e adquirido o conhecimento da sabedoria, o sujeito faz agora o sentido contrário, de descida, retornando para que dessa forma ele possa agir, tomar ações práticas *a posteriori* da transformação graças à contemplação do divino, da sabedoria. Este movimento de transformação do sujeito é um movimento dialético-platônico de transformação ética do sujeito, o que vai implicar em tomadas de decisões eticamente orientadas e acertadas devido à contemplação do divino. No verbete de dialética contido no *Vocabulário de Foucault* de Edgardo Castro, há a clara alusão de tal termo à noção do cuidado de si e também à filosofia platônica, afirmando que “em Platão, graças ao diálogo, estabelecia-se um nexó dialético entre a contemplação de si e o cuidado de si.”¹⁰⁶ Por essa contemplação de si, podemos compreender como sendo a alma conhecendo-se a si mesma e passando a cuidar de si, representando, portanto, a resposta à questão proposta por Foucault que versa sobre a ideia de como cuidar-se de si mesmo.

A dialética de Platão, presente na argumentação de Foucault como forma de desenvolvimento sobre a noção da ética do cuidado de si, ajuda o filósofo de Poitiers a destacar dois valores importantes que são a sabedoria (*sophrosýne*) e a justiça (*dikaíosýnes*), conforme vimos. Nas palavras foucaultianas

Abrindo-se ao conhecimento do divino, o movimento pelo qual nos conhecemos, no grande cuidado que temos de nós mesmos, permitirá que a alma atinja a sabedoria. Se estiver em contato com o divino, se o tiver apreendido, se tiver podido pensar e conhecer esse princípio de pensamento e de conhecimento que é o divino, a alma será dotada de sabedoria (*sophrosýne*). Dotada de *sophrosýne*, a alma poderá, nesse momento, retornar ao mundo aqui de baixo. Saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Saberá então conduzir-se como se deve, *saberá governar a cidade*.¹⁰⁷

¹⁰⁶ CASTRO, 2009, p.109.

¹⁰⁷ Grifos nossos. O trecho “saberá governar a cidade” será de suma importância para a compreensão da articulação entre a ética do cuidado de si e a atividade política, uma vez que, conforme dito

Esse é o entendimento possível em torno da prática do cuidado de si e sua aplicação ético-política. Ainda nos dizeres de Foucault

(...) esse foi o benefício do diálogo e o efeito do seu movimento: convencer Alcibíades de que deve ocupar-se consigo mesmo; definir para Alcibíades aquilo com que deve ocupar-se – sua alma; explicar a Alcibíades como deve ocupar-se com sua alma – voltando seu olhar para o divino onde se acha o princípio da sabedoria; [de sorte que] quando ele olhar na direção de si mesmo, descobrirá o divino; e nele descobrirá, conseqüentemente, a própria essência da sabedoria (*dikaíosýne*); ou, inversamente, quando olhar na direção da essência da sabedoria (*dikaíosýne*), verá ao mesmo tempo o elemento divino; elemento divino que é aquele em que ele se conhece e se reconhece, pois que é no elemento da identidade que o divino reflete o que eu sou. Por conseguinte, ocupar-se consigo ou ocupar-se com a justiça dá no mesmo e todo o jogo do diálogo, partindo da questão “como poderei tornar-me um bom governante?”, consiste em conduzir Alcibíades ao preceito “ocupa-te contigo mesmo” e, desenvolvendo o que deverá ser esse preceito e o sentido que lhe será necessário atribuir, descobrir que “ocupar-se consigo mesmo” é ocupar-se com a justiça. No final do diálogo, é com isso que Alcibíades se compromete. É assim que o texto se desenvolve.¹⁰⁸

O conhecimento então, ligado à sabedoria, está associado também à justiça, e será a partir deste arcabouço de saber (sabedoria + justiça) que ocorre a transformação e a subjetivação do sujeito em um sujeito ético, que age orientado conforme sua nova visão da realidade. Nesse sentido, retomamos aquilo que foi exposto acerca da preocupação de Foucault em promover uma reflexão filosófica levando em consideração os elementos que constituem o sujeito e a relação que ele vai estabelecer com a verdade. O sujeito age politicamente orientado conforme sua nova constituição ética, que está baseada em sua contemplação do divino, predados por seu conhecimento acerca da sabedoria e da justiça, ilustrando o que Foucault diz a respeito deste próprio conhecimento: o conhecimento, no texto de Platão, vai se constituir como a forma por excelência do cuidado de si.

Sistematizando a trajetória da reflexão filosófica, de forma a expô-la de maneira um pouco mais metodológica, teremos o tema central do cuidado de si, seguido da busca pelo conhecimento de si, que por sua vez é sucedido pelo conhecimento do divino e, finalmente, há a contemplação da sabedoria, para que assim o sujeito, dialeticamente falando, percorra o caminho da descida e tome

anteriormente, cuidar-se de si implica em também cuidar dos outros, exercendo-se o domínio sobre si e o domínio político sobre os outros. FOUCAULT, 2006, p.66.

¹⁰⁸ Op. cit. p.67.

decisões que o façam agir de forma prática, pautado por sua nova concepção/constituição ética. É de Muchail as palavras que nos auxiliam na sistematização proposta, quando nos diz que “é esta a dinâmica: do cuidado de si ao conhecimento de si; do conhecimento de si ao conhecimento do divino; do conhecimento do divino à sabedoria”.¹⁰⁹ A alma, com efeito, estará conduzindo-se com sabedoria e justiça, valores fundamentais ao agir ético do cuidado de si.

Ademais, pensando a partir das contribuições de Muchail, perceber a questão do divino nas práticas e técnicas do cuidado de si é perceber que elas representam uma missão que nos foi confiada pelos deuses, no sentido de que conhecer a si mesmo – tendo como pano de fundo o cuidado de si – é uma exigência divina, é conhecer a divindade em si mesmo, algo que está inerente em nós, que nos constitui enquanto sujeitos de ação, ou seja, a nossa alma – alma-sujeito.¹¹⁰ Destacamos a partir deste ponto aquilo que Foucault compreende por filosofia e espiritualidade, quando ocorre uma sobreposição da noção da *epiméleia heautoû* pelo *gnôthi seautón*, principalmente no período histórico que Foucault chamou de “momento cartesiano”.

Por fim, com a intenção de salientarmos nossa interpretação da obra foucaultiana, destacamos a reflexão que este filósofo francês faz em seu curso intitulado *O governo de si e dos outros*, onde ele nos apresenta de forma mais sistematizada a importância da intervenção do filósofo nas questões políticas, fruto das técnicas e práticas do cultivo de si. Na primeira aula do dia 16 de fevereiro de 1983, Foucault expõe o filósofo como um conselheiro político que orienta as pessoas ao cultivo de si, uma vez que dá orientações políticas tanto aos governantes quanto aos governados. Todo este aconselhamento ocorre graças às técnicas de si que estão relacionadas à dialética platônica que expusemos acima. Nas palavras de Foucault

O filósofo, como conselheiro político, só tem de intervir quando as coisas vão mal, quando há uma doença [...]. E aí ele terá ao mesmo tempo de diagnosticar em que consiste o mal da cidade, de aproveitar o momento para intervir e de restabelecer a ordem das coisas. (...) O papel do filósofo deve ser como daqueles médicos livres que se dirigem a pessoas livres, ou seja, de persuadir ao mesmo tempo que receitam. Claro, ele deve dizer o que tem de ser feito, mas deve explicar por que tem de ser feito, e nessa medida, justamente, o filósofo não será simplesmente um legislador que indicará a uma cidade como ela deve ser governada e a que leis deve obedecer. O papel do

¹⁰⁹ MUCHAIL, 2011, p.32.

¹¹⁰ Op. cit. p.34, 35.

filósofo será efetivamente persuadir uns e outros, os que governam e os que são governados. (...) o filósofo não terá simplesmente de dar conselhos e opiniões em função deste ou daquele mal que atinge a cidade. Ele terá também de repensar inteiramente o regime da cidade, terá de ser como esses médicos que não pensam simplesmente em curar os males atuais mas querem se responsabilizar por e levar em conta o conjunto da vida do doente. Pois bem, é todo o regime da cidade, é a sua *politeía* que deve ser objeto da intervenção do filósofo.¹¹¹

O que buscamos ressaltar com o excerto acima é a intenção de mostrar o filósofo como um conselheiro político que zela pelo cuidado de si e dos outros, ou seja, o filósofo é aquele responsável pelo aconselhamento das pessoas no sentido de que elas passem a conhecer melhor o seu “eu” e zelem por ele. Isso representa a clara significação política presente na ética do cuidado de si, algo que voltaremos a tratar com mais acuidade no terceiro capítulo da corrente dissertação. Além disso, o trecho acima se torna mais objetivo quando Foucault destaca em outra passagem do mesmo curso o sentido dialético de contemplação do divino e a posterior atuação na *praxis*, o que contribui para o entendimento do texto da professora Muchail que foi exposto anteriormente. Foucault ressalta que a contemplação – que faz o sujeito ter consciência de seu “eu”, de sua alma – seguida da ação, é fruto de uma deliberação, de uma escolha. Em suas palavras

Trata-se de uma opção, de uma opção que deve ser feita desde o início, de uma opção que deve ser feita de uma vez por todas e que, em seguida, deve se desenvolver, se desenrolar e quase se barganhar no trabalho assíduo da vida cotidiana. É um outro tipo de conversão. Conversão do olhar a outra coisa no *Alcibíades*. Conversão, aqui, que se define por uma opção inicial, um percurso e uma aplicação. Conversão não do olhar, mas da decisão. Conversão que não tende à contemplação, e à contemplação de si mesmo, mas que, sob a direção de um guia e no decorrer de um percurso que será longo e penoso, deve possibilitar, na atividade de todos os dias, ao mesmo tempo o aprendizado, a memória e o bom raciocínio.¹¹²

Notamos como a ideia da contemplação do divino é muito presente nesta passagem do texto foucaultiano, ressaltando a significativa importância da figura do filósofo como o guia de consciência do sujeito que passa a se conhecer e a adotar as práticas do cuidado de si. Ressaltamos que a maneira como o filósofo irá operar tal orientação se dá a partir da noção de *parresía*, que analisaremos de maneira

¹¹¹ FOUCAULT, 2010, p.212, 213.

¹¹² Op. cit. p.220.

pormenorizada também no terceiro capítulo. Gostaríamos de fechar este tópico com mais uma passagem do texto de Foucault, mostrando como a filosofia e sua análise da ética do cuidado de si recai no campo da *praxis*, representando, portanto, uma intrínseca relação com a política, tudo graças ao entendimento do “eu” do cuidado. O filósofo de Poitiers nos diz

De fato, trata-se do seguinte: o real da filosofia só se encontra, só se reconhece, só se efetua na prática da filosofia. O real da filosofia é a sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia (...) não é a sua prática como prática do *logos*. Ou seja, não será a prática da filosofia como discurso, não será a prática da filosofia como diálogo. Será a prática da filosofia como “práticas”, no plural, será a prática da filosofia em suas práticas, em seus exercícios. (...) esses exercícios têm que objeto, de que se trata nessas práticas? Pois bem, trata-se simplesmente do próprio sujeito. Quer dizer que é na relação consigo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de atividade de si sobre si que o real da filosofia será efetivamente manifestado e atestado. Aquilo em que a filosofia encontra seu real é a prática da filosofia, entendida como conjunto de práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia.¹¹³

Esta passagem é bastante conclusiva no tocante à importância da figura do filósofo como conselheiro, como guia de consciência, além de demonstrar de maneira objetiva a questão prática da ética do cuidado de si e a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, conhecendo melhor sua alma, seu “eu”. Passemos agora à distinção foucaultiana acerca das noções de filosofia e espiritualidade.

2.3.2.3 – A concepção foucaultiana acerca do que é a filosofia e a espiritualidade

Com toda a reflexão proposta por Foucault sobre a relação existente entre o cuidado de si e o princípio do “conhece-te a ti mesmo”, verificamos como o sujeito está sendo alterado e transformado em sua subjetividade, dotando sua alma de um princípio de ação ético que altera sua relação com o mundo, sua relação com a verdade. Foucault pontua que a ética do cuidado de si seja uma prática constante do sujeito, um constante exercitar da alma para que de fato ocorra a transformação do preocupar-se consigo mesmo. Para isso, a hermenêutica foucaultiana opõe duas noções muito importantes na investigação da ética do cuidado de si: as noções de

¹¹³ Op. cit. p.221.

filosofia e espiritualidade. Como vimos, Foucault destaca uma implícita articulação entre o cuidado de si e o “conhece-te a ti mesmo”, passando então a analisar os conceitos de filosofia e espiritualidade e a relação que cada um destes conceitos tem com os elementos da cultura grega antiga que estão articulados entre si.

Nesse sentido, levando-se em consideração toda a análise de Foucault sobre a relação existente entre o cuidado de si e o preceito delfico do “conhece-te a ti mesmo”, o que passamos a destacar é a paulatina primazia do segundo sobre o primeiro, desde finais da época histórica da cultura helênica e com o cristianismo no medievo, mas que terá o ápice de sua afirmação em um período específico denominado por Foucault de “momento cartesiano.”¹¹⁴ De maneira geral, Foucault faz um importante destaque da cultura do cuidado de si entre os antigos, que vem desde a Grécia Antiga indo até os romanos com escolas filosóficas tais como a epicurista ou a estóica. Todavia, o mestre do cuidado vai demonstrar objetivamente que a cultura do cuidado de si foi perdendo espaço para a disseminação do preceito delfico do “conhece-te a ti mesmo”, sendo tal evento muito marcante para toda a História do pensamento filosófico ocidental, pelo fato de nos vermos a nós mesmos e a nossa sociedade altamente associada a uma visão cientificista do mundo.

Para compreendermos um pouco mais a fundo o que foi exposto anteriormente, vamos desenvolver aquilo que Foucault compreende por filosofia e também por espiritualidade.¹¹⁵ Grosso modo, quando tratamos da noção conceitual

¹¹⁴ FOUCAULT, 2006, p.14.

¹¹⁵ Destacamos aqui uma exposição acerca do verbete ‘filosofia’, no bojo do pensamento de Foucault e que está presente na obra de Castro. Basicamente, verificamos preliminarmente duas linhas de frente sobre a noção de filosofia em Foucault, a saber: 1) o posicionamento que nega que as reflexões de Foucault sejam de caráter filosófico; 2) o posicionamento que identifica as reflexões de Foucault como investigações filosóficas. Vamos nos ater especificamente no segundo posicionamento, apesar de termos em mente que muitas vezes o próprio Foucault assumisse uma postura ambígua, ou ambivalente, até mesmo paradoxal quando o assunto era especificamente a problematização do que é filosofia e em que consistia seu trabalho e suas investigações. Partindo do segundo posicionamento, destacamos uma importante passagem de Foucault que elucida a relação do pensamento deste autor com a filosofia: “Que o que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos depois de Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não tratar mais de dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. Eu trato de diagnosticar, de realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que somos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo. Nesse sentido, posso declarar-me filósofo.” Percebemos que a filosofia é compreendida como uma atividade de diagnóstico do presente, cujo intuito é compreender as nuances e os elementos que compõem este presente. “(...) Diagnosticar o presente, diz que é o presente, dizer em que o nosso presente é diferente e absolutamente diferente de tudo o que não é ele, isto é, de nosso passado. Talvez essa seja a tarefa que se atribui agora ao filósofo.” Conforme este último ponto de vista, que é claramente associado à atividade filosófica, Castro chega a dizer que Foucault insere-se na tradição conhecida como “ontologia do presente”, algo que remontaria ao período filosófico de Kant. A filosofia em Foucault nos remonta à ideia de que devemos superar o estágio do sono antropológico, despertar deste sono antropológico, no sentido de que devemos descobrir o que é o homem, o que constitui o sujeito. Assim, a recuperação do sujeito do ponto de vista prático se dá à luz de uma filosofia da *praxis*, ou seja, um modo de filosofar que se aproxima da Antiguidade e se afasta de filosofias como as de Hegel ou Sartre, que são dotadas de uma forte metafísica

de filosofia na terceira fase do pensamento foucaultiano, levamos em consideração a interpretação por ele proposta que diz respeito à possibilidade do sujeito vislumbrar a verdade a partir da noção de conhecimento, de *episteme*, algo que estaria associado à valorização do *gnôthi seautón*, principalmente do chamado “momento cartesiano” em diante. Como o conhecimento de relevância neste ponto é aquele que se baseia nas *epistemes*, a ciência vai ganhando cada vez mais o *status* de tipo de saber associado à verdade, o que demonstra a valorização de uma visão mais cientificista da realidade, acima de qualquer outra explicação possível acerca do real. Quando, no entanto, trabalhamos com a noção conceitual de espiritualidade, também inserida na terceira fase de pensamento de Foucault, verificamos uma clara associação à ideia da *epiméleia heautoû*, onde ocorre uma transformação da subjetividade do sujeito em seu cerne, em seu interior, alterando assim seu espírito e sua maneira de estar e atuar no mundo. É de Foucault a passagem a seguir, que demonstra de forma objetiva a diferenciação entre filosofia e espiritualidade em seu pensamento

Chamemos de “filosofia”, se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.¹¹⁶

O trecho do texto de Foucault marca de maneira explícita aquilo que ele entende por filosofia e espiritualidade, trabalhando as maneiras distintas que cada noção conceitual tem para se atingir a verdade: uma pelas vias da produção do conhecimento científico, outra pelas vias de exercícios ascéticos sobre si mesmo, de exames de consciência, ontologicamente configurando o ser graças ao seu acesso à verdade. A professora Muchail tem uma significativa passagem que contribui muito para o entendimento deste ponto do pensamento de Foucault. Segundo ela

e investigações transcendentais, segundo Castro. “Pensar e ser de outra maneira consiste em elaborar outros modos de subjetivação, novas práticas de si, em uma palavra, uma ética, um *ethos*, uma ascese.” Ver CASTRO, 2009, p.173 – 176.

¹¹⁶ FOUCAULT, 2006, p.15.

Esquemmatizando muito sinteticamente o que já foi explicitado, podemos dizer que a dissociação entre “cuidado” e “conhecimento” de si está na origem de duas vias que marcam, na trajetória do pensamento filosófico, a concepção que se tem da filosofia e a correlata concepção do sujeito: na via em que predomina o “cuidado”, a filosofia é o pensamento inseparável da prática de vida e a ela corresponde o sujeito de ações cuja *verdade* não tem essência nem substância porque se constitui e transforma-se continuamente; na outra via, a filosofia é conhecimento prioritariamente “representativo” a que corresponde o sujeito do conhecimento cuja *verdade* é substância essencialmente invariável, já dada e constituída.¹¹⁷

O interessante a notar é que Muchail trabalha com ambas as explicações conceituais a partir da leitura de Foucault, porém utilizando a palavra filosofia para ambas. Ressaltamos então que, mesmo utilizando a palavra filosofia para ambas as explicações, a professora Muchail está no escopo foucaultiano dos conceitos de filosofia e espiritualidade: a noção de espiritualidade associada à sua primeira definição, que afirma que a filosofia é o pensamento inseparável da prática de vida, promovendo a transformação contínua do sujeito – e portanto associado à ideia do cuidado de si, conforme vimos em Foucault –, e a noção de filosofia associada à sua segunda definição, que afirma a filosofia ser um tipo de conhecimento acerca de uma verdade já dada e constituída – e assim associado à noção do “conhece-te a ti mesmo”.

Foucault busca problematizar acerca da ética do cuidado de si na Antiguidade com o intuito de compreender um pouco mais a fundo a maneira pela qual os antigos se relacionavam entre si e, dessa forma, à luz de tal compreensão, trazer suas reflexões para o tempo presente para que elas nos auxiliem a verificarmos quais são os problemas que se colocam diante de nós em nossa sociedade e compreender a maneira como estamos nos relacionando na atualidade. Com isto posto, percebemos que Foucault apresenta uma visão de um gradativo abandono do cuidado de si graças ao avanço proeminente da noção do “conhece-te a ti mesmo”, algo que será afirmado e endossado sobremaneira na Modernidade, quando notamos o grande avançar do conhecimento científico devido às ocorrências daquele período e o contexto histórico às quais elas estão inseridas. Entretanto, ao apresentar esta visão, Foucault busca ressaltar a importância de uma retomada do cuidado, ou seja, da espiritualidade, como uma maneira de promover um debate acerca da importância de se pensar as técnicas do cultivo de si. Conforme pontua

¹¹⁷ MUCHAIL, 2011, p.59.

Muchail, “foi esta associação¹¹⁸ que se viu desagregar-se quando, ao longo da história do pensamento ocidental, a noção de ‘conhecimento’ tornou-se preponderante, enquanto a de ‘cuidado’ esmaecia-se.”¹¹⁹ Isso é algo que se torna muito latente na sociedade a partir principalmente do “momento cartesiano”, de acordo com Foucault, na Modernidade. Ou seja, entre as noções de filosofia e espiritualidade, o que verificamos é uma vinculação da segunda à discussão do cuidado de si numa forma de resgate, já que a humanidade promoveu uma espécie de valorização do conhecimento em detrimento da *epiméleia heautoû* a partir do cartesianismo. Destacamos aqui a ênfase na concepção de resgate da cultura de si, do ocupar-se consigo mesmo, pois Foucault buscava o entendimento das relações entre sujeito e verdade e, para isso, as pessoas devem levar em consideração as práticas e técnicas de preocuparem-se consigo mesmas, de aterem-se a si, enfim, o cuidado de si é algo que deve ser retomado para repensarmos a relação que o sujeito mantém com aquilo que é tido como verdade, não levando em consideração somente o acesso a ela através do conhecimento.

Nesse sentido, Foucault propõe que busquemos as práticas do cultivo de si pois seriam através delas que estaremos vinculando o sujeito à verdade, num horizonte que está para além dos parâmetros orientados pela lógica do conhecimento científico. A intenção, portanto, é valorizar a espiritualidade enquanto geradora de práticas e técnicas que tendam ao cuidado de si pelos próprios indivíduos, cuja finalidade seja a própria articulação entre sujeito e verdade. Nos dizeres de Foucault

Tem-se aí, portanto, todo um conjunto de técnicas com o objetivo de vincular a verdade ao sujeito. Mas é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direito de origem; não se trata tampouco de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Ainda estamos muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos.¹²⁰

Com efeito, a vinculação almejada (articulação entre sujeito e verdade) se dará de uma maneira distinta na contemporaneidade via retomada da

¹¹⁸ A associação a qual ela se refere diz respeito à compreensão tanto do cuidado de si quanto do conhecimento de si nos planos epistemológico, ético, político e estético.

¹¹⁹ Op. cit. p.58.

¹²⁰ FOUCAULT, 1997, p.130.

espiritualidade proposta por Foucault, que torna imperativa as técnicas da ética do cuidado de si àqueles que estão dispostos a se abrir a elas. Essa retomada é de fundamental importância pois Foucault alega que principalmente desde o “momento cartesiano” que a História do pensamento no ocidente qualificou filosoficamente de maneira ampliada o *gnôthi seautón* e desqualificou, por sua vez, a *epiméleia heautoû*.¹²¹ Ou seja, a relação que unia o cuidado de si ao “conhece-te a ti mesmo” foi sofrendo um enfraquecimento ao longo dos séculos, e com o “momento cartesiano” a ideia do cultivo de si sofreu um forte golpe de descarte em favor da valorização do segundo. O que Foucault nos mostra é que as noções de filosofia e espiritualidade apresentadas em suas reflexões nem sempre estiveram separadas. Ele nos informa o seguinte

Digamos esquematicamente: durante todo esse período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas.¹²²

Verificamos então como Foucault trabalha com as concepções de filosofia e espiritualidade já que, mesmo tendo significados distintos, não podem ser compreendidas separadamente, pelo fato de possuírem uma ligação que seria a questão do acesso à verdade. A filosofia preocupa-se com a forma, a maneira como se chegará à verdade, enquanto que a espiritualidade detém-se nos processos de transformação do sujeito que o farão ter acesso à verdade. O que Foucault faz a partir deste ponto de sua reflexão é notar a guinada que o pensamento ocidental deu em favor da filosofia, ou seja, em favor do acesso à verdade através do conhecimento, principalmente o de caráter científico, no chamado “momento cartesiano”. Foucault nos diz que “(...) é muito interessante ver de que modo, no

¹²¹ FOUCAULT, 2006. p.15.

¹²² Op. cit. p.17.

século XVII, foi colocada a questão da relação entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para chegar à verdade.”¹²³ A problemática do acesso à verdade ao longo do pensamento moderno será analisada por Foucault, citando nomes de importantes pensadores a começar pelo próprio Descartes, passando por Espinosa, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e chegando à Heidegger. De maneira geral, o que podemos destacar desta breve reflexão de Foucault acerca do pensamento ocidental é como ocorreu um abandono da noção de espiritualidade, articulada ao cuidado de si, graças à valorização da filosofia e do conhecimento científico como método de acesso à verdade, articulada ao “conhece-te a ti mesmo”.

Destacamos que a História do pensamento ocidental vai ser fortemente marcada por essa distinção entre filosofia e espiritualidade apresentada no pensamento de Foucault, representando aquilo que Muchail chamou de “novo ‘começo’”. Segundo a professora

Tendo chamado de “socrático-platônico” aquele “momento decisivo” em que ocorre o concomitante nascimento filosófico do “cuidado” e do “conhecimento de si”, chamará, como dissemos, de “momento cartesiano” precisamente a este outro, não menos decisivo, que, consolidando o distanciamento entre “cuidado” e “conhecimento”, deflagra na história de nosso pensamento ocidental um novo “começo”.¹²⁴

Com a clareza das exposições de Foucault e Muchail acerca do momento histórico em que ocorre uma guinada à filosofia e ao conhecimento científico nos termos foucaultianos e – o “momento cartesiano” –, a proposta é fazermos uma reavaliação da ética do cuidado de si como forma de refletirmos acerca de um novo conceito de homem. Sobre esta nova concepção de homem, devemos ter em mente que ele é um sujeito não apenas de conhecimento, mas também de ações. Tais ações são pautadas por sua orientação ética, e esta se configura no sujeito graças às técnicas do cuidado de si. Nesse sentido, destacamos a importância da reflexão proposta por Foucault na tentativa de resgatar as práticas do ocupar-se consigo mesmo, colocando-se de maneira destacada diante do “novo começo” na História do pensamento, conforme citado por Muchail. Isso faz bastante sentido quando verificamos as ressonâncias que o pensamento foucaultiano encontra em reflexões de outros filósofos de peso, como é o caso de Martin Heidegger. Este

¹²³ Op. cit. p.27.

¹²⁴ MUCHAIL, 2011, p.68, 69.

filósofo alemão tem semelhanças com a reflexão foucaultiana em torno das noções de filosofia e espiritualidade, ao propor os termos filosofia e pensamento: este está para a noção de espiritualidade em Foucault assim como aquele está para a noção foucaultiana de filosofia. Em Heidegger, as experiências de pensamento promovem uma espécie de transformação do sujeito, não se dissociando dos atos filosóficos, algo que Heidegger afirma que ocorre principalmente na Antiguidade. Aqui cabe a possibilidade de comparação entre o pensamento heideggeriano e as reflexões de espiritualidade em Foucault.¹²⁵

Tendo em vista as significações de Foucault em torno das ideias de filosofia e espiritualidade e as diferenciações à elas associadas, entraremos em outro ponto chave do pensamento foucaultiano da ética do cuidado de si que diz respeito à expressão *estética da existência*, que é de fundamental importância para a plena compreensão das práticas e tecnologias de si. Portanto, citamos uma passagem da professora Muchail com o intuito de fazermos um fechamento para esta seção, abrindo a discussão do próximo tópico. Nas palavras de Muchail

É, agora, prenúncio e desejo de agregar o que se desagregou, de reunir o epistemológico, o ético, o político e o estético em outro conceito de homem, fazendo reemergir o sujeito cuja verdade é indissoluvelmente construída na prática de sua própria conduta, cuja prática de si é simultaneamente cuidado com o outro, e cujo cuidado, enfim, faz de sua existência uma existência bela.¹²⁶

2.3.2.3 – A estética da existência

Com a investigação de Foucault acerca da genealogia da ética e a questão da constituição da subjetividade do sujeito a partir da compreensão das práticas do cuidado de si, podemos notar que a intenção do mestre do cuidado é a de valorizar posturas éticas que passem a orientar a vida do sujeito para que ele aja de maneira plena e autônoma em sua realidade. O indivíduo está imerso em valores e regras sociais e sujeita-se a elas, configurando seu modo de agir conforme tais regras. Todavia, o sujeito não segue essas regras num sentido de subordinação

¹²⁵ A professora Muchail dedica um capítulo exclusivo de seu livro às comparações entre as reflexões foucaultianas de espiritualidade e a proposta heideggeriana de experiências de pensamento. Op. cit. p.87 – 99.

¹²⁶ Op. cit. p.70.

incondicional, como uma espécie de máquina que opera a partir de comandos predeterminados, impossibilitado de se colocar de maneira crítica e racional diante delas. O que verificamos, de acordo com a interpretação foucaultiana, é que o sujeito age de maneira autônoma e livre, conforme os jogos de poder que existem graças àquelas regras e valores sociais que caracterizam a sociedade. Nesse sentido, Foucault destaca a noção em torno do termo estética da existência, no qual o sujeito que vive eticamente transforma sua vida numa obra de arte. A vida do sujeito é uma espécie de material, que vai sendo trabalhada, moldada, metaforicamente desbastada pelas atitudes éticas, constituindo o belo, uma vida que se torna bela. Por essa razão, há o uso da expressão estética da existência, que pode ser compreendida como aquela existência que se torna esteticamente bela exatamente pelo fato do sujeito agir de maneira ética. Segundo Castro

Por estética da existência, há que se entender uma maneira de viver em que o valor moral não provém da conformidade com um código de comportamentos, nem com um trabalho de purificação, mas de certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que se faz deles, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita. A estética da existência é uma arte, reflexo de uma liberdade percebida como jogo de poder. Nesse sentido, haveria que caracterizar o modo de sujeição da moral grega dos *aphrodísia* não só como estético, mas como estético-político. A problemática da liberdade, entendida como não escravidão, encontra-se no coração dessa ética: não ser escravo dos outros, não ser escravo de si mesmo, ou em termos positivos, governos dos outros e governo de si mesmo.¹²⁷

Através das contribuições de Castro expostas acima, pontuamos a associação objetiva que aparece entre a ideia da estética da existência e a questão política em torno da liberdade. Viver eticamente é gozar uma boa vida, esteticamente e existencialmente bela. Ou seja, o sujeito vive de maneira ética quando se percebe inserido numa miríade de valores e regras sociais, mas, para além disso, sabe se colocar diante delas de forma racional, atuando de maneira livre diante das normas, não com o intuito de colocar-se acima delas ou de burlá-las, mas sim com o objetivo de saber lidar com as relações de poder que emanam delas, governando a si mesmo e também os seus pares. Isso é o ato político: agir de forma ética de acordo com as normas existentes, exercendo sua liberdade de forma racional, governando a si e os outros. Dessa forma, a estética da existência está articulada com a noção do cuidado de si, pois o domínio ou governo de si mesmo se

¹²⁷ CASTRO, 2009, p.150 – 151.

dá através das práticas do cuidado de si e também do próprio conhecimento de si mesmo, onde o indivíduo se assenhorando e se apoderando de si mesmo de maneira autônoma, não se tornando escravo nem de sua vontade e nem da vontade de terceiros.

Castro ainda nos alerta que Foucault defende um princípio de universalidade em torno da ideia da estética da existência, quando escreve que “a estética da existência nos põe, com efeito, diante de uma universalidade sem lei”.¹²⁸ Conforme Castro, mesmo o indivíduo decidindo ter uma vida bela e seus valores não tendo ressonâncias em leis e normas, isso não significa dizer que há uma carência de universalidade na noção de estética da existência. Entretanto, em nosso entendimento, não significa dizer com isso que há um princípio geral de universalidade na ética proposta por Foucault, uma vez que compreendemos por universalidade à luz das reflexões foucaultianas um conjunto de valores que configuram uma vida eticamente bela e que servem como horizonte ao sujeito, numa espécie de norteamiento de suas ações e que estão intrinsecamente articuladas com o entendimento do cuidado de si. A universalidade diz respeito ao horizonte valorativo do próprio sujeito em si, ou seja, não é no sentido de uma universalidade de valores para todos, como por exemplo, seria a proposta ética de Kant, que retém em si mesma um forte sentido de universalidade a todo ser racional. A ética da estética da existência em Foucault se abre a todo aquele que se utiliza de seus atributos racionais a partir do momento em que passa a cuidar-se de si mesmo, exercitando e praticando o cuidado de si e consequentemente vivendo uma vida ética e bela.

Estendendo um pouco mais o entendimento daquilo que Foucault compreende por estética da existência, pontuamos a definição breve e sucinta do professor Jurandir Freire Costa, apresentada em seu artigo intitulado *O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*. Nele, Costa afirma que Foucault compreende a estética da existência como uma ideia voltada para a “auto-perfeição e auto-affirmação do sujeito”.¹²⁹ O sujeito se reconhece e configura sua própria identidade ao agir de forma ética, tornando a existência de sua vida algo belo, sublime, portanto, perfeito e auto-afirmado. No entanto, Costa apresenta em seu artigo as duras críticas que Foucault sofre por diversos pensadores tais como Charles Taylor, Rainer Hochlitz, Pierre Hadot e Richard Rorty, por exemplo. Resumidamente, Costa afirma de maneira geral que tais pensadores criticaram a

¹²⁸ Op. cit. p.151.

¹²⁹ COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7 (1-2): 121-138, outubro de 1995.

noção de estética da existência de Foucault pois ela seria fruto de uma má interpretação dos textos antigos, como por exemplo dos estóicos, além de implicitamente trazer uma conotação universalista da ética do cuidado de si, ou seja, uma ética que deveria aplicar-se a todos. Costa não concorda com tais críticas e as responde à luz das próprias ponderações foucaultianas afirmando “(...) Retenho a ideia do descompromisso de Foucault em relação à sua comunidade. Este, parece-me, é o denominador comum entre a crítica rortyana neo-pragmática e a crítica dos universalistas.”¹³⁰ É certo que Costa se debruça sobre o litígio existente entre a teoria foucaultiana e a crítica rortyana associada ao neo-pragmatismo. Porém, de maneira geral, podemos verificar que justifica a posição de Foucault diante das críticas dos universalistas ao pontuar que com a ideia da estética da existência, Foucault não se coloca a favor de uma ética universalista, mas sim pautada no uso da razão pelo sujeito que cuida de si mesmo e reinventa-se. Neste processo de reinvenção, concluímos que o sujeito está se transformando e configurando-se eticamente para que possa então agir de forma livre, colocando-se politicamente perante a sociedade que o cerca. Costa apresenta a crítica de Rorty à Foucault da seguinte forma

O problema, portanto, não é o de saber se Foucault repete, inadvertidamente, as aspirações do sujeito do desejo e da interioridade. Essa questão é secundária. Mais importante do que isto é saber se sua ética do sujeito atende ou não aos requisitos da moral liberal e democrática defendida pelo neo-pragmatismo. Rorty acha que não, e este é o centro de sua crítica. Foucault e seu sujeito levam-nos a ver os princípios da democracia liberal não só como dados, o que faz sentido, mas como caducos e opressivos, o que lhe parece inaceitável. Neste aspecto, concorda com os universalistas. Acredita, como eles, que Foucault participa da cultura do “ressentimento”, ou seja, da corrente intelectual que procura negar, subestimar ou minimizar o progresso moral alcançado pelas democracias liberais do Ocidente.¹³¹

Por sua vez, Costa sai em defesa de Foucault ao pontuar que o filósofo de Poitiers busca fazer uma reescrita do sujeito, levando em consideração aspectos identitários tais como raça, sexo, gênero e outro. Nas palavras de Costa

A mudança na imagem do sujeito defendida por Foucault é conhecida. Corresponde à noção de estilo de vida ou estética da existência baseada numa ética dos prazeres e não do sexo.

¹³⁰ Op. cit. p.128.

¹³¹ Op. cit. p.125.

Dando ênfase aos prazeres e não ao sexo, os sujeitos poderiam reinventar-se, sem recorrer às identidades criadas pelo sistema de nomeação preconceituoso. Sexo, hermenêutica do desejo, obsessão pela verdade de si, identidades sócio-sexuais fixas, etc., são termos do mesmo vocabulário moral articulado aos dispositivos de sexualidade. (...) O problema não é o de descobrir em si a verdade de seu sexo, mas o de usar, de agora em diante, de sua sexualidade para chegar à multiplicidade de relações.

(...)

Nas entrevistas fica claro o objetivo de Foucault. Só uma redescritção inédita das subjetividades poderia destronar o sexo-rei e sua corte de identidades sexuais. Enquanto a auto-realização ou a auto-perfeição privada curvarem-se ao sujeito sexual dominante, poucas chances existem de que venhamos a imaginar um modo de vida sem violência do preconceito. Ora, este modelo do sujeito sexualmente descentrado e voltado para uma ética ou estética dos prazeres, não tem lugar no imaginário de Rorty. O ironismo por ele recomendado parece assustar-se com as metáforas de Foucault. Em sua ética, não obstante seus protestos, tudo o que deve ser feito é o que vem sendo feito.¹³²

Ou seja, com a leitura mais atenta do texto de Costa, percebemos como a proposta de Foucault foge da crítica apontada tanto pelos universalistas quanto pelo neo-pragmatismo de Rorty pelo fato do filósofo francês propor a constituição de uma nova subjetividade centrada no sujeito que se reinterpreta, se reconhece de maneira distinta ao que está institucionalmente estabelecido. O exemplo dado recai sobre a questão da sexualidade, mas é claro que podemos ampliar a reflexão para diversos aspectos da vida social, tudo graças a uma reflexão que o sujeito faz de si mesmo, de sua existência.

Em Billouet existem passagens que também trabalham um entendimento sobre a estética da existência, que no caso é chamada pelo próprio Billouet de “estilística da existência”. Uma conclusão apresentada sobre o cuidado de si em sua obra, que se articula à estética da existência, é a seguinte

Portanto, não é uma questão de “eliminar o desejo” em uma luta da alma contra o corpo, mas de reger a opinião que arrisca induzir a um excesso, por intermédio das *imagens* (do sonho, do teatro ou da vida) e pela cultura do prazer.¹³³

O argumento de não incorrer em excessos presente na passagem acima, é trabalhado mais claramente ao longo do texto de Billouet, que continua sua análise acerca da estética da existência. Há uma reflexão sobre um processo caracterizado

¹³² Op. cit. p.130, 131.

¹³³ BILLOUET, 2003, p.199. Destaque do próprio autor.

pela passagem da matrimonialidade à conjugalidade onde, no casamento, os cônjuges praticam uma relação de cuidado de si ao se cuidarem mutuamente, representando uma *áskesis*, ou seja, práticas baseadas no cuidado de si que culminarão numa estética da existência, onde um cuida do outro sem incorrer em excessos e exageros, pautando suas ações pela prudência e mediania. Segundo Billouet,

Foucault sugere que em Plutarco e no estoicismo imperial o critério *estético seria essencial em moral*. Quando, pelo contrário, o sujeito prático esteja, como no Kant da *Crítica da razão prática*, diante da universalidade da lei proveniente da razão, ele estaria originariamente, como na experiência da beleza – analisada na *Crítica da faculdade do juízo* –, diante da singularidade. Jean-François Lyotard tentava *jogar* a análise do sublime, nessa terceira *Crítica*, contra a autonomia da segunda. Michel Foucault *joga* a análise do belo contra a autonomia. A tática é diferente, mas a estratégia é a mesma: dar um estatuto essencialmente *estético* ao sujeito *ético*.¹³⁴

A passagem acima de Billouet é bastante elucidativa no tocante a não universalidade da ética do cuidado de si proposta por Foucault, pois categoricamente afirma uma visão sobre a estética da existência que recai na singularidade, ou seja, a atitude ética está centrada no sujeito, em sua ação individual, não sendo, portanto, tomada a partir de uma orientação dada por um princípio universal. Todavia, discordamos da interpretação de Billouet que propõe um Foucault que coloca o belo contra a autonomia pois a proposta do pensador de Poitiers é garantir a liberdade do sujeito exatamente nas práticas do cuidado de si, que se articulam com uma vida existencialmente bela. Desse modo, é no cuidado de si e na vida eticamente orientada e esteticamente bela e bem vivida que o sujeito atinge sua autonomia e o gozo de sua liberdade.

É de Foucault uma importante passagem, contida na obra de Billouet, numa entrevista concedida ao *Le Monde* e publicada após sua morte, no dia 15 de julho de 1984 – Foucault morreria no dia 25 de junho de 1984 – onde ele expõe o problema da crise ética da contemporaneidade como um horizonte que está ofuscado e desorientado. Foucault alega que a possível saída seria a noção de estética da existência a partir das práticas do cuidado de si, o que obviamente teria impactos éticos e políticos. Conforme Foucault,

¹³⁴ Op. cit. p.203. Destaques do autor.

Se me interessei pela Antiguidade é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras hoje está desaparecendo, já desapareceu. E a essa ausência responde, deve responder, uma busca, que é a de uma estética da existência.¹³⁵

Essa busca se dá em nível particular, individual. É uma busca do sujeito por si mesmo, por seu eu, por sua alma, passando a preocupar-se consigo mesmo, ocupando-se de si mesmo e se conhecendo. Isso gera sua transformação ética – o que demonstra o caráter não universalista de tal entendimento da ética – e configura as tomadas de decisão política desse indivíduo. Com efeito, Foucault alega que através do cuidado de si, superaríamos a atual situação de crise contemporânea, passando a viver conforme à noção de estética da existência.

Mesmo com todo este entendimento do termo aqui analisado, Billouet também apresenta críticas às reflexões foucaultianas acerca do cuidado de si, mas aqui focaremos especificamente naquela pertinente à noção de estética da existência. Segundo Billouet, Foucault apresenta uma interpretação não simplesmente inexata dos estóicos, mas também incoerente. Segundo este comentarista da obra foucaultiana, é posta a seguinte questão: “como pode sustentar uma interpretação da existência antiga separada do ser e dar como prova disso textos que ligam os comportamentos moderados e a ordem natural?”¹³⁶ Essa questão recai na crítica da visão foucaultiana de estética da existência pois, de acordo com Billouet, Foucault apresenta um entendimento errôneo de sua leitura da *Crítica da razão pura* de Kant. No entendimento de Foucault, há uma passagem de uma ontologia entre os gregos para uma deontologia entre os romanos, conforme se verifica entre os estóicos como Sêneca. Porém, Billouet alega que tal interpretação deontológica entre os romanos é superficial, ao afirmar que há uma ontologia entre eles no tocante à estética de si que vai além de uma relação deontológica e humana consigo. A alternativa filosófica provém da razão prática – segundo Kant em sua segunda *Crítica* – no sentido de que a temperança configura-se como uma espécie de conformidade da conduta ao conjunto de leis da razão – a autonomia, entendida por Kant como *Gesetzmässigkeit*. Billouet sinaliza nesse sentido com os seguintes argumentos

É a alternativa entre a moral fundada ontologicamente e a moral fundada languageiramente (ou seja, racionalmente), entre a temperança como virtude substancial e a *Gesetzmässigkeit*. Hoje é preciso pôr entre parênteses o homem ocidental e deixar

¹³⁵ Op. cit. p.205.

¹³⁶ Op. cit. p.209.

Obviamente não é nosso propósito aqui entrar num estudo comparativo entre as produções filosóficas de Kant e Foucault por ser uma tarefa exaustiva e extensa, mas de imediato já ressaltamos que consideramos a crítica de Billouet difícil de ser sustentada, pois o próprio Foucault concorda com a sujeição do indivíduo ao conjunto de regras e normas sociais, no sentido de saber lidar com elas e com as relações de poder que provêm delas, conforme expusemos com Castro no início desta seção. Com efeito, Foucault concorda com Kant no sentido de compreender que o sujeito racional age de maneira temperante e conforme as leis da razão, exercendo a sua liberdade. A diferença cabal entre o filósofo de Poitiers e o pensador de Königsberg é que aquele alega que não há na atitude ética um princípio universalista, que seja válido para todos os seres racionais, já que para tomar atitudes éticas, o sujeito deve assenhorar-se de si, cuidar-se de si mesmo. Isso é um atributo voltado a uma singularidade da atitude ética, que não está presente nas reflexões éticas de Kant.

Para fazer o contraponto às críticas apresentadas ao pensamento de Foucault, vamos diretamente às colocações deste próprio filósofo com o objetivo de ampliar o entendimento sobre a noção de estética da existência. Usaremos como base a entrevista intitulada *Uma estética da existência* de 1984 ao jornal *Le Monde*, que foi publicada na coleção *Ditos e escritos*.¹³⁸ Nessa entrevista, há um questionamento sobre aquilo que é conhecido por “jogos de verdade” como uma preocupação central da última fase de seu pensamento. Foucault então apresenta em sua resposta uma passagem muito elucidativa sobre o que estamos compreendendo por singularidade da orientação ética como oposição ao princípio de universalidade, além de pontuar também um posicionamento sobre a liberdade pessoal. De acordo com o pensador de Poitiers

Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no

¹³⁷ Para toda essa reflexão crítica de Billouet acerca da estética da existência foucaultiana, ver op. cit. p.210 – 212.

¹³⁸ Ver FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Coleção Ditos e escritos. V. 5. Org. Manoel de Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p.288 – 293.

cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal).

Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras.¹³⁹

Ou seja, Foucault afirma claramente como o princípio ético na Antiguidade estava centrado na singularidade ao destacar o caráter pessoal de elaboração da própria vida como obra de arte. A estética da existência, portanto, centrava-se no sujeito em sua subjetividade, em sua individualidade, e, com a ascensão do cristianismo, os traços de uma moralidade passam a ser heterônomos conforme a leitura foucaultiana, pois se torna uma moral baseada na “obediência a um sistema de regras”. Isso se articula perfeitamente ao processo de crise do cuidado de si com a cristandade, conforme expusemos anteriormente, já que gradativamente a noção de *epiméleia heautoû* passa a perder espaço para o *gnôthi seautón*.

Um pouco mais adiante, Foucault nos fornece uma pista em uma de suas respostas que nos permite ampliar um pouco mais o entendimento acerca da oposição que ele fazia à Kant no tocante à uma universalidade da ética. Foucault afirma que

É preciso distinguir. Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição, ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural.¹⁴⁰

Como vimos, a oposição de Foucault à noção kantiana de um princípio universalista do *eu transcendental* é bastante clara quando afirma a impossibilidade da existência de um sujeito soberano. Com efeito, isso nos mostra como a genealogia da ética em Foucault não pode ser levada como um projeto de universalidade da constituição do sujeito ético. Este na verdade se configura naquilo

¹³⁹ Op. cit. p.290.

¹⁴⁰ Op. cit. p.291.

que ele chamou de “práticas de sujeição”, ou seja, a subjetividade do sujeito se constitui através das práticas do cuidado de si, que têm como consequência a liberação do sujeito de um estado de servidão de suas paixões e desejos e também às de terceiros. A liberdade é garantida a partir das práticas do cuidado de si que ocorriam na Antiguidade e que com a cristandade e principalmente com o “momento cartesiano”, se perderam. Tais práticas de sujeição do sujeito, portanto, articulam-se com a ideia do cuidado de si e seguem a linha de raciocínio que compreendem o sujeito enquanto um indivíduo que se constitui em sua singularidade.

Por fim, ainda com intenção de aclararmos as posições de Foucault como contrárias à uma universalização das práticas de si, retomamos passagens de suas reflexões contidas em seu curso *A hermenêutica do sujeito*, especificamente na aula de 20 de janeiro de 1982. Verificamos que suas análises apresentam as técnicas do cultivo de si como práticas disseminadas na cultura helênica e que serviam para toda a vida do indivíduo, mas não podemos interpretá-las como um princípio universal já que o contexto histórico deve ser levado em consideração. Nesse sentido, Foucault é categórico em negar que o cuidado de si possa valer como uma lei universal. A extensa passagem abaixo é muito esclarecedora acerca da visão foucaultiana sobre o assunto. Vamos a ela

Com efeito, ocupar-se consigo já não é, na época de que lhes falo e já não será, aliás, durante muito tempo, uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada. Em suma, não se diz mais às pessoas o que Sócrates dizia a Alcibíades: se queres governar os outros, ocupa-te contigo mesmo. Doravante, se diz: ocupa-te contigo mesmo e ponto final. “Ocupa-te contigo mesmo e ponto final” significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo o mundo. A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? *Vocês me conhecem bem para saber que responderei imediatamente: não*¹⁴¹. O que eu gostaria de mostrar, o jogo metodológico de tudo isso (ou pelo menos de uma parte) é o seguinte: não devemos nos deixar prender ao processo histórico posterior, que se desenvolveu na Idade Média, e que consistiu na juridicização progressiva da cultura ocidental, juridicização que nos fez tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana. O que eu gostaria de mostrar, ao contrário, é que a própria lei faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história bem mais geral, que é das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, técnicas e tecnologias que

¹⁴¹ Grifos nossos.

são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela. No fundo, a lei não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Ou, se quisermos, mais precisamente ainda: a lei não passa de um dos aspectos dessa longa história no curso da qual se constituiu o sujeito ocidental tal como hoje se nos apresenta.¹⁴²

Ou seja, a partir da leitura do texto foucaultiano acima, notamos a preocupação objetiva em não considerar as práticas do cuidado de si como algo pautado como uma lei universal, já que o contexto histórico no qual tais práticas são executadas deve ser levado em consideração. Obviamente, como cada realidade histórica terá suas especificidades e singularidades, as práticas do cuidado de si devem ser tomadas à luz das conjunturas histórico-sociais nas quais o indivíduo está inserido. Ademais, Foucault ainda pondera que não podemos conceber como lei aquilo que seja um “princípio geral de toda regra na ordem da prática humana”, já que tal entendimento de lei nos é dado somente a partir da Idade Média através da cultura do cristianismo principalmente. Devemos compreender que a lei é um aspecto da conjuntura histórica, que existe em uma dada realidade graças às contingências de um dado momento e espaço. Tanto que o próprio Foucault nos dá exemplos das práticas do cuidado de si atrelados a grupos fechados, como por exemplo, tendo especificidades entre as camadas populares, não seguindo, portanto, uma lógica de aplicação universal.¹⁴³

No entanto, é muito importante ressaltar que Foucault não era ingênuo a ponto de defender a ideia de que o sujeito poderia libertar-se com as práticas do cuidado de si sozinho, como se num repente ele percebesse sua condição de servo de si mesmo e iniciasse de forma autônoma os exercícios e técnicas do cuidado de si que gerariam a sua liberação. Para ele, o papel do filósofo, enquanto conselheiro que examina a consciência do sujeito e o orienta às práticas do cuidado de si é de fundamental importância. Nesse sentido, o papel da educação na Antiguidade era primordial para a inserção e orientação do sujeito nas técnicas do ocupar-se consigo mesmo, o que nos leva à análise do conceito de *parresía*, que foi amplamente estudado por Foucault e que terá as implicações ético-políticas oriundas do próprio cuidado de si. O falar franco, o dizer a verdade, articula-se então ao cuidado de si e verificar as implicações políticas desta noção se torna o mote central a partir deste momento. Passamos então à questão da *parresía* no pensamento foucaultiano.

¹⁴² FOUCAULT, 2006, p.101.

¹⁴³ Op. cit. p.102,103.

Capítulo 3

3. O significado político da *Parresía* e do Cuidado de si

Vimos até o momento todo o percurso filosófico seguido por Michel Foucault na construção de seu pensamento e que passa pelo momento das análises arqueológicas em torno do saber, seguido pelas investigações genealógicas acerca do poder, até o deslocamento de seu interesse para a ética e a constituição da subjetividade. Focalizamos em especial este terceiro momento do pensamento foucaultiano através da análise do cuidado de si, que proporciona práticas e técnicas que municiam o sujeito a constituir-se eticamente, para que dessa forma ele possa agir em termos políticos na realidade em que está inserido.

É de substancial importância que destaquemos mais uma vez a articulação implícita entre a prática do cuidado de si estudada por Foucault e a atividade política. A ação política tomada pelo sujeito será orientada a partir das técnicas que visem o ater-se a si mesmo, proporcionando a ele métodos que o façam agir de maneira ética e teleologicamente orientado às decisões políticas que visem ao bem de si mesmo e dos outros. Nesse sentido, as práticas de si representam não uma espécie de formação de saber do sujeito, mas sim técnicas de correção de vícios e paixões do mesmo, cujo objetivo é a liberação do sujeito por ele mesmo e, num certo sentido, dele mesmo – com vistas a torná-lo senhor de si, apoderando-se de si mesmo. Essas práticas associadas à ética do cuidado de si eram, como vimos, disseminadas entre os gregos e romanos da Antiguidade, e se adequavam às especificidades históricas de cada época, e que, no momento de ouro do cuidado de si segundo a visão foucaultiana, deveriam estender-se por toda a vida.¹ A filosofia voltada para as reflexões oriundas do cuidado de si possui, portanto, uma semelhança com a medicina, já que pode ser compreendida como uma espécie de terapia que visa a cura da alma enferma. As paixões e os vícios seriam como doenças da alma, aspectos de um *páthos* que necessita de tratamento e extirpação, para que assim a alma possa estar em sua plenitude saudável. A medicina seria a cura dos corpos e a filosofia do cuidado de si uma espécie de terapia da cura da alma

¹ FOUCAULT, 2006, p.86.

doente.² Foucault chega mesmo a destacar o cuidado de si como uma terapêutica de cuidado com o espírito, enquanto o cuidado do corpo deve ser compreendido como algo distinto, aquilo que podemos chamar de iátrica. A filosofia do cuidado de si é uma terapêutica de cuidados com a alma, visando a transformação da subjetividade do sujeito; já a medicina como uma técnica de cuidados com o corpo, de práticas associadas à iátrica³, cujo foco é o corpo saudável.

Ademais, expusemos também como Foucault não concorda com interpretações universalistas das práticas do cuidado de si, exatamente por tais práticas possuírem variações e especificidades particulares, seja de contexto social, seja de contexto econômico, e dependendo até mesmo dos grupos e dos casos, ou seja, e respondendo, portanto, às conjunturas históricas. Conforme posição de Foucault tomada na segunda hora da aula de 20 de janeiro de 1982 de seu curso *A hermenêutica do sujeito*, fica exposto o seguinte

Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se de] relações variáveis conforme os grupos, conforme os meios e conforme os casos. De todo modo porém, é nessas separações, ou melhor, nesse pertencimento a uma seita ou a um grupo, que o cuidado de si se manifesta e se afirma. Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma do universal. Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertencente à comunidade humana, mesmo que esse pertencimento seja muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado. Somente no interior do grupo e na distinção do grupo, ele pode ser praticado.⁴

Foucault chega mesmo a dizer na aula de 27 de janeiro do mesmo curso que “somente alguns são capazes de si, muito embora a prática de si seja um princípio dirigido a todos”. Ou seja, não é que as práticas de si sejam universais, mas todos aqueles que se abrirem a elas – e o farão imersos na cultura espaço-temporal da qual fazem parte – poderão zelar por suas próprias almas e agir de maneira ética no mundo, com as implicações políticas que derivam de tais práticas de si.

Desse modo, notamos claramente na ética do cuidado de si uma importante necessidade da figura do outro, ou seja, da presença de um terceiro que

² Op. cit. p.89.

³ Op. cit. p.90.

⁴ Op. cit. p.106.

se relaciona com o sujeito que cuida de si mesmo. Há uma espécie de efetivação da prática de si através da presença do outro que se relaciona com o sujeito que se ocupa de si mesmo, sendo este outro indispensável, já que só assim o objetivo principal das técnicas de si – o eu – é atingido.⁵ Este outro pode estar representado na figura de um herói, de um modelo a ser seguido, de um sábio ancestral que guia seus pares a partir de suas próprias ações, ou, conforme a maneira mais clara que Foucault elucida em seu texto, a figura do filósofo como conselheiro de almas, uma espécie de guia que conduz e orienta seus pupilos na arte do cuidado de si, assumindo uma posição associada à ideia de mestria. Segundo Foucault

Consequentemente, não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental. Doravante, o mestre não é mais o mestre de memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, lho transmite. Nem mesmo é aquele que, sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe. Não é mais nesse jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito. Pode-se dizer que, de uma maneira ou de outra, todas as declarações dos filósofos, diretores de consciência, etc., dos séculos I-II, dão testemunho disso.⁶

Com a passagem exposta acima, notamos objetivamente como Foucault demonstra a importância do outro para a constituição da subjetividade do sujeito que articula e pratica em sua vida as técnicas de cultivo de si. É nesse sentido que não podemos afirmar que o sujeito irá constituir sua subjetividade de forma autônoma, independente, sem uma guia ou orientação externa, o que representa a primordial importância da presença do outro na ética do cuidado de si. Da relação entre o sujeito que passa a se cultivar com aquele que será seu mestre, aquele que se tornará seu diretor que examina sua consciência, podemos afirmar que a constituição do eu do sujeito que cuida de si se dará de maneira mais plena e eficaz. A figura do filósofo passa a ser compreendida como necessária, pois é o outro que se relaciona com o sujeito. Só assim o sujeito deixará para trás uma posição de *stultitia* – que é

⁵ Op. cit. p.115.

⁶ Op. cit. p.117.

aquele que não cuida de si mesmo – para uma posição de *sapientia* – que é aquele que se ocupa de si mesmo e passa a se conhecer, constituindo sua subjetividade.⁷

Tendo em mente a importância do outro nas práticas da ética do cuidado de si, sendo este outro compreendido como uma espécie de guia e diretor que assegura a direção individual do sujeito que busca assenhorar-se de si mesmo, destacamos como a educação tinha um papel bastante preponderante na Antiguidade e a filosofia longe de ser uma atividade puramente teórica tinha um sentido prático e pedagógico. Por sua vez, isso nos remete ao conceito de *parresía*⁸ e suas implicações ético-políticas. Como uma definição preliminar, a *parresía* pode ser entendida como sendo uma espécie de ética da palavra, uma espécie de “abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente.”⁹ Ou seja, o que faremos será um estudo dos sentidos e significados do termo *parresía* à luz da hermenêutica foucaultiana e quais são as formas que tal conceito se articula com a ideia do cuidado de si. Além disso, verificaremos como é possível compreender a questão da liberdade do sujeito tendo em mente essa articulação entre o termo *parresía* e a ética do cuidado de si e quais são as implicações políticas derivadas de toda essa trama, ponderando algumas problematizações da contemporaneidade cujo pano de fundo seja toda essa temática da ética do cuidado de si.

3.1 – O conceito de *Parresía*

Partindo da definição preliminar exposta acima, destacamos que a noção de *parresía* é muito relevante do ponto de vista do aconselhamento do sujeito que se abre à adoção das técnicas de si. O sujeito que passa a preocupar-se consigo mesmo, num âmbito ético de constituição de sua própria subjetividade, recebe aconselhamentos do filósofo que deve ter, acima de tudo, um compromisso com a verdade. Isso ilustra a preocupação de Foucault em demonstrar a relação entre o

⁷ Op. cit. p.118 – 121.

⁸ Optamos pela escrita da palavra *parresía* no lugar de *parrhesía* por entendermos que a grafia da primeira é uma espécie de aportuguesamento do termo grego, da mesma forma que existe um termo afrancesado do termo – *parrhésie*. Além disso, grafamos o termo desta maneira tendo referência os textos de comentadores do porte da professora Salma Tannus Muchail, apesar de termos ciência da grafia do termo como *parrhesía*, segundo obra organizada pelo pesquisador da filosofia de Michel Foucault, professor Frédéric Gros. Para mais, ver GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

⁹ FOUCAULT, 2006, p.124.

sujeito e a verdade através da articulação daquele em abrir-se às técnicas de si. Conforme vimos anteriormente, o sujeito passa por uma ascensão à verdade com a adoção das práticas do cultivo de si e age em sua realidade segundo esta sua nova visão de mundo, transformada por aquela contemplação do divino¹⁰. No entanto, isso só é possível ao sujeito graças à intervenção de um terceiro, ou seja, um outro que se coloca na relação que o sujeito estabelece com ele mesmo.

Este outro, que é personificado na figura do filósofo conselheiro, do diretor de consciência, utiliza procedimentos – inerentes ao seu discurso comprometido com a verdade – que são representados por termos técnicos, de acordo com as ponderações apresentadas por Foucault. Tais termos são o *protreptikós* e o *elenktikós*. Segundo o pensador de Poitiers em sua exposição na primeira hora da aula do dia 27 de janeiro de 1982, o ensinamento protréptico é aquele que conduz o espírito à boa direção. Já o *elenktikós* está associado à arte da boa discussão e do debate intelectualizado, devendo portanto identificar a diferenciação entre a verdade e o erro, substituindo este por proposições que são verdadeiras.¹¹ Dessa forma, o filósofo que aconselha o sujeito que se propõe a adotar as práticas do cuidado de si conduz o indivíduo ao domínio de suas paixões e

¹⁰ Como demonstramos no segundo capítulo desta dissertação, há uma dinâmica da ética do cuidado de si, conforme interpretação da professora Muchail, que segue a seguinte ordem: “do cuidado de si ao conhecimento de si; do conhecimento de si ao conhecimento do divino; do conhecimento do divino à sabedoria.” MUCHAIL, 2011, p.32. Na obra de Foucault, vemos o autor utilizar o termo “divino”, numa alusão à contemplação da verdade, para que assim o sujeito possa agir no mundo. Ele pontua na segunda aula do dia 13 de janeiro a seguinte colocação “(...) uma concepção do conhecimento de si, do conhecimento de si como reconhecimento do divino.” Mais adiante ele pontua que o conhecimento de si enquanto a maior expressão do cuidado de si, dá acesso à verdade. Segundo ele, isto é “característico da forma platônica e neoplatônica do cuidado de si, o fato de que o acesso à verdade permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que pode haver de divino em si. Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica e neoplatônica do cuidado de si.” FOUCAULT, 2006, p.68 e 71.

¹¹ Op. cit. p.126. No entanto, é importante destacarmos de que tipo de verdade trata a análise foucaultiana e o que seriam essas proposições verdadeiras. Grosso modo, a verdade não é em Foucault um conhecimento universal do qual todos concordam. Seu posicionamento filosófico acerca da verdade será influenciado pela filosofia de Nietzsche. No vocabulário de Castro, vemos que Foucault “concebe a tarefa da filosofia como um trabalho de diagnóstico, e não como a busca de uma verdade intemporal. Mas esse trabalho de diagnóstico, também sob a égide de Nietzsche, pode ser concebido como a tarefa de levar a cabo uma história da verdade. (...) Uma história da verdade, da vontade de verdade ou das políticas de verdade, para utilizar outras expressões de Foucault, é uma história dos jogos de verdade. ‘Entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem pronunciar, a cada instante e a cada um, enunciados que serão considerados como verdadeiros. Não há, absolutamente, uma instância suprema’”. Verificamos claramente com esta passagem de Castro, na qual ainda consta uma citação de Foucault, que o filósofo francês de Poitiers é avesso à ideia de uma verdade absoluta e universal; o que existem são os jogos de verdade. Ainda em Castro, ele expõe que “Após haver estudados jogos de verdade na ordem do saber e os jogos de verdade na ordem do poder, Foucault se propõe, agora, a ‘estudar os jogos de verdade na relação de si mesmo consigo mesmo e a constituição de si mesmo como sujeito, considerando como domínio de referência e campo de investigação o que se poderia chamar de história do homem de desejo. O termo *jogo* (grifo nosso) (...) é um conjunto de procedimentos que conduzem a um determinado resultado, que não pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, vencedor ou perdedor.” CASTRO, 2009, p.421 – 425.

vícios, efetivando assim a direção da alma no reto caminho para que ela possa governar-se a si mesma. Por esta razão, o discurso da *parresía* se configura como uma fundamental ferramenta que se articula à concepção da ética do cuidado de si, destacando-se como uma fala preocupada com a verdade e que está endereçada ao sujeito que se ocupa de si.

Foucault nos fornece uma breve reflexão introdutória acerca da *parresía* que se encaixa muito bem em nossa análise acerca deste termo. Em suas palavras

É que, através desse movimento da prática de si, através do fato de que a prática de si torna-se assim uma espécie de relação social – se não universal, por certo, pelo menos sempre possível entre indivíduos, mesmo quando não têm uma relação de mestre de filosofia com aluno –, desenvolve-se, creio, algo muito novo e importante, que é uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas da relação verbal com o Outro. E é essa nova ética da relação verbal com o outro que está designada na noção fundamental de *parrhesía*. A *parrhesía*, traduzida em geral por “franqueza”, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência.¹²

Destacamos a observação de Foucault ao afirmar que o que se fundamenta nessa relação entre indivíduos é uma espécie de nova ética verbal. O cuidado de si pode ser compreendido como uma atitude ética do indivíduo para com ele mesmo e também para com os outros, pois uma alteração profunda está ocorrendo em sua subjetividade. Esta transformação está orientada segundo uma visão da verdade, que é o próprio discurso *parresiástico*, daquele que se dirige ao sujeito de forma franca, já que conduz a consciência deste sujeito a partir do princípio de comportamento verbal que é a própria *parresía*. Foucault chega a esta reflexão ao identificar características nas práticas do cuidado de si que dizem respeito ao momento áureo entre os romanos dessas técnicas, ou seja, os séculos I – II de nossa era. Ganham destaque neste período a forte influência das escolas epicurista e estóica – principalmente desta última – nas técnicas do domínio de si. O que verificamos é que a noção do discurso *parresiástico* se articula com a concepção da ética do cuidado de si a partir de elementos sociais caracterizados por Foucault como *dietética*, *econômica* e *erótica*. Tais elementos possuem uma intrínseca relação entre si e associam-se diretamente ao cuidado de si. No texto

¹² FOUCAULT, 2006, p.148.

foucaultiano, há a afirmação de que “a dietética, a econômica e a erótica aparecem como os domínios de aplicação da prática de si.”¹³

Objetivamente, não é nossa intenção aprofundarmos a análise sobre tais domínios e a relação que eles estabelecem com o cuidado de si por representar um assunto que foge um pouco do cerne de nossa problematização. Todavia, com o intuito de um breve esclarecimento de tais domínios – dietética, econômica e erótica – pontuamos esquematicamente o seguinte: conforme nos apresenta Foucault em suas pesquisas, podemos ter em mente que a *dietética* articula-se à noção do cuidado de si no sentido de que o sujeito que se cultiva cuida também do seu corpo – além dos cuidados com sua alma, obviamente. Ele se alimenta bem, procura executar exercícios físicos que mantenham seu corpo num bom condicionamento, zela por seu sono, entre outras práticas relativas à sua saúde física. Já por *econômica*, em sua relação com o cuidado de si, devemos compreender como sendo as práticas de cuidado que o sujeito toma ao zelar por sua casa e os deveres que assume para com seus familiares e seus bens, ocupando-se daquilo que o cerca. Por fim, temos a *erótica* como terceiro aspecto que se articula com o cuidado de si e diz respeito às relações amorosas, onde o sujeito zela e cuida do outro que é aquele com o qual ele se relaciona afetivamente.¹⁴ As reflexões foucaultianas nos aclaram sobre a relação entre estes três domínios e o cuidado de si na seguinte passagem

O corpo, os familiares e a casa, o amor. Dietética, econômica, erótica. Estes são os três grandes domínios em que se atualiza, nessa época, a prática de si, incluindo, como vemos, uma perpétua remissão de um a outro. É por cuidado com o regime e a dietética que se pratica a vida agrícola, que se fazem colheitas, etc., isto é, que se passa à econômica. E é no interior das relações de família, ou seja, no interior das relações que definem a econômica, que se encontrará a questão do amor. O primeiro ponto é a existência destes três domínios: o laço, a forte e manifesta remissão de um ao outro, da dietética à econômica, da econômica à erótica.¹⁵

A maneira como a tríade de domínios se vincula está expressamente associada à noção de remissão, onde um se remete ao outro como base referência, como ideia de direcionamento por existir entre eles uma intrínseca relação. Com todo o exposto, buscamos demonstrar um escopo geral acerca da noção de

¹³ Op. cit. p.147.

¹⁴ A noção de *erós* é muito fundamental neste aspecto, conforme tratamos no capítulo 2 desta dissertação.

¹⁵ Op. cit. p.146.

parresía.¹⁶ Porém, ainda destacamos um importante ponto de reflexão de Foucault que se insere metodologicamente nesta seção de nosso texto.

O ponto que aqui ressaltamos é a relação entre o político e o catártico, que nos auxilia para a compreensão sobre o cuidado de si e o cuidado com o outro. Podemos compreender por catarse – *kátharsis* – aquilo que faz o sujeito elevar-se num processo ascético de conhecimento de si mesmo para que ele possa zelar pelo seu próprio eu. Por sua vez, o político pode ser entendido como as relações de poder e interesse que as pessoas estabelecem entre si, principalmente no tocante ao bem comum. Nesse sentido, verificamos uma associação entre o catártico e o político da seguinte forma: o sujeito passa por um processo catártico de autoconhecimento e passa a se relacionar politicamente com os outros segundo suas experiências catárticas. Ou seja, o cuidado de si, que envolve em seu cerne um processo catártico do sujeito, relaciona-se com o cuidado com o outro ao percebermos a existência das relações políticas entre o sujeito e terceiros, objetivando o bem para si mesmo e também para os outros. O ocupar-se consigo mesmo configura-se também em práticas que fazem o sujeito ocupar-se com os outros.

Quem se ocupa consigo (...) torna-se capaz de ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para ocupar-me com os outros.¹⁷

Foucault é bastante ilustrativo na seguinte passagem, que trata da relação entre o cuidado de si e o cuidado com os outros, o que complementa a citação anterior

Se, ao ocupar-me comigo, ao praticar a catártica no sentido neoplatônico¹⁸, faço, como assim desejo, o bem à cidade que eu governo – se, conseqüentemente, ao ocupar-me comigo asseguro para meus concidadãos a salvação, a prosperidade, a vitória da cidade –, em troca, essa prosperidade de todos, essa salvação da cidade, essa vitória que lhes asseguro, será de meu proveito na medida em que faço parte da própria comunidade da cidade. Na salvação da cidade o cuidado de si encontra pois

¹⁶ Além das análises de Foucault acerca dos domínios da dietética, da econômica e da erótica elaboradas de forma mais resumida em seu curso *A hermenêutica do sujeito* de 1982, o pensador de Poitiers escreve de forma mais verticalizada sobre esse assunto no volume 3 de sua *História da sexualidade*, onde ele dedica um capítulo inteiro para cada um dos domínios específicos, buscando esclarecer os vínculos que eles têm com a ética do cuidado de si. Para mais, ver FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. Vol. 3. O cuidado de si. Trad. M. T. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

¹⁷ FOUCAULT, 2006, p.158.

¹⁸ Processo catártico que foi previamente explicitado em nossa análise, no qual Foucault identifica como sendo neoplatônico, por envolver toda uma ideia de reminiscência que obviamente se remete à Platão.

sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve.¹⁹

Dessa forma, verificamos como a noção do cuidado de si está vinculada à noção de cuidado com o outro, pois quando o sujeito cuida de seus pares, zelando para que eles se salvem, ele também estará salvando a si mesmo, cuidando de si mesmo, por fazer parte de uma comunidade com a qual ele mesmo está ocupado. Isso demonstra uma forte conotação política da ética do cuidado de si: é um ocupar-se consigo mesmo que é etopolítico, ou seja, há uma transformação da subjetividade do sujeito e isso implica em uma mudança das atitudes políticas, passando a ater-se às questões ligadas à conservação do bem comum, aquilo que é interesse de todos.

Com efeito, pontuamos que para a relação entre o cuidado de si e o cuidado com o outro funcionar a contento, há a necessidade de um elemento que estabeleça a ligação entre eles, que seja uma espécie de ponte, de elo que unifica e consolida tal relação baseada no princípio ético. O elemento que faz esta ponte é exatamente a *parresía*. É este ato de fala que estabelece o vínculo entre o cuidado de si e o cuidado com o outro, tornando possível uma maior compreensão das relações políticas a partir da noção ética do cuidado. Isso nos faz entrar no conceito de *parresía* propriamente dito.

Segundo o estudo analítico de Castro acerca dos verbetes contidos nas pesquisas de Michel Foucault, podemos compreender por *parresía*

(...) uma das técnicas fundamentais das práticas de si mesmo na Antiguidade. No vocabulário do cuidado de si, “*parresía*” é um termo técnico. Em primeiro lugar, na literatura epicúrea, expressa uma qualidade do *fisiólogo*, o médico conhecedor da natureza, que define a relação entre o médico e o paciente. Falar com *parresía*, isto é, com liberdade de palavra, consiste em *dizer ao enfermo as verdades da natureza que podem mudar o modo de ser do sujeito doente*. Em segundo lugar, no contexto mais amplo da relação mestre-discípulo, a *parresía* define a atitude do mestre que corresponde ao silêncio do discípulo. Neste marco, a *parresía* se refere *tanto à moral, ao éthos, do mestre, do diretor de consciência, quanto à técnica necessária para transmitir os discursos verdadeiros*.²⁰

Primeiramente, destacamos o trecho que trata da alteração do modo de ser do sujeito, ou seja, há a transformação do sujeito através do discurso *parresiástico* que faz com que o sujeito passe a ocupar de si mesmo, dando o

¹⁹ Op. cit. p.159.

²⁰ CASTRO, 2009, p.316, 317. Grifos nossos.

amálgama à constituição de sua subjetividade transformada – transformação essa de caráter ético. Em segundo lugar, ponderamos a importância dada à transmissão de discursos verdadeiros, que dizem respeito ao *ethos* do diretor de consciência, no sentido de que ele orienta e conduz seu discípulo praticante do cuidado de si segundo um franco falar, um dizer orientado pela verdade, ou seja, por uma liberdade da palavra. É nessa ideia do franco falar que se pode entender a concepção ética da *parresía*, que não tem o intuito de persuadir ou enganar o ouvinte da interlocução, mas orientá-lo de maneira verdadeira e sincera. “(...) o discurso da *parresía* tem por finalidade que aquele a quem está dirigido estabeleça consigo mesmo uma relação plena e soberana.”²¹ Nesse sentido, podemos compreender por relação plena e soberana uma relação de posse de si, onde o sujeito se assenhora de si mesmo e constitui sua subjetividade de forma livre e independente de quaisquer vícios.

Foucault destaca em suas análises que o termo *parresía* utilizado entre os gregos foi traduzido pelos latinos como *libertas*, dando a ideia de liberdade da palavra, livre discurso aberto à verdade, abrindo a possibilidade da ideia do falar francamente. Castro pontua em sua obra este ponto da reflexão do texto foucaultiano, onde verificamos o seguinte: “os latinos traduziram *parresía* por *libertas*. Nas línguas românicas, foi traduzida por “falar francamente.”²²

Cotejando as passagens de Castro com a obra da professora Muchail acerca da noção de *parresía*, verificamos a convergência dos dois autores na ideia do efeito da transformação da subjetividade. Nas palavras de Muchail

Numa palavra, úteis são os conhecimentos que têm caráter “etopoético”, isto é, que produzem “*ethos*”, que conduzem à conduta ética. “Armadura” e “equipamento” (*parasqueué*), meditação como “treinamento”, assim também os conhecimentos úteis que produzem “a transformação do *logos* em *ethos*”. Ora, juntar *logos* e *ethos* é novamente reunir conhecimento e cuidado, agregar o plano do enunciado que está no âmbito dos *dizeres* e o plano do perceptível que está no âmbito dos *olhares*; em outras palavras, é fazer a verdade que se diz, é *parresía*, dizer-verdadeiro, franco falar.²³

No texto foucaultiano, existe a expressão “etopético”, que significa dizer aquilo que é capaz de produzir *ethos*, de formá-lo, de constituí-lo.²⁴ O filósofo

²¹ Op. cit. p.317.

²² Op. cit. p.318.

²³ MUCHAIL, 2011, p.85.

²⁴ FOUCAULT, 2006, p.213.

francês destaca as palavras e expressões gregas que dizem respeito a tal significação: *ethopoieîn*, *ethopoía*, *ethpoiós*.

Ethopoieîn significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethpoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo.²⁵

Ainda nos dizeres de Foucault, ressaltamos a seguinte passagem acerca de toda essa reflexão

Portanto, pelo menos nesse plano, o conhecimento de si não está, absolutamente, a caminho de tornar-se uma decifração dos arcanos da consciência, aquela exegese de si que veremos desenvolver-se em seguida, no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito.²⁶

Dar uma conotação ética ao ato de fala, ao *logos*, é dotá-lo de um compromisso com a verdade. Assim, há uma junção entre o compromisso ético com a verdade e o proferimento de um discurso que está imbricado àquele compromisso ético. Isso dota o sujeito de um equipamento linguístico significativo para que assim ele possa saber quando falar francamente, ou seja, saber quando utilizar-se da *parresía*. Averiguamos que Castro nos apresenta uma explanação bastante objetiva sobre o conceito de *parresía*, enquanto Muchail já trabalha uma relação entre o franco falar e o compromisso ético que se desdobra a partir do ato de fala *parresiástico*.

Muchail nos apresenta o conceito de *parresía* como um sentido corrente, a partir das leituras que fez das investigações filosóficas de Foucault sobre o assunto. A bem da verdade, o que verificamos é que a professora nos apresenta uma abordagem de tal conceito no pensamento foucaultiano como tendo múltiplos sentidos. Em suas palavras, ela nos informa que

Parresía, “grosseiramente” ou “genericamente”, como diz Foucault, significa: franqueza, abertura do coração, do

²⁵ Op. cit. p.212.

²⁶ Op. cit. p.212.

A comentadora da obra de Foucault pontua que o próprio filósofo francês alega que a noção de *parresía* possui múltiplos sentidos por ter uma conotação muito complexa, possuir uma pluralidade de registros e uma riqueza de detalhes muito grande. O que nos chamou muito a atenção foi a observação contida numa nota de rodapé do livro de Muchail que apresenta uma noção aportuguesada do termo no verbete “parrésia”, cujo sentido estaria em torno de uma “afirmação ousada” ou “atrevimento oratório”, podendo ainda ser compreendido como sendo uma “afirmação corajosa”.²⁸

Portanto, podemos destacar como as reflexões tanto de Castro como de Muchail se complementam e nos auxiliam bastante para as análises dos estudos de Foucault acerca do tema da *parresía*, pois, além de nos darem definições norteadoras que aclaram o sentido do termo, apresentam argumentos que nos mostram como a *parresía* pode relacionar o *logos* e o *ethos*. Grosso modo, é num sentido do *logos* ao *ethos*, como propõe Muchail, pois o sujeito que se propõe às técnicas de si deve se guiar pelo falar franco, tendo um compromisso com a verdade já que somente dessa forma ele estará agindo de maneira efetivamente ética na realidade na qual está inserido. O sujeito se equipa de tal forma que chega a uma condição de transformar seus discursos verdadeiros em ações eticamente orientadas.

É que, por um lado, a *parresía* é arte ou técnica do discurso verdadeiro, *logos*, “comportamento verbal” exigido da parte do mestre e correspondente à postura de silêncio e escuta da parte do discípulo. Por outro lado, e ao mesmo tempo, é atitude moral que necessariamente requer a conjugação do comportamento verbal ao comportamento de vida, do *logos* ao *ethos*.²⁹

Ou seja, a pista que Muchail nos fornece como chave de entendimento das análises de Foucault em sua genealogia da ética é que devemos perceber que o sujeito transfigura sua atitude do franco falar para a vida, assumindo um compromisso com a verdade e vivendo assim de forma ética. Sua subjetividade se transforma eticamente no sentido de que passa a viver conforme a relação que

²⁷ MUCHAIL, 2011, p.102.

²⁸ Op. cit. p.103. Os sentidos para o verbete aportuguesado da forma de “parrésia”, Muchail retirou dos dicionários *Novo Aurélio* e *Houaiss*.

²⁹ Op. cit. p.106.

estabelece com a verdade, ao adotar um *ethos* comprometido com esta, assim como faz quando profere discursos verdadeiros. É nesse sentido que o sujeito de fato passa efetivamente a cuidar de si e apossa-se de sua subjetividade, exercendo um amplo domínio sobre ela, um domínio sobre sua alma, enfim, sobre o seu eu. Esta forma de vida significa uma nova constituição do si, que se orienta no agir ético segundo o discurso *parresiástico*. Na primeira hora da aula do dia 1º de fevereiro de 1984 do curso ministrado por Foucault intitulado *A coragem da verdade*, existe uma passagem que nos auxilia bastante para o entendimento do que expusemos agora. Nas palavras de Foucault

(...) pareceu-me que seria igualmente interessante analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade. A análise desse domínio poderia ser chamada (...) o estudo das formas “aletúrgicas”. (...) A aleturgia seria, etimologicamente, a produção de verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta.³⁰

No texto de Foucault aparece a noção de aleturgia enquanto produção de verdade, sendo este o domínio analítico que objetiva compreender a constituição do sujeito que se guia pelo franco-falar, pela noção de *parresía*.

Na aula de 10 de fevereiro de 1982 de seu curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault já sinaliza de maneira indireta um esboço de reflexões sobre a *parresía*, ao analisar a ideia de que o cuidado de si implica em uma conversão do ser, no sentido de que o sujeito deve converter-se, posicionar-se em determinado rumo para orientar sua alma ao caminho do cuidado de si, implicando no conhecimento de si mesmo. Foucault promove tal debate ao estudar a noção de *epistrophé* na obra de Platão, dando a ideia de que o sujeito deve “desviar-se de” e “virar-se na direção de si mesmo”. O que chamamos atenção aqui é que Foucault destaca que quando o sujeito converte-se na direção de si mesmo, ele se coloca numa posição privilegiada de conhecimento. Este conhecimento é o conhecimento

³⁰ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France 1983-1984. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p.4. Grifo do autor.

de si – associado à ideia do “conhece-te a ti mesmo”, que necessariamente implica numa relação com a ideia de cuidado de si, conforme expusemos no capítulo anterior. Ou seja, o sujeito se abre a este conhecimento, conhecendo aquilo que é verdadeiro, pois voltou sua atenção para si mesmo, está em busca de seu próprio eu através de um processo dialético que atinge o divino – divino este que se encontra em si mesmo. Foucault então pontua o seguinte: “Conhecer-se é conhecer o verdadeiro. Conhecer o verdadeiro é liberar-se. E é no ato de reminiscência, como forma fundamental do conhecimento, que esses elementos diferentes se enlaçam.”³¹

A proposta de conhecimento do verdadeiro se articula à ideia do franco falar, já que a *parresía* é compreendida como uma técnica associada ao cuidado de si. O sujeito, ao conhecer-se, fala de forma livre, de maneira franca, abrindo-se ao conhecimento de si mesmo, enfim, abrindo-se à contemplação da verdade. É nesse sentido que afirmamos que neste trecho específico da aula de 10 de fevereiro de 1982, Foucault já nos apresenta uma noção inicial do que venha a ser a *parresía*. Há ainda uma extensa passagem das reflexões de Foucault acerca dessa conversão do olhar do sujeito sobre ele mesmo, que, reiteramos, citamos aqui como forma de pensar uma ampliação do entendimento da noção de *parresía* à luz da ideia de conhecimento de si pelo próprio sujeito. Acreditamos que com essa proposta de reflexão, a compreensão sobre aquilo que é chamado de liberdade da fala se dará de forma eficaz. Vamos à citação do texto foucaultiano

Vemos pois – e insisto bastante nisto – que a requisitada inversão do olhar, em oposição à malévola curiosidade em relação aos outros, não resulta na constituição de si mesmo como um objeto de análise, de decifração, de reflexão. Trata-se, muito mais, de convocar a uma concentração teleológica. Trata-se, para o sujeito, de olhar bem sua própria meta. Trata-se de ter diante dos olhos, do modo mais transparente, a meta para a qual tendemos, com uma espécie de clara consciência dela, do que é necessário fazer para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isso. É preciso ter consciência, uma consciência de certo modo permanente, do nosso esforço. [Não se trata] de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência permanente e sempre atenta dessa tensão com a qual nos dirigimos à nossa meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto, repito, não de um saber de decifração, mas de uma consciência, uma vigilância, uma atenção. (...) Devemos pensar nisso bem mais do que em alguma coisa como uma decifração de si, semelhante à que encontraremos na prática monástica. Construir o vazio em torno de si, não se deixar levar nem distrair por todos os ruídos nem por todas as pessoas que nos cercam. Construir o vazio em torno de si, pensar na meta, ou

³¹ FOUCAULT, 2006, p.189.

antes, na relação entre si mesmo e a meta. Pensar nessa trajetória que nos separa daquilo que queremos atingir. É nessa trajetória de si para si, que devemos concentrar toda nossa atenção. Presença de si a si, por causa mesmo dessa distância que ainda existe de si para consigo, presença de si a si na distância de si para consigo: é esse, creio, o objeto, o tema desse retorno do olhar que estava posto nos outros e que devemos agora reconduzir, reconduzir precisamente não a si enquanto objeto de conhecimento, mas a essa distância para consigo mesmo enquanto somos sujeito de uma ação que dispõe de meios para atingi-la, mas, acima de tudo, do imperativo para atingi-la. E o que há para ser atingido é o eu.³²

Com a leitura atenta desta longa citação do texto de Foucault, destacamos que a conversão do olhar do sujeito que tem como meta atingir o seu próprio eu para poder se conhecer de forma plena e verdadeira, configura-se naquilo que o pensador de Poitiers defende como sendo o primordial das práticas do cuidado de si. Devemos lembrar, conforme foi exposto no segundo capítulo desta dissertação, que este “eu” do qual fala Foucault é a alma do sujeito. O sujeito deve buscar-se a si mesmo com o intuito de conhecer a si próprio, conhecer sua alma, converter o olhar a si, ao seu “eu”. A ideia de construir o vazio em torno de si pode ser compreendida como uma maneira que o sujeito articula para não se deixar abalar pelas conjecturas do mundo que o cerca. Ele não pode se deixar levar por suas paixões, já que deve se isolar delas, pois só assim irá de fato conhecer seu próprio “eu”. A noção estóica de *ataraxia* é muito importante para o pensamento de Foucault nesta passagem: a imperturbabilidade da alma representa um caminho reto para que o sujeito possa conhecer-se a si mesmo. O que nós queremos com este excerto do texto foucaultiano é demonstrar como a *parresía* pode ser compreendida como uma ferramenta técnica que pode e deve ser utilizada pelo sujeito que se abre às técnicas de si para que de fato ele atinja a meta que é o seu próprio eu. Converter-se a si mesmo como uma teleologia para o eu é possível ao sujeito que se orienta pelo discurso *parresiástico* e toma decisões e ações eticamente norteadas pela noção do franco falar. Essa é uma das maneiras de eficácia do sujeito atingir-se a si mesmo ao fazer a conversão de sua atenção ao seu próprio eu.

Entrando especificamente no texto do pensador em questão, verificamos que Foucault é bastante claro ao conceituar a *parresía* como sendo um “discurso que desvela a verdade e que prescreve.”³³ Ou seja, é um ato de fala técnico que tem como função falar a verdade e prescrever uma ação, uma conduta, orientando

³² Op. cit. p.199, 200.

³³ Op. cit. p.216.

eticamente o sujeito à uma tomada de decisão prática. A *parresía* sob o escopo foucaultiano é compreendida como um termo técnico

(...) que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. A *parrhesía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito.³⁴

Mais adiante, especificamente na segunda hora da aula de 03 de março de 1982, Foucault apresenta uma complementação bastante objetiva ao conceito de *parresía*, que avança as reflexões sobre esta técnica que intenciona estreitar os laços da relação entre o sujeito e a verdade. Ele afirma que o sujeito deve, ao transformar-se a si mesmo e constituir sua subjetividade, deve tornar-se um sujeito de verdade, ocupando-se de discursos verdadeiros. O sujeito deve escutar discursos verdadeiros e operá-los na constituição de sua própria subjetividade, para que então passe a proferir discursos verdadeiros a si mesmo.³⁵ Estes podem ser entendidos, conforme expusemos com a citação de Castro em nota de rodapé acima, como “jogos de verdade” que articulam a noção de verdade enquanto enunciados que são considerados verdadeiros segundo um contexto histórico específico. O sujeito, ao ter conhecimento de si e adotar as práticas de cuidar de si mesmo, se coloca no mundo de maneira ética seguindo o princípio daquilo que é considerado verdadeiro no contexto do qual ele faz parte. Em suas reflexões, Foucault aponta que

A *parrhesía* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesía*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo. Etimologicamente, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesía* por *libertas*. É a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro. Aparentemente, *libertas* ou *parrhesía* é

³⁴ Op. cit. p.216.

³⁵ Op. cit. p.326.

Posta esta significação do termo nos dizeres do próprio Foucault, verificamos que a proposta de fazer o sujeito proferir um discurso que tenha um compromisso com a verdade, que tenha a liberdade de falar aberta e francamente, gera neste sujeito uma nova concepção de sua subjetividade, transformando-a de forma ética. À luz desta concepção do termo *parresía*, ampliaremos as conexões possíveis com a ética do cuidado de si, segundo a visão foucaultiana.

3.2 – As articulações entre a *parresía* e o cuidado de si

As articulações que podem ser estabelecidas entre a noção de *parresía* e a ética do cuidado de si fazem parte de uma investigação maior no pensamento foucaultiano associado ao momento da genealogia da ética. Desse modo, o que podemos destacar inicialmente de tais articulações é que elas nos auxiliam a compreender melhor a ideia da constituição da subjetividade do sujeito e a relação que este estabelece com a verdade. É exatamente neste aspecto que se localiza o ponto central de tais articulações, já que o sujeito se constitui, configurando sua subjetividade, principalmente no momento em que passa a cuidar de si mesmo, adotando as técnicas e práticas do cultivo do “eu”. Ao fazer isso, ao assumir essa postura filosófica de uma construção crítica cuja subjetividade está transformada, podemos destacar que o sujeito só completa sua tarefa ao direcionar-se para a verdade, para os discursos verdadeiros, que irão orientá-lo da melhor maneira para que possa agir eticamente, com sua subjetividade constituída e, porque não dizer, aprimorada.

Todavia, o que Foucault nos chamou atenção, é que tais práticas do cuidado de si na Antiguidade entre os romanos disseminaram-se de tal forma que o que se defendia naquele período era uma postura de adotar as técnicas do cultivo de si ao longo de toda a vida, graças a forte influência do epicurismo e principalmente do estoicismo. Nesse sentido, o sujeito estaria num constante processo de constituição de sua subjetividade, bem como num constante processo de reflexão de

³⁶ Op. cit. p.327.

suas concepções acerca da verdade para que então possa agir eticamente em sua realidade. Estes são pontos de tangenciamento entre cuidado de si e *parresía*.

O próprio Foucault demonstra sua preocupação na aula do dia 10 de fevereiro de 1982 de seu curso *A hermenêutica do sujeito* ao pontuar que toda sua intenção é mostrar as relações que podem ser estabelecidas entre aquilo que ele chama de dizer-verdadeiro e o governo de si e dos outros. Obviamente, o dizer-verdadeiro diz respeito à *parresía* e o governo de si e dos outros se remete ao cuidado de si e ao cuidado com os outros. Foucault formula sua preocupação sobre este ponto da seguinte forma

Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nessa relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros.³⁷

Destacamos dois pontos da passagem acima que a nosso ver são fulcrais para o entendimento das articulações entre a *parresía* e a ética do cuidado de si. Primeiramente, a constatação histórica que Foucault nos fornece sobre a existência da relação entre o franco falar e o cuidado de si como algo mais antigo que o próprio cristianismo, remetendo-nos à Antiguidade greco-romana. Em nosso entendimento, isso é muito importante pois representa uma preocupação do ser humano já na Antiguidade Clássica de orientar-se conforme uma verdade, constituindo-se eticamente, ou seja, tendo sua subjetividade profundamente alterada graças à uma orientação pautada pelo franco falar. O segundo ponto da passagem foucaultiana que destacamos é a preocupação em mostrar como a relação entre a *parresía* e o cuidado de si promove no sujeito uma mudança da relação que ele estabelece consigo mesmo, uma vez que ele passa a se conceber de uma maneira distinta, transformada, graças a adoção das práticas do ocupar-se consigo mesmo. E Foucault vai mais além: não é simplesmente a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, mas também a relação que ele estabelece com os outros, orientando-se conforme o dizer-verdadeiro. Ademais, ele localiza espacialmente tais relações: ele pontua que essas relações são experiências do sujeito no ocidente, o que nos auxilia a

³⁷ Op. cit. p.205, 206.

compreendermos a forma como nos relacionamos ao longo do tempo no ocidente, uma vez que podemos nos remeter a este período em questão. Enfatizamos, no entanto, que a ética do cuidado não se manteve sempre a mesma na História do ocidente, já que sofreu deslocamentos consideravelmente importantes tais como o dispositivo da confissão com o advento do cristianismo.³⁸ Afirmamos que estas colocações do texto foucaultiano representam uma nuance ética sobre a questão da *parresía*, já que entendemos que o dizer-verdadeiro – ou veridicção – implica necessariamente em transformações profundas no *ethos* do sujeito. Ou seja, com todo o exposto sobre a passagem de Foucault, verificamos que há uma clara associação entre as práticas de si para o autogoverno, bem como para o governo dos outros, tudo sob a influência do dizer-verdadeiro, do discurso aberto à verdade. Desse modo, reiteramos a intencionalidade de Foucault em demonstrar uma grande preocupação em articular o franco falar com as técnicas de si.

Foucault ainda explora a relação tratada nesta seção de maneira mais verticalizada em seu curso *O governo de si e dos outros*, especificamente na primeira hora da aula do dia 12 de janeiro de 1983, quando trata a *parresía* como uma virtude, um dever e uma técnica. Em suas palavras

E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem o encargo de quê? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a *parresía* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo.³⁹

Essa relação consigo que é constituída graças à *parresía* enquanto virtude, dever e técnica nada mais é do que a noção da ética do cuidado de si. Mais adiante, Foucault ainda expõe o seguinte sobre o assunto

Temos portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade. Com a noção de *parresía*, temos, como vocês veem, uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de

³⁸ Não nos deteremos neste assunto por não representar objeto de estudo desta dissertação. Apenas citamos a título de exemplo para um maior esclarecimento do argumento exposto.

³⁹ FOUCAULT, 2010, p.43.

governamentalidade e da constituição da relação consigo. O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade.⁴⁰

Foucault argumenta que a *parresía* assume uma predicação ética, ou seja, a veridicção possui essencialmente uma característica ética por associar-se às práticas de subjetivação. Na primeira hora da aula do dia 15 de fevereiro de 1984 do curso *A coragem da verdade*, ele expõe “Estamos, com essa forma de dizer-a-verdade ou veridicção, em certa forma de *parresía*, se entendermos por *parresía* a coragem da verdade, a coragem de dizer a verdade.”⁴¹ O franco-falar possui uma predicação ética pois tem um objetivo, que é o próprio cuidado de si. Conforme o filósofo francês

O objetivo dessa missão é, claro, zelar permanentemente pelos outros, cuidar dos outros como se fosse seu pai ou irmão. Mas para obter o quê? Para incitá-los a cuidar, não da sua fortuna, não da sua reputação, não de suas honrarias e dos seus encargos, mas deles mesmos, isto é, da sua razão, da verdade e da sua alma (*phrónesis*, *alétheia* e *psykhé*). Eles devem cuidar de si mesmos. Essa definição é capital. O si mesmo na relação de si consigo, o si mesmo nessa relação de zelo por si mesmo é definido [em primeiro lugar] pela *phrónesis*, isto é, a razão de certo modo prática, a razão em exercício, a que permite tomar as boas decisões, a que permite rechaçar as opiniões falsas. Em segundo lugar, o si mesmo é igualmente definido pela *alétheia*, na medida em que esta é de fato o que vai ser o indexador, aquilo a que se prende a *phrónesis*, o que ela busca e o que ela obtém; mas a *alétheia* também é o Ser na medida em que somos parentes, precisamente sob a forma da *psykhé* (da alma). (...) Esse outro objetivo é, de fato, fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma. E é nisso que temos agora uma *parresía* no eixo da ética. A fundação do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma, é bem disso que se trata essa nova forma de *parresía*.⁴²

Verificamos uma espécie de analítica ontológica no texto foucaultiano ao tratar do objetivo da *parresía* como um zelo pela razão, pela verdade e pela alma do sujeito que passa por um processo de constituição ética. Será devido à essa preocupação do franco-falar que Foucault afirma existir um objetivo ético, o que obviamente se articula com a noção do cuidado de si.

⁴⁰ Op. cit. p.44.

⁴¹ FOUCAULT, 2011, p.73.

⁴² Op. cit. p.74, 75.

Verificaremos agora outros pontos de tangenciamento entre a ética do cuidado de si e a concepção de *parresía*, para aclararmos um pouco mais do que foi colocado acima. Primeiramente, podemos destacar a articulação entre estes polos (cuidado de si e *parresía*) tendo em mente a ideia do filósofo conselheiro, o diretor de consciência. Para guiar uma alma, cujo objetivo seja mostrá-la os caminhos para que ela passe a cuidar de si mesma, o filósofo assume um discurso verdadeiro, um discurso que é dotado de uma liberdade da palavra, não persuadindo o sujeito. Seu discurso não pode ter predicativos de dissimulação da fala, que possam enganar ou confundir seu ouvinte. O discurso do *parresiasta* é uma fala franca, sincera, objetivamente associada à verdade, o que possibilita o seu ouvinte a tornar-se um sujeito que passe a ocupar-se de si mesmo graças à orientação de seu tutor. Tal orientação ocorre segundo a concepção foucaultiana de verdade, ou seja, os já referidos jogos de verdade – aquilo que não representa a verdade como sendo única, objetiva e universal. Isso garante ao sujeito condições de constituir-se eticamente, orientando-se pela verdade e agindo conforme tal condição. Nesse sentido, um conceito que destacamos por ter uma fundamental importância em tal reflexão é o de *psicagogia*, conceito este presente nas reflexões de Foucault e que se diferencia bastante do sentido de *pedagogia*. Conforme a leitura de Castro acerca de tais conceitos no pensamento foucaultiano, destacamos que ele nos informa o seguinte

Aqui, Foucault entende por “pedagogia” a transmissão de uma verdade que tem por função dotar o sujeito de atitudes, capacidades, saberes; e por “psicagogia” a transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito, não simplesmente dotá-lo das capacidades que não possui.⁴³

Ou seja, enquanto podemos compreender por pedagogia aquela prática que visa construir e consolidar no sujeito saberes e capacidades a partir de uma transmissão da verdade, possibilitando a este sujeito tomar determinadas atitudes, verificamos que a psicagogia vai mais além. O sentido acerca deste termo vai mais além porque o seu foco é o cerne do sujeito, é sua subjetividade, provocando uma alteração, uma transformação do sujeito, de seu modo de ser, graças à transmissão de uma verdade, conforme as próprias palavras de Castro. Com efeito, verificamos que se a ética do cuidado de si promove uma subjetivação do sujeito, no sentido de

⁴³ CASTRO, 2009, p.319.

transformá-lo de forma significativa, alterando seu *ethos* e fazendo-o agir de maneira ética, endossamos a ideia de que a relação entre psicagogia e verdade se dá em seu significado prático, e não teórico. Nesse sentido, não é a transmissão ou a revelação de um conteúdo, mas a constituição de um sujeito, uma prática de subjetivação que está se efetivando.

Apesar da clara diferenciação exposta entre a pedagogia e a psicagogia no pensamento de Foucault, verificamos que um conceito não se desvincula do outro nas reflexões do filósofo de Poitiers. Foucault demonstra objetivamente na segunda hora da aula do dia 10 de março de 1982 as relações que podem ser feitas entre um conceito e outro, afirmando que eles se aproximam. De maneira geral, ambos os conceitos aproximam-se pois podem ser compreendidos sob o prisma da educação, já que o objetivo tanto da pedagogia quanto da psicagogia é a formação do sujeito. Portanto, sombreados por uma concepção de *paideía* – educação/transmissão de saberes e valores que constituem o sujeito – tanto a pedagogia quanto a psicagogia tem um caráter de educar o sujeito, de constituí-lo, tudo isso através da figura do mestre. É o mestre, o diretor da consciência que tem um papel fundamental no tocante à pedagogia e à psicagogia. Conforme Foucault

(...) na história desses procedimentos psicagógicos, operou-se, a meu ver, uma considerável transferência, uma considerável mutação entre, no geral, a filosofia greco-romana e o cristianismo. Digamos o seguinte: na Antiguidade greco-romana, na relação psicagógica, o peso essencial da verdade, a necessidade do dizer-verdadeiro, as regras às quais é preciso submeter-se ao dizer a verdade, para dizer a verdade e para que a verdade possa produzir seu efeito – a saber, o de mutação do modo de ser do sujeito –, tudo isso incide essencialmente sobre o lado do mestre, do diretor, ou ainda do amigo, de todo modo, o lado de quem aconselha. É sobre [ele], sobre o emissor ou o transmissor do discurso verdadeiro que pesa o essencial dessas obrigações, dessas tarefas e desses comprometimentos. Na medida em que é sobre o lado do mestre, do conselheiro, do guia, que incide o essencial das obrigações de verdade, creio que podemos dizer que a relação de psicagogia está, na Antiguidade, muito próxima, ou relativamente próxima, da relação de pedagogia. Pois, na pedagogia, o mestre [é mestre] enquanto detém a verdade, formula a verdade, formula-a como convém e segundo regras que são intrínsecas ao discurso verdadeiro que ele transmite. A verdade e as obrigações quanto à verdade estão do lado do mestre. Isso vale em toda a pedagogia. Vale certamente na pedagogia antiga, como vale também para o que poderíamos chamar de psicagogia antiga. É, nesse sentido, por essa razão que a psicagogia antiga está tão próxima da pedagogia. Ela também é experimentada como uma *paideía*.⁴⁴

⁴⁴ FOUCAULT, 2006, p.366.

Estabelecendo paralelos entre a pedagogia e a psicagogia, Foucault está, em nosso entendimento, buscando endossar a importância da psicagogia como uma prática importante de formação do sujeito, num sentido educacional. Entretanto, ressaltamos que não tomamos uma postura reducionista da obra de Foucault, em especial da passagem citada, interpretando-o como um filósofo comum que objetivava o conhecimento e a transmissão da verdade aos jovens no sentido de formá-los e educá-los. Em nosso entendimento, este não era um objetivo da filosofia de Foucault. O que o pensador de Poitiers buscava era investigar a maneira de formação da subjetividade levando em consideração o contexto social de uma época, representado nos jogos de verdade como a forma de constituição ética do sujeito. A ênfase que recai sobre a figura do diretor de consciência, ou seja, do mestre, se dá no sentido de que é este mestre que irá orientar o sujeito com discursos verdadeiros. Isso auxiliará o sujeito a constituir sua subjetividade, onde o mestre estará ensinando-o as práticas que promovam possibilidades do domínio de si. E como vimos anteriormente, o sujeito que se ocupa de si mesmo, que passa a cuidar de si mesmo, também passa a ocupar-se com os outros e a zelar por esses outros que são seus pares, e isso se concretiza a partir do momento que psicagogicamente o modo de ser do sujeito é transformado. O mestre conduz o sujeito com discursos verdadeiros no sentido de educá-lo, promovendo a constituição da subjetividade de seu ouvinte e operando de modo a orientá-lo na ética do cuidado de si. A nosso ver, tudo isso se constitui como um ponto de articulação entre o discurso da *parresía* e o cuidado de si.

Outro ponto de articulação entre os polos aqui analisados e que pode ser concebido como um desdobramento daquele que retratamos acima, diz respeito à noção que Foucault apresenta sobre o cuidado de si como uma prática onde o sujeito se converte a si mesmo, como algo que deve ser feito ao longo de toda a vida. “É o ser inteiro do sujeito que, ao longo de toda a sua existência, deve cuidar de si e de si enquanto tal. Em suma, (...) a de conversão a si.”⁴⁵ O sujeito volta-se na direção de alguma coisa, que nada mais é do que ele mesmo. Com efeito, só é possível ao sujeito converter-se a si mesmo, passando a cuidar de si mesmo, a partir do momento que se abre às orientações daquele que lhe profere um discurso verdadeiro, falando-lhe francamente e sinceramente sobre as técnicas que impliquem numa real transformação do ser do sujeito. E para que isso ocorra a contento, Foucault destaca que a *parresía* se opõe a outras modalidades discursivas

⁴⁵ Op. cit. p.221.

que dissuadem o sujeito e não assumem um compromisso real e concreto com a verdade. Estes discursos que se opõem à *parresía* seriam aqueles associados à *lisonja* e à *retórica*. Antes de entrarmos na análise das reflexões de Foucault sobre tal assunto, que nos auxilia bastante na compreensão das articulações entre a *parresía* e a ética do cuidado de si, nos apoiaremos nas colocações da professora Muchail sobre o assunto, o que nos possibilita uma ampliação do debate.

Pois bem, no texto da professora Muchail, há todo um capítulo dedicado a averiguar quais os impactos da *parresía* sobre a questão da ética do cuidado de si a partir dos estudos de Foucault sobre o assunto. O capítulo de Muchail intitulado “O dizer-verdadeiro e seus oponentes” promove comentários que suscitam a uma análise mais verticalizada do pensamento foucaultiano sobre a noção de *parresía* e a relação que esta noção mantém com as práticas de si.⁴⁶ O que o estudo analítico de Muchail propõe é averiguar os contrapontos da *parresía* e pensá-la a partir daquilo que ela não é, ou seja, refletir sobre o discurso *parresiasta* à luz de formas discursivas que se opõem à prática do dizer-verdadeiro. Segundo ela, Foucault expõe que são “duas as ‘figuras adversas’ da *parresía*: a lisonja, que é seu adversário moral, e a retórica, que é o adversário técnico, mas também um relativo parceiro.”⁴⁷

A lisonja deve ser compreendida como uma espécie de discurso completamente avesso à *parresía* pelo fato de não ter nenhum comprometimento ou envolvimento com a verdade. O lisonjeador nada mais é do que aquele que bajula e enaltece características de seu interlocutor, características essas inexistentes, mas que através da persuasão, faz o interlocutor acreditar que as possui devido à fala falaciosa do lisonjeador. Este por sua vez, profere o discurso pautado pela lisonja com o objetivo de tirar proveito de alguma coisa, utilizando uma linguagem que manipula seu interlocutor para obter vantagens e alguma espécie de ganhos e benefícios com sua fala descompromissada com a verdade. O lisonjeador assim procede com o intuito de ganho de favores, já que ele bajula geralmente aquele indivíduo hierarquicamente superior a ele. Conforme Muchail

O instrumento do lisonjeador é a linguagem. Seu “discurso mentiroso” reforça, em seu próprio benefício, o poder do superior. Fazendo-o crer que ele é mais do que é, impede-o de conhecer-se como realmente é e, principalmente, de cuidar de si como deveria, acabando por provocar uma inversão de

⁴⁶ MUCHAIL, 2011, p.101 – 114.

⁴⁷ Op. cit. p.106.

papéis: será o superior, o lisonjeado quem ficará à mercê do inferior, “em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros e finalmente a si mesmo”.⁴⁸

Notamos como o discurso da lisonja representa um verdadeiro impedimento para as práticas do cuidado de si por ludibriar o sujeito de conhecer-se a si mesmo e consequentemente de ocupar-se consigo mesmo. Como a lisonja não é um ato de fala preocupado com a verdade, o sujeito não cuida de si mesmo e também passa a não cuidar dos outros, o que demonstra claramente uma oposição direta à noção de *parresía* e a articulação que pode ser objetivamente estabelecida entre ela e a ética do cuidado de si. Muchail ainda se detém sobre as reflexões que Foucault faz acerca da lisonja de maneira a criticá-la, porém entraremos nestes pormenores ao abordarmos o texto foucaultiano propriamente dito.

O outro contraponto presente é a retórica, que pode ser compreendida como um adversário técnico da *parresía*; todavia, uma observação crítica que pode ser feita à retórica é que ela pode ser concebida como uma espécie de relativo parceiro ao discurso *parresiástico*, desde que utilizado de forma comedida e racional. A retórica, portanto, é analisada como uma “técnica de persuasão cujos procedimentos objetivam não o estabelecimento da verdade, mas o convencimento daquele a quem se endereça (...)”.⁴⁹ Ou seja, quando o emissor de um discurso utiliza-se da retórica, ele assim o faz tendo como intencionalidade a persuasão e o convencimento daquele a quem ele se reporta, não tendo necessariamente um compromisso com a verdade. A *parresía* por sua vez detém em si mesma tal compromisso com a verdade, o que a diferencia de maneira cabal quando comparada à retórica. Outro ponto significativo da retórica é que ela é entendida como “uma arte bem organizada que tem regras próprias de procedimento e pode ser ensinada.”⁵⁰ Tais regras se adequam ao assunto, ao conteúdo do assunto no qual se está discutindo. Isso se distingue da *parresía*, pois neste tipo de discurso o conteúdo a ser debatido é sempre aquele que se acredita ser o verdadeiro. Com efeito, a retórica nem sempre tem em seu conteúdo de debate uma vinculação com a verdade, enquanto que para a *parresía* isto é um imperativo. Finalmente, Muchail destaca que a retórica “age sobre o outro, mas em proveito de quem fala”.⁵¹ Dessa forma, o emissor do discurso retórico objetiva persuadir e convencer seu interlocutor para

⁴⁸ Op. cit. p.107.

⁴⁹ Op. cit. p.110.

⁵⁰ Op. cit. p.111.

⁵¹ Op. cit. p.112.

que ele – o emissor – obtenha algum ganho próprio com isso, algo que evidentemente se opõe à *parresía* já que o *parresiasta* intenciona não o seu próprio proveito, mas sim o proveito daquele a quem sua fala está endereçada, cujo intuito maior é a orientação através de um discurso verdadeiro. Diferentemente da retórica, a *parresía* age sobre o outro para que este outro se torne o sujeito de si mesmo, torne-se mestre de si mesmo, passando a cuidar de si, estabelecendo consigo mesmo uma relação de soberania sobre seu próprio eu.

Averiguamos nessa linha de raciocínio que a lisonja deve ser eliminada intempestivamente pelo *parresiasta*, enquanto que a retórica, com seu atributo de adversário técnico da *parresía*, deve ser superada não no sentido de sua eliminação completa, mas sim de um uso da mesma no momento útil e oportuno, ou seja, quando houver a necessidade de sua utilização. Saber discernir quando e qual é o tempo ou momento oportuno para utilização da retórica, num discurso que possui uma vinculação com a verdade, é uma virtude que o sábio deve ser detentor, para que dessa forma ele possa orientar satisfatoriamente aqueles indivíduos que resolvam adotar as práticas do cuidado de si. Portanto, vamos diretamente ao texto de Foucault para analisarmos suas colocações acerca da lisonja e da retórica, ampliando o entendimento daquilo que iniciamos com as exposições de Muchail.

Como na visão foucaultiana a ética do cuidado de si é uma característica privilegiada e valorizada no período helênico, sendo autônomo da concepção do conhecimento de si mesmo – mas que mantém relações com tal concepção –, verificamos que tal ética “gira em torno da autofinalização da relação a si.”⁵² Portanto, tendo em mente esta interpretação analítica apresentada por Foucault, nos debruçamos sobre os contrapontos do discurso *parresiástico* segundo este autor francês. Já que a *parresía* pode ser entendida como uma qualidade moral, uma atitude moral associada ao *ethos* do sujeito, ou de forma mais explícita, associada à transformação do *ethos* do sujeito, o que Foucault faz é apresentar a dupla de adversários morais da *parresía* a partir de suas leituras de filósofos e pensadores da Antiguidade, tais como Sêneca, Filodemo e Galeno, ampliando as interpretações que eles fazem da própria noção de *parresía*. Expandindo a discussão iniciada com os comentários de Muchail, chamamos atenção para as seguintes palavras de Foucault

O franco-falar deve dispensar a lisonja e dela livrar-se. Em relação à retórica, o franco-falar deve dela liberar-se, não tanto nem unicamente para expulsá-la ou excluí-la, mas antes, uma

⁵² FOUCAULT, 2006, p.230, 231.

vez livre em relação às regras da retórica, poder dela servir-se nos limites muito estritos e sempre taticamente definidos em que ela é verdadeiramente necessária. Oposição, combate, luta contra a lisonja. Liberdade, liberação em relação à retórica. Observemos que a lisonja é o adversário moral do franco-falar. Quanto à retórica, se quisermos, seria seu adversário ou parceiro ambíguo, mas parceiro técnico.⁵³

Chamamos atenção para a maneira como Foucault nos apresenta as concepções de lisonja e retórica como uma verticalização aos comentários de Muchail que apresentamos aqui de forma a introduzir o assunto. Ademais, verificamos a exposição categórica de Foucault ao afirmar que a *parresía* tem na lisonja uma inimiga declarada, que deve ser extirpada já que representa um completo afastamento do sujeito em sua relação com a verdade. Todavia, ao remeter-se à retórica, ela deve ser compreendida com certa parcimônia já que sua relação com a *parresía* é mais complexa, uma vez que o franco falar deve liberar-se de características associadas à retórica, mas perceber nela apenas a condição de uma parceira técnica.

Para articular a oposição entre *parresía* e lisonja, Foucault expõe as relações de poder, hierarquicamente estabelecidas entre o dominador e o dominado. Para tanto, ele se refere à cólera, destacando que se uma atitude é tomada sob a égide da cólera, o que verificamos é o abuso de poder e autoridade do dominador com relação ao dominado. A lisonja, por sua vez, seria, “para o inferior, uma maneira de ganhar esse poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc.”⁵⁴ Desse modo, notamos o caráter dissimulatório do lisonjeador que enaltece características inexistentes em seu superior, com o objetivo de tirar proveito da situação. Seu discurso é mentiroso, calculista, tornando impotente e cego a pessoa a quem ele se reporta. É nesse sentido que a *parresía* deve opor-se abertamente à lisonja e eliminá-la, extirpá-la das relações estabelecidas entre os indivíduos já que ela – lisonja – não se abre à verdade, não assume um compromisso com uma fala franca e verdadeira. Foucault destaca o importante texto de Sêneca intitulado *Questões naturais*, no qual o filósofo estóico apresenta uma análise sobre a lisonja no sentido de orientar Lucílio a não praticar discursos lisonjeiros que poderiam ocasionar seu afastamento de uma relação adequada e

⁵³ Op. cit. p.335.

⁵⁴ Op. cit. p.337.

suficiente para consigo mesmo.⁵⁵ Portanto, o franco falar configura-se como uma antilisonja, onde Foucault apresenta tal oposição da seguinte maneira

A conclusão é que a *parrhesía* (o franco-falar, a *libertas*) é exatamente a antilisonja. É a antilisonja no sentido de que, na *parrhesía*, há efetivamente alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de modo tal que o outro, diferentemente do que acontece na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória. A meta final da *parrhesía* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja. O objetivo da *parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro.⁵⁶

Fica objetivamente exposto a maneira pela qual Foucault estabelece a oposição entre a *parresía* e a lisonja, uma vez que a fala do lisonjeador afasta o sujeito da relação de conhecimento de si mesmo, o que implica uma não adoção das práticas de si mesmo, que geram a escravidão do sujeito, ou seja, a sujeição do sujeito a ele mesmo. Esta situação é exatamente o oposto de toda a ética do cuidado de si, que objetiva a liberdade do sujeito a partir da constituição de sua subjetividade.

Já por retórica, Foucault apresenta sua definição conforme a citação que se segue

Esquemáticamente podemos afirmar que a retórica é primeiramente definida como uma técnica cujos procedimentos não têm evidentemente por finalidade estabelecer uma verdade, mas como uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não verdade. A definição de Aristóteles na *Retórica* é clara: trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir. A questão do conteúdo e a questão da verdade do discurso sustentado não se colocam. É, dizia Ateneu, “a arte conjectural de persuadir os ouvintes.”⁵⁷

Assim, a retórica se configura como uma fala descompromissada com a verdade por não ater-se ao conteúdo daquilo que está sendo falado, pronunciado. O conteúdo do discurso retórico nem sempre está vinculado à verdade, e aquele que o profere busca persuadir seu ouvinte com o objetivo de obter um ganho próprio com isso. É nesse sentido que a retórica configura-se como um adversário moral da

⁵⁵ Op. cit. p.338.

⁵⁶ Op. cit. p.340.

⁵⁷ Op. cit. p.342.

parresía. Foucault então destaca que a retórica representa uma arte que é capaz de atribuir-se de características pautadas pela mentira, o que se opõe radicalmente ao discurso filosófico e a técnica associada a este discurso filosófico que é a *parresía*: só há *parresía* onde houver verdade; não há franco falar sem o pano de fundo da verdade. “A *parrhesía* é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade. (...) Ela é o instrumento dessa transmissão que tão somente faz atuar, em toda a sua força despojada, sem ornamento, a verdade do discurso verdadeiro.”⁵⁸ A retórica representa atos de fala que não assumem compromissos com a verdade e são endereçados à pessoas que não obterão proveito do conteúdo da fala, mas, muito pelo contrário, obterá ganhos somente o emissor do discurso retórico pelo fato de estar persuadindo seus ouvintes conforme seus próprios interesses.

Nesse sentido, a retórica opõe-se claramente à técnica da *parresía*, apesar de que Foucault nos alerta para o fato de que o sábio *parresiasta* não deve extirpar o uso da retórica, mas sim liberar-se de suas técnicas para que assim possa utilizá-la de maneira reflexiva, sabendo quando e onde utilizá-la, ou seja, deve saber discernir o momento oportuno de falar usando a retórica, mas com o fim maior de voltar-se ao discurso franco e verdadeiro. É aqui que chamamos atenção para aquilo que Foucault compreende por *kairós* – o momento oportuno para a fala franca, a liberdade da palavra, podendo utilizar-se da retórica segundo uma avaliação prévia por parte do mestre, em que pese situações propícias e adequadas para o uso da retórica. Mas, reforçamos aqui de forma veemente, que a intenção maior do diretor de consciência é o proveito daquele a quem a fala se endereça, ou seja, a orientação do ouvinte da fala graças a um discurso aberto à verdade, ao franco falar. O *kairós* é compreendido como a ocasião e o momento oportuno para o dizer-verdadeiro.

Pois bem, são as regras de prudência, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver. Nesse sentido, o que define essencialmente as regras da *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade.⁵⁹

Como a *parresía* deve assumir uma postura de liberdade com relação à retórica, liberando-se de suas regras que não seguem as orientações conformes à

⁵⁸ Op. cit. p.343.

⁵⁹ Op. cit. p.344.

verdade, compreendemos que quando Foucault afirma que o discurso *parresiástico* deve utilizar-se da retórica de forma comedida, isso se encontra no âmbito do *kairós*, do discernimento do momento oportuno para tal.⁶⁰ Quando Foucault expande suas análises sobre a *parresía* ao expor a tese da neutralidade presente em Galeno, entendemos que isso corrobora ainda mais a interpretação por nós suscitada.

Explicando um pouco mais a fundo o ponto que apresentamos agora, destacamos que a *parresía* em Galeno possui um atributo de neutralidade, conforme nos expõe Foucault. O filósofo, o guia, o diretor de consciência, enfim, o mestre, assume uma posição neutra diante do discurso verdadeiro que ele profere, uma vez que não tira proveito de nada em tal discurso. Muito pelo contrário, conforme já expusemos acima, a intencionalidade do mestre é orientar o sujeito para que este tire proveito do franco falar e possa assim liberar-se de seus vícios, assumindo uma postura de domínio de si. Conforme Foucault

Ele nos olha, nos observa, constata que temos ou não tal paixão. Pois bem, nesse momento, ele falará, falará livremente, dirigir-se-á a nós a partir de sua *parrhesía*. É assim, a partir desse ponto exterior e neutro do olhar e do sujeito de discurso, que a operação de direção de consciência se exercerá.⁶¹

O mestre, assumindo uma postura neutra diante da situação no qual ele fala de maneira franca e, fazendo uma reflexão de discernimento do momento oportuno para proferir seu discurso *parresiástico*, pode utilizar-se da retórica no sentido de rebuscar sua fala, dirigir-se ao seu ouvinte de maneira polida e eloquente. Não no sentido de cair nas regras gerais da retórica, mas no sentido de liberar-se delas e usar a retórica como uma ferramenta que traga ao seu discurso características que tornem sua fala uma fala mais aprimorada, mais persuasiva, mas sempre tendo em mente o compromisso com a verdade, além da ciência de que sua fala está totalmente endereçada ao outro.

Sim, ornamentos do discurso podem ser perfeitamente úteis. Não há razão para desdenhar os prazeres e a satisfação que se tem em escutar uma bela linguagem. Pode mesmo haver nisso algo de muito útil, na medida em que, quando se oferece por si mesma ou custa pouco, a eloquência pode permitir mostrar as

⁶⁰ A professora Muchail caracteriza a *parresía* como uma espécie de arte estocástica ou conjectural, afirmando que “porque arte da conjectura, a *parresía* é palavra atenta ao *kairós*, livre de regras, adaptada à ocasião, ao momento e às disposições de quem a escuta.” Ver MUCHAIL, 2011, p.117.

⁶¹ FOUCAULT, 2006, p.359.

É dessa maneira que Foucault nos orienta a como utilizarmos-nos da retórica, como uma mera ferramenta técnica do franco falar sem cair na obediência *ipsis litteris* de suas regras. De maneira geral, são essas as ponderações que fazemos acerca da *parresía* e aquilo que entendemos por adversários morais da veridicção, tendo sempre como mote a proposta de demonstrar as articulações entre a *parresía* e a ética do cuidado de si. O que verificamos, portanto, é a maneira pela qual o discurso baseado na liberdade da palavra ou na coragem da verdade, se relaciona a ética do cuidado de si ao propor o combate aos discursos que afastam o sujeito do cuidado de si por ludibriarem tal sujeito em falácias e persuasões descompromissadas com a verdade, ocasionando uma situação de não conhecimento do sujeito por ele mesmo – o não conhecimento de si.

3.3 – A questão da liberdade a partir da hermenêutica ética foucaultiana

Como vimos, o significado do termo *parresía* é de fundamental importância para o desenvolvimento de uma ética do cuidado de si por estabelecer com ela articulações diretas, auxiliando assim o sujeito no processo de constituição de sua própria subjetividade. Não é possível uma tomada de decisão ética, sem que o sujeito passe a conhecer-se a si mesmo e consequentemente passe a ocupar-se de si mesmo. Por conseguinte, o sujeito que se ocupa de si assim o faz graças à orientação de um terceiro, o seu guia de consciência, que se remete ao sujeito através de um franco falar, de um ato de fala que tenha um compromisso com a verdade. A *parresía*, portanto, caracteriza-se como uma técnica que auxilia o sujeito a libertar-se de suas paixões e vícios, tomando posse daquilo que lhe é muito caro: o seu próprio eu.

Verificamos então como a noção de liberdade do sujeito está intrinsecamente associada à hermenêutica ética apresentada por Foucault. O sujeito que não se conhece a si mesmo e não se ocupa de si, não exerce o cuidado de si, não

⁶² Op. cit. p.362.

é detentor de si mesmo, não se domina, configurando-se como um sujeito cuja sujeição aos seus ímpetos e desejos é muito forte e significativa. Livre é aquele sujeito que constitui sua subjetividade a partir de uma postura ética de cuidado de si mesmo, assenhorando-se de si, implicando em ações éticas no campo político no sentido de que se torna capaz de exercer um domínio político sobre outros, cuidando de outros. É livre o sujeito que cuida de si mesmo e se despoja de suas paixões, orientando-se de forma ética e racional, sem dar vazão aos seus ímpetos e anseios internos que se associam a parte apetitiva de sua alma. E toda essa condição de liberdade só se torna possível a partir do momento que o sujeito é orientado pelo discurso *parresiástico* de seu mestre, o que nos possibilita afirmar a existência de uma significativa relação entre a *parresía*, a ética do cuidado de si e a liberdade do sujeito. Estes elementos relacionam-se entre si de maneira congruente, configurando uma articulação com o todo que é a própria constituição da subjetividade do sujeito e a forma como ele se coloca com relação à verdade. A partir da passagem abaixo do texto foucaultiano, ampliaremos nossa reflexão acerca da liberdade segundo a genealogia da ética aqui analisada. Foucault nos diz que

Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo, para que, no fundo desse silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer dessas palavras algo de seu, que o habilitará no futuro a tornar-se ele próprio sujeito de verificação, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, *ele próprio*.⁶³

Se o foco do sujeito é atingir o seu próprio eu, conhecendo-se e passando a cuidar de si mesmo, ponderamos que isso só é possível através da *parresía* e da orientação do mestre que direciona a alma do sujeito, conforme nos expõe Foucault na passagem acima. O objetivo do sujeito é alcançar ele próprio, assenhorando-se de si, o que configura um ato de liberdade. É de sua própria liberdade que estamos falando, possibilitando a este sujeito tornar-se um ser autônomo e capaz de agir de forma ética no contexto histórico em que está inserido. Isso obviamente terá suas repercussões políticas, pois ao agir eticamente, o sujeito

⁶³ Op. cit. p.329. Grifos nossos.

está se colocando politicamente no mundo, assumindo determinadas posições, determinadas posturas nas quais ele acredita estarem corretas, já que reflexivamente ele pode contemplar a verdade. Desenvolvendo um pouco mais esta reflexão, Foucault nos diz o seguinte

Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos verdadeiros que lhe são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. De modo algum é necessário e indispensável que diga a verdade de si mesmo.⁶⁴

Com efeito, o sujeito se ocupa de si mesmo ao ater-se aos discursos verdadeiros, e com tal atitude destacamos que sua subjetivação ocorre no sentido de que seu modo de ser está se transformando. Com essa transformação de sua subjetividade, podemos ponderar que o sujeito está se libertando das amarras que o prendem nele mesmo, sujeitando-o às suas próprias paixões. Ele se torna um ser livre, autônomo, um sujeito que é senhor de si mesmo pelo fato de que passa a cuidar de si mesmo.

Foucault ainda destaca que

(...) se tivermos a esse respeito uma visão histórica um pouco mais ampla, penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade.⁶⁵

Dessa forma, estamos destacando como chave de leitura para o entendimento daquilo que Foucault está pontuando como salvação do sujeito a ideia de que sua liberdade está associada à constituição de sua subjetividade graças às técnicas do cultivo de si, a partir das orientações do discurso *parresiástico* do mestre condutor de almas. Sua salvação está representada em sua condição de ser livre, autônomo, que goza da liberdade e que, portanto, tem o domínio de si mesmo, sendo esta uma subjetivação possível já que o sujeito se converteu a si mesmo, passou a

⁶⁴ Op. cit. p.326.

⁶⁵ Op. cit. p.325.

cuidar de si. Esta é uma postura ética, de mudança profunda de seu *ethos*, que implica em uma nova subjetividade do sujeito e a relação que ele estabelece com a verdade. São as práticas ascéticas⁶⁶ que fazem o sujeito voltar-se a si mesmo, conhecer a si mesmo e ocupar-se de si, acarretando sua nova subjetivação, cujo efeito central é a sua liberdade para agir de forma ética na sociedade.

Por esse motivo destacamos que a questão da liberdade segundo a hermenêutica ética foucaultiana nos auxilia muito para o entendimento dos dilemas das relações de poder no âmbito da esfera política da atualidade e outras nuances que derivam de tais dilemas. Pontuamos que os problemas políticos contemporâneos podem ser analisados e até mesmo avaliados no sentido de se buscar prováveis saídas para solucioná-los, tendo em mente a reflexão ética de Foucault em torno da questão do cuidado de si e a questão da liberdade. Passemos então às implicações políticas da ética do cuidado de si, levando em consideração toda a reflexão feita acerca da noção de *parresía*.

⁶⁶ O ascetismo filosófico, conforme exposto no capítulo 2 desta dissertação.

Conclusão

O que buscamos demonstrar de maneira clara e objetiva no texto desta dissertação é a possibilidade de tomarmos a ética do cuidado de si como uma chave de leitura para se pensar as relações políticas contemporâneas, à luz da ideia da *parresía*. Como vimos, o pensamento de Michel Foucault é bastante diverso e plural, o que significa dizer que sua filosofia aplica-se a um grande espectro de áreas do saber. Isso nos possibilita tomá-lo como uma ferramenta¹ para problematizar as questões políticas da atualidade.

Para atingir nossos objetivos a contento, expusemos primeiramente a trajetória filosófica de Michel Foucault, explorando analiticamente o percurso intelectual deste filósofo. Para isso, fizemos uma breve apresentação de seus conceitos, temas e análises, levando-se em consideração os três momentos fulcrais de sua vasta obra: o período da “arqueologia do saber”, seguido do período da “genealogia do poder”, e por fim, mas não menos importante, o período da “genealogia do sujeito ético”. Destacamos posteriormente nossa ênfase nesta terceira fase de seu pensamento, o que representa a leitura que fazemos de suas investigações filosóficas em torno da formação e constituição da eticidade do sujeito. Vimos que este passa a adotar práticas que configuram técnicas de subjetivação, transformando de maneira significativa o *ethos* do sujeito. A partir daí, verificamos a maneira como ele irá se colocar na sociedade, ou seja, a forma com que este indivíduo assume posturas e ações políticas.

¹ Foucault costumava referir-se à sua filosofia como uma espécie de “caixa de ferramentas”, no sentido de utilizá-la como uma espécie de instrumento para entendimento e interpretação da sociedade. Foucault faz tal afirmação em uma entrevista para o jornal *Le Monde*, comentando seus livros da seguinte forma: “todos os meus livros, seja a *História da Loucura*, seja este (que no contexto, referia-se à *Vigiar e Punir*) são, se você quiser, caixinhas de ferramenta. Se as pessoas querem abri-los, se servir dessa frase, daquela ideia, de uma análise como de uma chave de fenda ou uma torquês, para provocar um curto-circuito, desacreditar os sistemas de poder, eventualmente até os mesmos que inspiraram meus livros – pois tanto melhor.” FOUCAULT, Michel. Entrevista ao *Le Monde*. (fev. 1975). In: ERIBON, Didier. *Michel Foucault – uma biografia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. p.220. É de Deleuze a afirmação que “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. (...) É preciso que sirva, é preciso que funcione.” Esta afirmação é feita numa conversa entre ele e Foucault conhecida pelo título de ‘Os intelectuais e o poder’. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 25 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008. p.71.

Esta ideia vai diretamente de encontro às proposições de Foucault acerca da própria filosofia, quando ele afirma, numa de suas várias entrevistas, pensar que “a ética é uma prática, e o *ethos* uma maneira de ser.” E Foucault vai além de meras análises abstratas acerca da política, pois se coloca de maneira engajada na *praxis* social ao afirmar que “a chave da atitude política de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *ethos*.”² Nota-se o forte teor prático das afirmativas de Foucault, o que demonstra um engajamento político muito latente e que pode ser articulado às suas análises acerca da ética do cuidado de si. Nossa proposta, portanto, foi estabelecer as pontes entre a noção do cuidado de si com as implicações políticas dessas técnicas de subjetivação do sujeito.

A ideia é perceber que essas técnicas de subjetivação geram no sujeito práticas de cuidado, que podem representar tanto o cuidado que o indivíduo passa a ter consigo mesmo – o que implica em seu autoconhecimento – quanto com o cuidado que ele passa a assumir com o outro. São essas técnicas de cuidado de si e de cuidado com o outro – que provocam o autoconhecimento e o posicionamento político, respectivamente – que tornam o sujeito capaz de agir eticamente no campo da política, uma vez que seu *ethos* foi transformado. O sujeito age na sociedade de maneira livre e consciente: livre porque ele se torna sujeito de si mesmo, se torna senhor de si, não se sujeitando às suas próprias vontades e desejos ou até mesmo à vontade de terceiros; e consciente porque, além do sujeito tornar-se senhor de si, ele cuida dos outros, zela por estes outros, o que representa dizer que ele age politicamente e eticamente, buscando o melhor para si e para os seus pares no tocante ao bem comum.

Partimos então para a análise do termo *parresía*, demonstrando que é através deste conceito que se articulam a noção ética do cuidado de si – que promove a transformação do *ethos* do sujeito enquanto práticas de subjetivação – e as implicações políticas da nova constituição do sujeito. É através do fraco-falar, da veridicção que podemos perceber a realização política da ética do cuidado de si, já que aquele que fala de maneira sincera assume um compromisso com a verdade e

² FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. (Org.) Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2004. p.218-224.

busca orientar da melhor forma possível, de maneira ética, as outras pessoas na esfera das relações de poder, ou seja, no campo da política.

A importância de ponderarmos as implicações políticas da ética do cuidado de si tendo como pano de fundo o conceito de *parresía*, conforme exposto anteriormente, é fundamental para uma conclusiva reflexão crítica da realidade em que estamos inseridos. É com essa perspectiva que levantamos algumas problematizações sobre a contemporaneidade, buscando ressaltar como a interpretação foucaultiana acerca da constituição ética do sujeito nos auxilia muito para pensarmos as sociedades atuais.

Salientamos que toda a investigação de Foucault sobre o significado de *parresía* perpassa pela ideia de se conceber uma nova forma de fazer filosofia. Em nosso entendimento, este é um grande avanço para o pensamento ocidental e para as reflexões filosóficas contemporâneas, sendo um ponto de destaque de toda a filosofia de Foucault. A proposta de se pensar uma nova filosofia que tenha desdobramentos analíticos sobre a política a partir da concepção do discurso pautado pela veridicção, é por nós avaliada como uma ótima chave de leitura para os problemas sociais da contemporaneidade. Tal chave hermenêutica de entendimento da sociedade articula-se diretamente à investigação da ética do cuidado de si feita por Foucault. Segundo Muchail

Podemos compreender que a investigação de Foucault sobre o dizer-verdadeiro sugere um novo modo de conceber não somente a filosofia como também a história da filosofia. A sugestão está mencionada em algumas passagens. Escolhemos reproduzir uma delas para condensar esta última consideração: “Creio que é possível fazer também a história da filosofia [...] como uma série de episódios e formas – de formas recorrentes, de formas que se transformam – de veridicção. A história da filosofia, em suma, como movimento da *parresía*, como redistribuição da *parresía*, como jogo diverso do dizer-a-verdade”.³

Ou seja, a *parresía* articulada diretamente à ética do cuidado de si – conforme vimos anteriormente – se configura como um novo método de se pensar a filosofia e a própria história da filosofia, segundo propõe Foucault em citação de Muchail. Posto isso, estamos defendendo a possibilidade de entendimento dos

³ MUCHAIL, 2011, p.121.

dilemas políticos da contemporaneidade à luz das práticas que fazem o sujeito se ocupar consigo mesmo tendo em mente os discursos de veridicção. As perguntas que nos norteiam: quais são as implicações políticas da ética do cuidado de si? Como perceber tais implicações levando-se em consideração a veridicção, que se articula diretamente ao cuidado de si? Ressaltamos que tais problematizações surgem não com o intuito de retomar a ética do cuidado de si nos moldes da Antiguidade Clássica, mas perceber os dilemas que enfrentamos hoje tendo em mente este modelo ético. Ou seja, interpretar tais dilemas contemporâneos à luz da ética do cuidado de si, na busca de compreendê-los um pouco melhor e assim refletir as possibilidades de superá-los. Esta é uma preocupação presente no pensamento de Foucault, conforme nos informa Castro na passagem abaixo, que mostra o interesse do pensador de Poitiers na Antiguidade, buscando pensar os problemas contemporâneos tendo em mente a reflexão da ética e da política entre gregos e romanos. Segundo Castro

(...) era necessário ocupar-se dos jogos de verdade na relação do sujeito consigo mesmo, na constituição de si mesmo como sujeito, do que se poderia denominar uma “história do homem de desejo”. (...) Segundo tais declarações de Foucault, seu interesse pelos antigos seria fundamentalmente um interesse ético, ou seja, pela problemática da constituição de si mesmo. (...) No entanto, mais amplamente, podemos dizer que Foucault não só se interessa pela ética dos antigos, mas também pela sua política (pelo *Político* de Platão, por exemplo). Não só pelas relações do sujeito consigo mesmo, mas também com os outros. Nesse sentido, seria a questão do “governo”, de si e dos outros (ética e política) o eixo em torno do qual se articula o interesse de Foucault pela Antiguidade clássica, helenista e romana.⁴

Dessa forma, a noção de governo na atualidade pode ser pensada segundo a preocupação de Foucault, ou seja, segundo o governo de si – caracterizando uma atitude ética – e também o governo dos outros – caracterizando uma atitude política. É com esta chave de leitura que acreditamos ser possível compreender um pouco mais a dinâmica das questões políticas atuais.

Nesse sentido, vale lembrar, conforme vimos anteriormente, que a ética do cuidado de si representa a centralização do sujeito nele mesmo, que no ato de se

⁴ CASTRO, 2009, p.34.

conhecer plenamente, passa a cuidar de si mesmo⁵, provocando uma significativa mudança em seu modo de ser, em sua subjetividade. Isso representa uma transformação ética do sujeito em sua própria subjetividade. O ato de cuidar de si mesmo implica também o ato de cuidar do outro, pois quando o sujeito se preocupa com o bem estar daqueles que o rodeiam, de seu grupo social, ele está intrinsecamente também cuidado de si mesmo, já que se encontra inserido em um conjunto social específico. Essa maneira ética de se colocar, que obedece às orientações daquilo que o sujeito acredita ser a verdade, configura-se por si só num ato político. A conversão do sujeito a si só ocorre com a orientação de um terceiro, que é o mestre de consciência, e tal relação é pautada pelo discurso do dizer-verdadeiro, enfim, da veridicção. Portanto, podemos concluir que a implicação política do sujeito se ocupar com os outros – porque também se ocupa de si mesmo – está diretamente associada ao discurso *parresiástico* do filósofo conselheiro, que orienta o sujeito nas práticas de conversão a si, modificando-o profundamente em termos éticos.

A partir de toda essa reflexão, nós colocamos algumas das questões concernentes à política na contemporaneidade, que podem ser pensadas sob o prisma da ética do cuidado de si. Atualmente, verificamos que há uma grande necessidade de articularmos a ética à *praxis* política, já que o exercício da política parece estar imbricado aos constantes exemplos de corrupção e fraudes no poder público, principalmente quando nos voltamos para o cenário nacional do tempo presente. Tudo isso gera uma descrença muito grande na atividade política, que significa um enfraquecimento da ocupação do espaço comum, onde as pessoas deveriam dialogar e debater entre si questões associadas à coisa pública, ou seja, ao bem comum, que diz respeito a todos. Percebemos a todo o momento uma forte dissociação entre a ética e a política, sendo que, na verdade, elas jamais poderiam estar separadas uma da outra. Isso resulta num forte descrédito da atividade política, que diz respeito à noção de coletividade, passando a vigorar uma miríade de comportamentos éticos isolados e cada vez mais individualistas. As pessoas passam a se isolar paulatinamente, fechando-se ao debate político e à confrontação de ideias, o que configura um acelerado processo de esvaziamento da reflexão crítica da política. Com este quadro político nada animador, reiteramos a proposta

⁵ A articulação entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*.

foucaultiana da necessidade de nos debruçarmos sobre a ética do cuidado de si, buscando uma melhor compreensão dos dilemas atuais tendo como pano de fundo a noção da conversão do sujeito a si.

É importante pontuar que, dada essa carência existente entre a ética e política na contemporaneidade, é de vital importância a discussão de uma ética que conscientize os indivíduos da necessidade de mudar seus comportamentos políticos a partir de uma ressignificação de suas próprias subjetividades. Passar por esta ressignificação é o mesmo que, segundo vimos com Foucault, provocar nos sujeitos uma profunda mudança em seus respectivos modos de ser, ou seja, é transformar seus *ethos*, fazendo surgir uma nova concepção de subjetividade que faça esses indivíduos se enxergarem como sujeitos pertencentes a uma mesma sociedade, que devem enfrentar os mesmos problemas e, portanto, tomarem posturas politicamente éticas para que superem os desafios a eles impostos devido à complexidade do viver em sociedade.

É exatamente com a consciência de uma ética do cuidado de si que este modelo de sociedade poderá vir a tona, pois marca um compromisso de cada sujeito, enquanto pertencente a uma sociedade, com a verdade. Os sujeitos passarão a se orientar por aquilo que eles compreendem como sendo a verdade, ou seja, por aquilo que eles acreditam que representa o bem de todos e, conseqüentemente, o bem de si mesmos. E tendo consciência disso, eles agirão de forma coerente conforme uma visão ética que se pautar pela verdade, o que ocasionará reflexos diretos na política e nas relações de poder estabelecidas entre eles. Um passará a orientar o outro segundo a verdade, ou seja, entra em cena o discurso da *parresía*. É nesse sentido que a ética do cuidado de si se configura como uma maneira de reflexão das relações políticas atuais, propondo um resgate da ética à atividade política.

Problemas levantados por Foucault na contemporaneidade – como a questão da governamentalidade, do exercício do governo pelo Estado por exemplo, bem como a questão do controle dos corpos, da vida destes corpos, enfim, da biopolítica⁶ – fazem parte de dilemas gerais vividos pelas sociedades atuais e que

⁶ Foucault desenvolve bem a noção da governamentalidade nos cursos dos anos de 1970 no Collège de France, além das reflexões sobre as relações de poder sobre a vida, como os controles de natalidade ou os programas sociais de saúde, articulando-os àquilo que ele chamou de biopolítica. Para mais ver FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 25 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

podem ser analisados segundo a ética do cuidado de si. Um pequeno excerto do texto foucaultiano, que investiga a questão da biopolítica, nos fornece uma ótima noção acerca do papel do Estado e a significação do que é o ato de governar. Segundo ele

O Estado tal como é dado – a *ratio* governamental – é o que possibilitará, de maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo passar ao seu máximo de ser. O que é governar? Governar segundo o princípio da razão do Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo o que possa destruí-lo.⁷

À luz desta significação acerca do ato de governar, proveniente do próprio Estado – e que está associado à noção de governamentalidade –, ressaltamos a característica de uma investigação filosófica em torno da política presente no pensamento foucaultiano. O que buscamos destacar aqui é o elo que pode ser estabelecido entre este momento das investigações de Foucault – momento da genealogia do poder – com sua fase de estudos em torno do sujeito ético. Com efeito, é o sujeito que toma decisões, que age politicamente, ou seja, é o sujeito que está inserido num conjunto social que faz o Estado funcionar de maneira racional. Portanto, é um sujeito dotado de poder político. O Estado é constituído por um grupo de sujeitos que exercem este poder político, uma forma de domínio político, e assim o fazem segundo regras racionais de exercício do poder. No entanto, o cerne da questão é, para que estes sujeitos possam exercer o domínio político, ou seja, para que eles possam governar o Estado, eles devem antes governar-se a si mesmos. Isso só é possível a partir do momento que eles passam a ocupar-se de si mesmos, adotando uma postura ética do cuidado de si. É somente exercendo o domínio de si que os sujeitos que controlam o Estado estarão aptos a governar os outros indivíduos que compõem a sociedade. O ato do sujeito tornar-se senhor de si mesmo o credencia a eticamente exercer o domínio sobre os outros, cuidando da coisa pública, o que significa que ele se ocupa com os outros e consigo mesmo. Este é o elo que liga a ética do cuidado de si à noção do exercício de poder oriundo do Estado e, portanto, a ideia de governamentalidade. A partir do momento que na

Ver também FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁷ FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p.6.

contemporaneidade as pessoas passarem a ter este tipo de consciência ético-política – de cuidarem umas das outras, implicando dessa forma no cuidado delas mesmas – é possível pensar que a ética e a política estão se articulando mutuamente. A efetividade da participação política demanda uma transformação ética da subjetividade das pessoas, que devem pensar de forma mais coletiva abandonando então a posição de isolamento que todos percebemos nos tempos atuais. Isso representa uma possibilidade de entendimento do tempo presente segundo a preocupação de Foucault sobre a Antiguidade, quando se debruçava sobre a ética e a política de gregos e romanos.

Desenvolvendo mais nosso raciocínio, ponderamos que questões e dilemas atuais, que possuem facetas políticas, devem ser encarados como problemas concernentes a todas as pessoas, e não apenas por grupos isolados. Exemplos de tais dilemas – que também podem ser considerados dilemas éticos – são inúmeros, tais como o problema da falta d'água, que atinge um número cada vez maior de pessoas ao redor do mundo a cada ano que passa; bem como o debate em torno das pesquisas científicas sobre as células-tronco, cujo objetivo maior é o combate a inúmeras doenças; até questões como a luta pela igualdade de direitos civis, representados pelo debate acerca do casamento homo-afetivo ou a paridade de direitos entre os gêneros, luta esta representada por diversos grupos feministas ao redor do globo. Assumimos a posição de que a discussão política sobre estas e outras questões contemporâneas assumem a pauta do dia, e que, para que a reflexão sobre elas ocorra de maneira satisfatória, devemos tomar como chave hermenêutica de leitura a ética do cuidado de si. A deliberação racional é uma demanda a este tipo de debate, e, ao assumirmos uma postura efetiva de promoção do autoconhecimento a partir da adoção de práticas de si mesmo, passaremos a nos enxergar de forma coletiva, onde o cuidado de um para com o outro é de suma importância, sempre se pautando pela ideia do discurso franco, da veridicção, cujo intuito maior é o bem comum a todos.

A outra discussão proposta por Foucault é a concernente à noção da biopolítica. Segundo Foucault, o nascimento da biopolítica está associado ao surgimento e fortalecimento do liberalismo no século XVIII, como uma lógica de

racionalidade política que defende a liberdade do sujeito e das relações econômicas.⁸
De forma geral, no verbete “biopolítica”, Castro nos apresenta a seguinte definição

Há que entender por “biopolítica” a maneira pela qual, a partir do século XVIII, se buscou racionalizar os problemas colocados para a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes enquanto população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça. Essa nova forma do poder se ocupará, então: 1) Da proporção de nascimentos, de óbitos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população. Em uma palavra, da demografia. 2) Das enfermidades endêmicas: da natureza, da extensão, da duração, da intensidade das enfermidades reinantes na população; da higiene pública. 3) Da velhice, das enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho. Também, então, dos seguros individuais e coletivos, da aposentadoria. 4) Das relações com o meio geográfico, com o clima. O urbanismo e a ecologia.⁹

Com este conceito posto, verificamos que há uma lógica do Estado liberal em regular algumas medidas que deem conta do controle da vida das pessoas, cuja intenção é garantir a elas uma vida plena para que assim se coloquem de forma autônoma, livre e independente na sociedade. O Estado existe para controlar os programas que garantam a manutenção da vida, como campanhas de prevenção de doenças, distribuição de medicamentos e a forma como as pessoas irão ocupar o meio em que elas vivem, por exemplo. Tudo isso no sentido de garantir a elas uma seguridade ampla para que vivam suas vidas da forma como lhes convém e segundo os preceitos da biopolítica estabelecida pelo Estado. Todavia, a questão que se coloca é bastante semelhante àquela posta à ideia de governamentalidade, a saber: na lógica racional de funcionamento do Estado, que configura as medidas biopolíticas de controle da vida, estão os sujeitos – aqueles que exercem o domínio no Estado – eticamente orientados a pensar no outro, a zelar de fato pelo outro? Nesse sentido, a ética do cuidado de si, à luz da noção de *parresía*, se torna uma evidente necessidade, pois os sujeitos que elaboram e aplicam os programas de controle político da vida – biopolítica – só o farão de maneira satisfatória caso exerçam o domínio sobre suas paixões, e, portanto, pensem medidas associadas à

⁸ Foucault aborda este tema nas aulas dos dias 10, 17 e 24 de janeiro de 1979 em seu curso ministrado no Collège de France. FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.3 – 101.

⁹ CASTRO, 2009, p.59, 60.

biopolítica objetivando o melhor para o outro, orientados conforme aquilo que eles acreditam ser a verdade.

Tomando como base a ética do cuidado de si, destacamos que suas implicações políticas dizem respeito a forma como os sujeitos se colocam na sociedade. Tomamos como exemplo tanto o aspecto da racionalidade de funcionamento do Estado, quanto a maneira como as medidas biopolíticas são articuladas. É claro que estes exemplos não se esgotam aqui, apenas citamos alguns para refletirmos sobre a importância da problemática abordada em nosso texto. Portanto, a ética do cuidado de si implica necessariamente em promover no sujeito uma constituição ética de sua subjetividade, fazendo-o agir de determinado modo na *praxis* política pautando-se pela noção de uma coletividade. Isso se dá através da ideia de cuidado com o outro via discurso *parresiástico*, o que traz intrinsecamente a ideia de cuidado de si configurando-se assim, numa atitude política tomada de forma consciente no bojo da sociedade do qual o sujeito faz parte, o que demonstra um ciclo coeso e fechado de atitude filosófica. Pensar a política na contemporaneidade segundo o viés ético foucaultiano é levar em consideração a relação que o sujeito estabelece com a verdade, e para tanto, é necessário perceber a maneira política como esse sujeito se coloca na sociedade, ou seja, a forma como ele enfrenta seus dilemas e discute eticamente as questões políticas com os outros que compõem seu conjunto social.

Com esse intuito, destacamos a possibilidade de se compreender a realidade política da contemporaneidade à luz desta visão ética do cuidado de si proposta por Michel Foucault, não com o objetivo de encontrar respostas para os dilemas atuais, mas para problematizar situações e analisar de forma mais crítica a tessitura social na qual estamos todos inseridos. Compreender os pormenores do conjunto social, identificar as lacunas que geram dilemas ético-políticos e entender de forma estrutural as características que constituem a sociedade são maneiras que podem ser trabalhadas em conjunto com a hermenêutica foucaultiana da ética do cuidado de si. Em nosso entendimento, perceber as questões contemporâneas à luz da leitura de Foucault é um grande passo para reconhecermos quais são os empecilhos de nossas atuais sociedades. Diagnosticados tais problemas, daí sim devemos buscar alternativas que enfrentem estes problemas, construindo politicamente sociedades mais coesas e menos burocratizadas e alienantes.

Ressaltamos, portanto, que a hermenêutica foucaultiana nos serve de base como chave de leitura para a compreensão da realidade. A partir daí, devemos construir de maneira conjunta e coletivamente as estratégias para erigir uma nova sociedade, tendo como pano de fundo a ética do cuidado de si, o autoconhecimento e o zelo por nossos iguais, cujas relações devem ser sempre pautadas pela veridicção.

Bibliografia

Bibliografia Primária

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Portugália Editora, 1966.

_____. *A história da sexualidade*. Vol. 2. O uso dos prazeres. Trad. M. T. da Costa Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *A história da sexualidade*. Vol. 3. O cuidado de si. Trad. M. T. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Entrevista ao *Le Monde*. (fev. 1975). In: ERIBON, Didier. *Michel Foucault – uma biografia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990. p.220.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 – 1982)*. Trad. Andréa Daher. Consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Coleção Ditos e escritos. V. 5. Org. Manoel de Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Curso no Collège de France 1981-1982. Trad. Salma T. Muchail e Márcio A. Fonseca. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Arqueologia do Saber*. 7 ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Microfísica do poder*. 25 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France 1982-1983. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France 1983-1984. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Bibliografia Secundária

ADVERSE, Helton. Foucault e a genealogia do poder. In: *O poder em perspectiva*. Pet Ciências Sociais UFMG (Org.). Belo Horizonte: Sografe Editora, 2012. p.37 – 64.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro. G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AZEREDO, Vânia Dutra. Foucault hermeneuta de Nietzsche. *Filosofia*. São Paulo, Ano VII, n. 89, p. 14-23, dez. 2013.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. Rev. Técnica Carlos José Martins. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 4 ed. São Paulo: EPU, 1987. p. 169.

BURKE, Peter. *A escola dos anales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 2ª ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7 (1-2): 121-138, outubro de 1995.

CORTINA, A. MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p.105-150.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FERREIRA, Vergílio. Questionação a Foucault e a algum estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Portugalia Editora, 1966. p.XXI-LV.

GROS, Frédéric. Introdução: A coragem da verdade. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.11, 12.

_____. *A parrhesia em Foucault (1982 – 1984)*. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.155 – 166.

JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p.96.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Trad. César Augusto Chaves Fernandes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1977. p.7-41.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003;
KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004

_____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 4ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARCONDES, Danilo. Foucault. In: *Textos básicos de ética: de Platão à Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. p.145 – 152.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.67 – 94.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Prefácio: Cuidado de si e coragem da verdade. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.7-10.

_____. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NALLI, Marcos, Foucault: um fenomenólogo *malgré lui?*. In: SCAVONE, Lucila, ALVAREZ, Marcos César, MISKOLCI, Richard. *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006. p.236-279.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 12.

PERROT, Michelle. Michel Foucault e a história das mulheres. In: *As mulheres ou os silêncios da história*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005. p. 489 – 503.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Frédéric Gros (org.). Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.131 – 153.

RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p.7, 8.

SOUZA, S. C. *A ética de Michel Foucault*. Belém: Cejup, 2000.

STRATHERN, Paul. *Foucault em 90 minutos*. Trad. Cassio Boechat. Cons. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.