

Rodrigo Otávio Gonçalves e Silva

**O CONCEITO DE ASCESE NA CONCEPÇÃO ÉTICA
DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Rodrigo Otávio Gonçalves e Silva

**O CONCEITO DE ASCESE NA CONCEPÇÃO ÉTICA
DE MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

| | |
|-------|---|
| S586c | Silva, Rodrigo Otávio Gonçalves e O conceito de ascese na concepção ética de Michel Foucault / Rodrigo Otávio Gonçalves e Silva. - Belo Horizonte, 2020. 87 p. Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Ética. 2. Ascese. 3. Foucault, Michel. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título |
|-------|---|

CDU 17

Dissertação de **Rodrigo Otávio Gonçalves e Silva** defendida e aprovada, com a nota 10 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:


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


Prof.^a Dr.^a Nádia Guimarães Souki / 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, 17 de junho de 2020.

A Maria Lúcia Gonçalves de Sousa e Silva

AGRADECIMENTOS

Aos funcionários, direção, professores e colegas da FAJE.

À CAPES.

Ao Luís Maurício, Marco Túlio, Juliana e Carlos Eduardo.

À Melissa, Cintia e Achiles.

Aos meus sobrinhos, em especial ao Victor.

A Manoel José da Silva (*in memoriam*).

A José Lopes de Oliveira Filho (*in memoriam*), Haidee e Francly.

Ao meu orientador, professor Carlos Roberto Drawin.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

Tudo o que dizes ou digas está dito e redito pelos moralistas do mundo. É assunto gasto, e se não tens força, nem originalidade para renovar um assunto tão gasto, melhor é que te cales e te retires.

Machado de Assis

Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, é um imenso júbilo fixar residência no numeroso, no fugidio e no infinito.

Baudelaire

RESUMO

O presente trabalho aborda o conceito de ascese, apresentado na derradeira fase do pensamento de Michel Foucault. Este conceito será caracterizado como o trabalho de si sobre si mesmo que o indivíduo realiza, a fim de constituir-se como sujeito ético de sua própria conduta. No primeiro momento, apresenta-se uma exposição das relações de poder, sob a perspectiva de um governo de condutas que se perfaz mediante a produção da verdade válida que, por sua vez, tem efeitos concretos na forma como o sujeito relaciona-se consigo. Perscruta-se como essa maneira de subjetivação desemboca no sujeito moderno submisso e assujeitado. No segundo momento, valemo-nos das investigações deste filósofo no pensamento antigo para sondarmos as matrizes éticas ocidentais, assim como as diferentes concepções da ascese ao longo da história. Já no terceiro momento, busca-se prospectar as possibilidades de ativação de outras formas de ascese na atualidade, que propiciem novas matrizes éticas necessárias à resistência política. Visa-se, em suma, estatuir a ascese como ponto fulcral do pensamento ético foucaultiano, que tem função estratégica no processo de transformação do sujeito a fim de constituir-se conforme a verdade que é capaz de articular sobre si mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Governo. Ascese. Etopoiética.

RÉSUMÉ

Le présent ouvrage aborde le concept d'ascis, présent dans la phase finale de la pensée de Michel Foucault. Ce concept sera caractérisé comme un travail indépendant sur lui-même que l'individu effectue afin de se constituer comme le sujet éthique de sa propre conduite. Dans un premier temps, nous présentons une exposition des relations de pouvoir sur le thème du point de vue d'un gouvernement de conduite qui est faite de la production et la diction de la vérité prise comme valide à certains moments qui, à son tour, ont des effets concrets sur le concret sur le comment le sujet se rapporte à vous. Il est présimpuni que cette manière de subjectivation mène dans le sujet moderne, politiquement soumis et moralement normalisée par les codes. Dans le second temps, il s'agit de découper les recherches de ce philosophe dans la pensée ancienne, à travers laquelle il a cherché à déterrer les matrices éthiques de l'Occident, et les diverses conceptions de l'ascis le long de l'histoire. Déjà dans le troisième moment, nous cherchons à prospecter la possibilité d'autres formes d'ascète aujourd'hui, qui fournissent de nouvelles matrices éthiques nécessaires à la résistance politique. En bref, il est destiné à s'imposer comme un point focal de la pensée éthique Foucaultienne, avec une fonction stratégique dans le processus de transformation de la reconstitution de lui-même, qui permet au sujet de résister au pouvoir et de connaître les normalisateurs, de la vérité qui est capable de s'articuler sur lui-même.

MOTS-CLÉS: Gouvernement. Ascèse. Étopoïétique.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 A CONCEPÇÃO ÉTICA DE FOUCAULT: UMA TRAJETÓRIA | |
| INTELECTUAL | 13 |
| 1.1 Ascese protestante, ética do trabalho e individualização | 17 |
| 1.2 A biopolítica: controle totalizador..... | 21 |
| 1.3 Do agonismo do poder e da verdade | 28 |
| 2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO | 38 |
| 2.1 O cuidado de si como marco teórico | 38 |
| 2.2 Ética e artes da existência | 50 |
| 2.3 Da necessidade do Outro: a direção de consciência..... | 57 |
| 3 O CONCEITO DE ASCESE | 63 |
| 3.1 Ascese cristã e ascese filosófica | 63 |
| 3.2 Ascese e atualidade | 68 |
| 3.3 Da <i>askésis</i> aos novos modos de subjetivação | 74 |
| CONCLUSÃO | 81 |
| REFERÊNCIAS..... | 83 |

INTRODUÇÃO

Traçar linhas relacionais entre a temática ética que emerge das investigações na filosofia antiga do filósofo francês Michel Foucault com a política tem sido uma das questões que mais tem suscitado pesquisas, debates e não raro incompreensões entre aqueles que se debruçam sobre a produção teórica deste que foi um dos mais profícuos intelectuais da segunda metade do século passado. Se é conhecida sua assertiva de que não haveria outro ponto mais fulcral de resistência política do que a relação de si para consigo¹, resta perquirir-se pontos de intersecções que possam clarear a questão, em face da aparente antinomia que decorre entre uma “ética do eu” e a política, dimensão eminentemente pública.

Os dois livros publicados por Foucault em 1984, ano de sua morte, trouxeram conceitos cuja elaboração e desenvolvimento somente puderam ser mais bem conhecidos após a publicação póstuma de várias de suas entrevistas, conferências e textos esparsos reunidos na série *Ditos e escritos*, à qual se seguiu a degravação dos seus cursos no Collège de France, publicados paulatinamente ao longo dos anos 2000. A publicação deste vasto material suscitou vívido interesse por parte dos interessados no pensamento deste filósofo, por conterem muitas das formulações que levaram aos conceitos expostos nos seus derradeiros livros, além de revelarem veios promissores de pesquisa.

Uma das noções esculpidas pelo autor, tanto nesses dois últimos livros quanto nos cursos que ministrou naquele plurissecular educandário francês, foi a de ascese, que entendemos poder auxiliar-nos a clarear algumas das nuances presentes nas relações entre a ética, tal como concebida pelo autor, e alguns temas da problemática política atual, tendo como pano de fundo reflexivo as imbricações entre as formas de veridicção e as relações de poder analisadas sob a forma de governamentalidade.

Apesar de recorrentemente referida nos estudos que interrogam a dimensão ética do pensar de Foucault, a noção de ascese ainda não foi exaustivamente perquirida pela doutrina de modo a explicitar-se todo seu potencial, sobretudo se instituída como elemento axial entre modos de subjetivação singular e as implicações político-sociais daí decorrentes.

É, pois, a sistematização da noção de ascese na concepção ética deste autor, mediante a perscrutação de suas funções, modalidades, elementos e possibilidades, com o intuito de obter-se ganhos teóricos pontuais na questão maior preambularmente exposta, o desiderato principal deste trabalho.

¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010a. p. 225.

Adotando-se como diretrizes basilar o texto *O sujeito e o poder*², que traz a perspectiva do próprio filósofo sobre a *démarche* de seu pensamento, e tendo como fio condutor a noção retrorreferida, conforme trabalhada por Foucault – assim como também sob a perspectiva de outros pensadores, tais como Max Weber –, buscamos no capítulo exordial trazer os elementos que amparam a hipótese foucaultiana de que a individualização do homem moderno realizou-se mediante técnicas urdidas pelo poder-saber a partir do advento e da consolidação do capitalismo, concomitantemente à institucionalização de controles e disciplinas incidentes sobre os corpos dos sujeitos.

Há que notar-se ainda que, inobstante ser a ética mais explicitamente tratada na derradeira fase de produção de Foucault, tal temática espraia-se por toda a reflexão anterior deste autor, motivo pelo qual se faz mister realizar um apanhado da trajetória do mesmo até dedicarmos-nos à história da subjetivação no Ocidente realizada por ele já no período último de sua produção teórica.

No segundo bloco do primeiro capítulo, analisamos como o autor tece as implicações entre o poder que opera de forma individualizante e o uso de instrumentais também totalizantes, que incidem sobre os processos da vida biológica das populações. O tema tão vasto da biopolítica, que tem diversos desdobramentos nos campos do direito, da medicina, da psicologia e em diversos outros ramos do saber, não poderia ser abordado sem que nos reportássemos a outros filósofos e cientistas que vêm desenvolvendo sobremaneira tal conceito, sendo que dedicamos especial atenção a excertos da obra de Giorgio Agamben, cujas reflexões serão essenciais para o deslinde da questão inicial engendradora da presente pesquisa.

A última parte do capítulo traz lume sobre o agonismo, um dos suportes teóricos utilizados por Foucault para tecer as complexas relações que estabelece entre sujeito, poder e verdade, sendo que neste mesmo item tratamos mais especificamente dessas relações de poder na forma da governamentalidade, assim como perscrutamos alguns dos aspectos funcionais que ligam a ascese à possibilidade de reversibilidade nessas mesmas relações de poder. Procuramos, ainda, chegar-nos à crítica – tanto política quanto filosófica – que o autor elabora ao sujeito, assim como às problematizações por ele elaboradas quanto às formas de veridicção ao longo da história e ao tema da inseparabilidade entre saber e poder.

O segundo capítulo revisita os diversos desdobramentos das pesquisas do autor sobre o pensamento antigo, quando avulta então a noção do *cuidado de si*, que passa a ser o eixo

² FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. (Ditos e escritos, 9). p. 118-140.

paradigmático a partir do qual ele abordará algumas das diversas epistemologias e concepções éticas que se formam, se desvanecem e retornam modificadas ao longo da história do pensamento. Buscamos, neste capítulo, destacar o conceito de *bíos*, assim como os modos de constituição do sujeito ético, contrastando-os com a constituição do sujeito moderno, que privilegia o conhecimento que possa ser acessado sem necessidade de modificações de si.

A concepção ética de Foucault – com sua distinção entre os modelos que têm como característica principal a codificação de condutas daqueles que têm como premissa um trabalho de si sobre si mesmo –, as artes de existência, a etopoiética e as modificações que se observam da cultura de si da Grécia Clássica até os primeiros séculos de nossa Era, assim como a direção de consciência, são outras temáticas que abordamos no decorrer do referido capítulo.

Já no terceiro capítulo, adentramos na sistematização propriamente dita do conceito que guia nossa pesquisa, quando então a ascese será focada mais diretamente, e distinguida em suas formas grega, helênica-romana imperial e no pensamento cristão, sendo essas diferenças fulcrais para que o autor trace, de maneira geral e esquemática, duas grandes matrizes éticas cujos elementos, ecleticamente modificados, mostrar-se-ão presentes em vários momentos da história.

No segundo bloco desse capítulo, esmiuçamos quais os sentidos podemos atribuir ao termo *atualidade*, muito utilizado pelo pensador na terceira fase de sua produção intelectual, explicitando a seguir nossa hipótese maior de trabalho, segundo a qual este pensador elaborou duas grandes matrizes éticas que podem ser encontradas em diversos períodos históricos – não sem modificações, continuidades e descontinuidades –, com o intuito principal de trabalhar com um dos elementos de uma delas, qual seja, com a noção de ascese, como se constituindo no polo central de uma ética que possa ser uma das alternativas aos sistemas morais dos códigos.

Assim, o terceiro item desse capítulo final procurará esboçar alguns dos caracteres de uma possível emergência de uma espécie de ascese na atualidade, que seria um dos elementos de uma matriz ética que possa ancorar novas formas de subjetivação, que não tenham como elemento forte fontes heteronômicas, e que permita, enfim, fomentar contraposições à biopolítica, à colonização da vida, ao racionalismo estreito e à normalização dos saberes.

O trabalho que ora trazemos a lume, através desta sucinta e esquemática introdução, procurou não formatar rigidamente o dinâmico pensamento de Foucault, nem petrificá-lo mediante delineamentos estanques, face ao caráter multifacetado desse mesmo pensamento, que por diversas vezes desgarrava-se de suas próprias premissas antes estabelecidas,

reformulava-se em suas metodologias e procurava apagar rastros de investigações anteriores, sem descurar-se, porém, do rigor conceitual amparado em meticulosa pesquisa.

Nossa pesquisa bibliográfica estendeu-se por diversos livros, entrevistas, conferências e textos de/sobre Michel Foucault, assim como de outros autores com os quais buscamos estabelecer interlocuções, tendo, porém, como fonte principal de pesquisa os cursos ministrados por Michel Foucault no Collège de France.

1 A CONCEPÇÃO ÉTICA DE FOUCAULT: UMA TRAJETÓRIA INTELECTUAL

Michel Foucault definiu-se certa feita como um historiador do pensamento, mas não no sentido em que o fazem muitos dos historiadores das ideias, ou seja, ele havia procurado se afastar do que seria uma “história das representações” – ou da “história das mentalidades” – para fazer uma análise que recaía sobre “focos de experiência” – da loucura, do crime, da sexualidade –, “nos quais se articulam as formas de saber possíveis, as matrizes normativas de comportamento e os modos de existência para sujeitos possíveis”³.

Em um texto de 1982, afirmou ser preciso se levar em consideração as condições históricas que motivam as concepções que se formulam a cada época, sendo tal procedimento necessário para se tentar fazer um diagnóstico do presente, um dos desideratos do seu trabalho. Neste texto aduz que, em sua *démarche* intelectual, procurara elaborar uma história das diversas formas de subjetivação na cultura ocidental, com o escopo de expor como o ser humano fora constituído em sujeito: “Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas”⁴, revelou, então.

Segundo ele, primeiro tratara das práticas discursivas para ressaltar como a filologia, a economia política e a biologia objetivaram o sujeito que fala, que trabalha e que vive. Pode-se, grosso modo, situar esta sua produção nos anos da década de 1960. Em seguida, estudara como se dera a objetificação do sujeito através de “práticas divisoras” (quer seja dividindo-o em si mesmo, quer seja em sua relação com os outros), que possibilitaram a classificação desse sujeito em indivíduo saudável ou doente, louco ou normal, criminoso ou pessoa de bem. Nessas análises, desenvolvidas principalmente até meados dos anos 1970, o sujeito exsurge como constituído a partir de práticas sociais de otimização do corpo e de normalização da vontade. Já no período do texto em comento (1982), ele se dedicava a investigar a sexualidade, para a partir daí sondar como o homem havia sido levado a se reconhecer como um “sujeito de desejo”.

Desde o Curso ministrado no Collège de France, em 1978⁵, o poder passara a ser abordado por Foucault na forma de governo – na acepção mais ampla do termo – com diversas consequências para toda sua produção teórica. Deve-se pressupor, a partir desse Curso, que um conjunto de “ações sobre ações possíveis” seria o modelo metodológico mais

³ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010b. p. 4-5.

⁴ *Id.*, 2014a. p. 119

⁵ *Id.* *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1978)*. São Paulo: VMF Martins Fontes, 2008a.

adequado de análise de como se dão as relações de poder na sociedade moderna. O poder-saber, noção através da qual procurara se desviar da noção de ideologia dominante, é substituído então pela grade de reflexão do “governo pela verdade”.

Como afirma André Duarte:

[...] a noção de governo desempenhará um papel decisivo na transformação do pensamento foucaultiano: por um lado ela servirá como um guia de suas pesquisas sobre a hermenêutica do sujeito, sobre o cuidado de si e sobre a estética, orientando suas pesquisas sobre as práticas de si na Antiguidade; por outro lado, ela também permitirá suas reflexões tardias sobre as novas formas de subjetivação no presente, enquanto criação de novas formas de relação, de sociabilidade e de amizade, entendidas como resistências aos poderes de controle e objetivação da liberdade dos sujeitos.⁶

Em *O sujeito e o poder*, Foucault se valerá de uma *economia* das relações de poder, método antes usado em domínios específicos – tais como a loucura, o crime e a sexualidade – de um modo ainda mais empírico, ligando-o diretamente à época na qual se situa, para colocar em evidência essas mesmas relações a partir das diversas formas de resistência que se lhes opõem, para tornar transparente o lugar onde as relações referidas “se inscrevem, descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que elas utilizam”⁷. As resistências a certas formas de exercício de poder ele vai encontrar nas lutas das mulheres frente aos homens, dos filhos diante dos pais, dos alunos em relação à escola, entre outras, que são analisadas enquanto experiência concreta, não como questão teórica. Isso lhe permite lançar luzes sobre as técnicas de poder que tornam o sujeito moderno submisso ao controle e ligado à sua própria individualidade pelo conhecimento de si.

Do que têm em comum todas estas lutas, extrai que elas são transversais, anárquicas e imediatas, não se batem contra um poder político e/ou econômico de um tipo particular ou uma classe específica; antes afirmam o direito à diferença, combatem o que visa isolar o indivíduo de uma vida comunitária, opõem-se aos privilégios dos saberes, voltam-se contra formas de poder naturalizadas e combatem as tentativas de se atar as pessoas às identidades que lhes são atribuídas arbitrariamente. Vê-se, portanto, que são lutas que revelam que não se pode mais obnubilar o modo como o poder político se constituiu desde o século XVI, ou seja, na forma de um *governo de condutas* que se espraia para diversos campos da vida, desenvolvendo instrumentos e estratégias complexas que são tanto totalizadoras quanto

⁶ DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: a genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: CASTELO BRANCO; VEIGA-NETO (Org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 54.

⁷ FOUCAULT, 2014a, p. 121s.

individualizantes, cujo paradigma Foucault encontra no poder pastoral das instituições cristãs⁸.

Este modo de poder político se vale de um conjunto muito amplo de técnicas, tecnologias e procedimentos que consiste, ao final, em conduzir condutas mediante a estruturação do campo de ação eventual dos outros. O governo das condutas somente é exercido sobre “sujeitos livres”, havendo, portanto, um jogo variado e um feixe amplo de conexões possíveis, em que a liberdade aparecerá como condição da possibilidade de se governar. Onde se encontram determinações saturadas, tais como na escravidão, não há governo propriamente dito, mas coação física. Comentando a noção de governo em Foucault, Pierre Dardot e Christian Laval afirmam que “governar não é governar *contra* a liberdade ou a *despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas”⁹.

Destarte, para Foucault, a tarefa filosófica mais importante no momento é fazer uma “crítica do mundo no qual vivemos” e do que “somos neste momento preciso”, não para descobrir o que seria a verdade do mundo e do homem, mas para “recusar o que somos”, ou seja, deixarmos de ser assujeitados e submissos (que são duas acepções às quais liga a palavra *sujeito*), livrando-nos tanto da individualização quanto da totalização que decorrem das estruturas do poder moderno. Para ele, portanto, o problema – ao mesmo tempo político, social, ético e filosófico – “não é de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos livrarmos, *nós*, do Estado e do tipo de individualização que a ele se prende”¹⁰.

Desde 1973, nas conferências realizadas na PUC do Rio de Janeiro, Foucault manifestara a vontade de abordar, “através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do qual a verdade se dá na história, mas de um sujeito *que se constitui no interior mesmo da história*”¹¹, nela se fundando e se refundando de diversas maneiras. Para este autor o sujeito não deve ser pensado como insulado de suas condições histórico-culturais, tendência filosófica que prevalece no pensamento ocidental desde Descartes. Apropriando-se das concepções de Nietzsche, que para ele era o precursor no estudo histórico da formação do sujeito que *inventa* o conhecimento, era preciso se pensar o homem em vista também da sua contingência histórica. É oportuno esclarecer que o termo

⁸ FOUCAULT, 2014a, p. 121-5s.

⁹ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 19, grifo do autor.

¹⁰ FOUCAULT, 2014a, p. 128, grifo do autor.

¹¹ *Id.* *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005. p. 10, grifo nosso.

invenção (*Erfindung*) é usado como sendo contrário ao entendimento de que o conhecimento tenha uma origem (*Ursprung*), quer na natureza humana, quer no mundo a conhecer¹². Como diz Esther Díaz:

É óbvio que todo conceito, toda palavra, toda prática teve um começo. Tiveram-no os “ideais”, a “razão”, a “moralidade”, a “poesia” e a “ciência”. A genealogia de Nietzsche nega-se a atribuir uma origem metafísica com significações ideais. À origem é negada uma raiz metafísica. “Começo” significa “invenção”, no sentido de “produção humana” em um determinado momento da História.¹³

Foucault não se vale em suas pesquisas genealógicas das fontes historiográficas tradicionais, pois se nega a adotar modelos que têm a história como sucessão de acontecimentos lineares. Segundo ele, a linearidade histórica é apenas um meio “indispensável à fundação do sujeito, a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispensará sem reconstituí-lo a uma unidade recomposta.”¹⁴. Interessava-lhe na história não as efemérides enfileiradas cronologicamente de modo a conferir-lhes coerência e previsibilidade, mas suas descontinuidades, cortes e fraturas¹⁵. Para ele – assim como para Nietzsche – a história é destituída de *télos*, razão ou progresso indefinido. Ela é o campo de embates, do choque de forças, é o palco onde indivíduos e grupos disputam poder, condicionando dessa forma o saber. O princípio no qual se funda o foucaultismo, segundo Veyne, é o de que nas coisas humanas só existem (e podem existir) singularidades de momento, que o devir humano é sem fundamento e sem ordem, que em cada época “não há senão um caos de singularidades arbitrárias, provenientes da concatenação caótica precedente”¹⁶.

Por derradeiro, cabe lembrar que a crítica do sujeito deste filósofo se refere tanto ao sujeito cartesiano como ao sujeito kantiano, hegeliano ou husserliano, pois se apresenta

¹² FOUCAULT, 2005, p. 13-18

¹³ DÍAZ, E. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 97.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 14.

¹⁵ Não se deve pensar, contudo, que Foucault fez uma história das descontinuidades. O filósofo francês se surpreendeu quando uma edição do *Petit Larousse* o definiu como filósofo fundante da teoria da *História como descontinuidade*. Díaz esclarece: “ainda que Foucault conclua que existam formas empíricas do saber (também podem ser de outros campos), que não obedecem a desenvolvimentos contínuos, mas a novos regimes nos discursos considerados verdadeiros, não significa que tudo é *descontinuidade*. O mesmo empenho para assinalar ‘cortes’ e ‘fraturas’ é empregado também para destacar ‘persistências’ ou ‘continuidades’”. (DÍAZ, 2012, p. 100-1, grifo do autor)

¹⁶ VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 87.

“como um questionamento da própria validade do conceito, mais do que da realidade que ele tende a designar.”¹⁷

Procuraremos, sem qualquer pretensão de exaurir as complexas vias percorridas pelo pensamento desse autor, revisitar algumas das pistas deixadas através de seu trabalho, ao longo do qual se poderá reconstituir a maneira pela qual o homem foi transformado em sujeito.

1.1 Ascese protestante, ética do trabalho e individualização

Na conferência que proferiu perante a Sociedade Francesa de Filosofia, em 1979, Michel Foucault fez referência à necessária reativação dos problemas abordados por Max Weber, com respeito à orientação racionalista adotada pelas sociedades ocidentais, a partir da consolidação do capitalismo, propugnando que a filosofia indague “o que é esta racionalização que caracteriza não só o pensamento e a ciência ocidentais desde o século XVI, mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até os comportamentos dos indivíduos”¹⁸, a fim de colocar em questão quais os efeitos de coerção advêm desta racionalização maciça e crescente sobre os indivíduos e sobre a sociedade.

Diversos estudos já foram levados a efeito relacionando a analítica do poder de Foucault à sociologia de Max Weber. Destaca-se, dentre eles, o de Wilhelm Hennis, que reconhece a problemática da direção de vida como sendo o fio condutor desta relação. Segundo Ortega, “a concentração de Max Weber no problema da direção da vida coloca-o na proximidade da concepção foucaultiana do poder como governo”¹⁹.

Através de um trabalho historiográfico que visava estabelecer relações de causalidade entre acontecimentos, sempre sustentado em documentação empiricamente válida, Max Weber procurou se ocupar de fenômenos de natureza singular, não replicáveis, a fim de determinar as condições possíveis para a imputação de fatos às causas – únicas – que os geraram, sem se valer das supostas leis gerais do devir histórico²⁰. É importante assinalar que Weber, em seus estudos, procurou deixar claro que há sempre um hiato, um *gap*, entre conceito e realidade, e fez dessa incompletude teórica a base de suas investigações. Para este

¹⁷ DEKENS, Olivier. *Michel Foucault: “a verdade de meus livros está no futuro”*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 211.

¹⁸ FOUCAULT. *O que é a crítica?* Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2015a. p. 42.

¹⁹ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999. p. 46.

²⁰ WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. v. 1-2.

pensador alemão, era necessário desmontar-se o ideal de domínio de todas as variáveis dos sistemas que se apresentam à reflexão.

Coerente com tais princípios programáticos, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber reconhece, a princípio, a dificuldade de se atribuir definição ao que seria o *espírito do capitalismo*, aduzindo que, se tal termo tiver algum significado, “ele apenas poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica, que unimos em um todo conceptual do ponto de vista cultural”²¹.

A indagação a respeito deste objeto tão singular – espírito do capitalismo – surgirá do problema que Max Weber se propõe a esclarecer nessa obra: por que os líderes do mundo dos negócios e proprietários de capital, assim como as camadas mais qualificadas da mão-de-obra, são preponderantemente cristãos protestantes?²²

Weber parte da hipótese de que haveria relação de causalidade entre a ética do trabalho inerente ao moderno capitalismo e a moral protestante, já que fatores jurídicos e econômicos, por si só, não poderiam explicar satisfatoriamente a questão que se coloca. Logo, ele vai reunir um conjunto de fatos empíricos, documentos e estatísticas, que lhe permitirão dar suporte à sua hipótese. Esmiuçando tal suporte empírico, Weber aponta uma forte ligação entre a “regulamentação religiosa da vida”, ou seja, uma *ascese* – que ele denomina de *protestante* – e a “participação na vida de aquisição capitalista”.

É no feixe de relações entre este *ethos* social e a experiência dos sujeitos de seu próprio agir que Weber vai encontrar o *espírito do capitalismo*, pois, “do ponto de vista metodológico, este ‘espírito’ pode ser considerado ‘um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente como um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*’”²³. O núcleo deste espírito se encontra na “obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida [...] O homem é dominado pela produção de dinheiro, como finalidade última da sua vida.”²⁴

Max Weber aduz que na ética capitalista do trabalho há uma inversão do que seria uma “relação natural”: ao invés de a pessoa satisfazer suas necessidades materiais através da aquisição econômica, essa aquisição passa a ser um fim em si mesmo, sendo este o princípio orientador do capitalismo. O imperativo da acumulação do dinheiro na ordem econômica moderna (junto ao dever de não o utilizar no gozo dos prazeres mundanos) encontra sua

²¹ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Enio Matheus Guazzeli, 1967. p. 28.

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ WEBER, M. *apud* FURTADO, R. Ascese e racionalização: Weber, Foucault e o problema do controle de conduta. *Rev. Prometeus*, Sergipe, ano 6, n. 11, jan./jul. 2013. p. 190, grifo do autor.

²⁴ WEBER, 1967, p. 33.

contraparte na *ética do trabalho*, sendo o dever profissional alçado desde então a uma posição axiomática no rol dos valores desta sociedade. Assim, longe de ter-se constituído como um valor “natural”, o dever profissional foi instituído como virtude segundo uma determinada conjuntura, determinada pela sucessão de acontecimentos que decorreram de circunstâncias históricas que podem, ainda que em parte, ser reconstituídas em sua significação cultural.

Nesta obra seminal do pensamento sociológico, Max Weber não se prende ao caráter teórico e oficial dos compêndios de ética do período, mas se vale da “influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo”²⁵, tomando o temor a estas sanções como um dos lastros de sua investigação. Entre as crenças religiosas, destacará a doutrina da predestinação, que em sua versão mais exacerbada foi muito valorizada entre os calvinistas e outros grupos protestantes do período investigado, anotando que, em decorrência desse sistema de pensamento, toda uma geração foi levada ao “sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo”²⁶.

Refratário à tese marxiana de uma natureza humana que teria no trabalho sua essência concreta, Foucault salienta o caráter moral associado ao trabalho a partir da consolidação capitalista no Ocidente. No dizer de Esther Díaz:

[...] é no contexto do confinamento dos indesejados sociais que a obrigação do trabalho adquire sentido: é ao mesmo tempo *exercício ético e garantia moral*. Valerá como *ascese, castigo e certa atitude do coração*. O prisioneiro que pode e quer trabalhar será liberado, não tanto porque seja novamente útil para a sociedade, mas porque aquiesceu com o grande *pacto ético da existência humana*.²⁷

Em suas principais obras dos anos 1970, o pensador francês descreverá, com seu estilo barroco, descendo às minúcias de seus arquivos e deles extraindo as formulações teóricas, como o controle do espaço e do tempo, entre outros, procedido pelo poder, moldou o corpo dos homens encarcerados, individualizando-os segundo a modelagem necessária para a produção, sendo tal otimização dos corpos obtida não só nas prisões, mas também nos hospitais, nas escolas e nas fábricas. Todas essas instituições têm por finalidade fixar os indivíduos, não excluir: a escola fixa o sujeito a certa transmissão do saber, a fábrica ao aparelho de produção e assim por diante, e todas elas operam conjuntamente na normalização dos indivíduos. Essa sociedade disciplinar produz a individualização de pessoas para depois

²⁵ WEBER, 1967, p. 67.

²⁶ *Ibid.*, p. 70-2.

²⁷ DÍAZ, 2012, p. 44, grifo do autor.

aglutiná-las em uma massa múltipla a ser utilizada na produção. Ao exercer-se sobre os corpos individualizados, fazendo-os funcionarem em conjunto, o poder aumenta a produtividade, e se “a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a correção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre a aptidão aumentada e uma dominação acentuada”²⁸.

As disciplinas, no entanto, não são apenas repressivas e punitivas: produzem saber sobre os homens, saberes esses que são compartimentalizados pelas ciências humanas, que perscrutam os sujeitos através da observação minuciosa e de uma série de exames. Além da sujeição operada, produzem-se de modo indutivo efeitos de adestramento, legitimam-se padrões de comportamentos tidos como adequados e procede-se ao regramento do que seria a normalidade. A racionalização produz resultados positivos, como melhorias na saúde e na segurança, porém as disciplinas anatomopolíticas cobram seu preço, na forma de uma vigilância contínua e da modelagem, disposição e distribuição dos corpos segundo as exigências da produção.

Os saberes se conjugam com as *instituições de sequestro* nessa modelagem do que seria o homem normal, articulando-se aos mecanismos disciplinares exercidos pelo poder sobre os corpos individualizados. Deste modo, segundo Foucault:

[...] o discurso das ciências humanas tem precisamente por função conjugar, acoplar esse indivíduo jurídico com esse indivíduo disciplinar [...] Desbastem o indivíduo jurídico, dizem as ciências humanas [...] e encontrarão certo homem; e de fato o que ela apresenta como homem é o indivíduo disciplinar.²⁹

Max Weber observara que a ascese puritana (como toda ascese racional) trabalhava com o fito de tornar o ser humano apto a enunciar afirmativamente certos valores e a adquirir uma personalidade que eliminasse o gozo espontâneo e impulsivo da vida³⁰. Segundo ele, a rigorosa ascese protestante, que valorizava sobretudo a conduta metódica e constante, fez crescer o interesse pelo trabalho profissional e pelo caráter econômico da existência, ao mesmo tempo que fomentou certa apatia pelo aspecto político da vida, preconizando uma conduta “desenrolada no interior do mundo”, que por sua vez fora “desencantado”.

Foucault, conforme veremos mais detalhadamente adiante, ao explorar a ascese helenística, que também visava à transformação do indivíduo no interior mesmo do mundo, vai escavar modelos outros de ascese, capazes de gerar a possibilidade de os indivíduos

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002. p. 119.

²⁹ *Id.* *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 71-2.

³⁰ WEBER, 1967, p. 109.

livrarem-se dos efeitos coercitivos da racionalização, ao apresentar elementos de uma *tékhné* estética, na qual está implicado o uso da liberdade.

Se Weber havia se perguntado sobre qual comportamento racional e regular poderia se adotar “em função de princípios verdadeiros”, que justificassem uma renúncia a certas partes de si, ou seja, qual ascetismo seria cabível aceitarmos, Foucault vai se indagar “como certo tipo de saber se tornou o preço a se pagar por certas formas de interditos”³¹.

1.2 A biopolítica: controle totalizador

Foi na palestra denominada *La naissance de la médecine sociale*, proferida no Brasil, em 1974, que Michel Foucault usou pela primeira vez, num evento público, o termo *biopolítica*³². Esquemáticamente, pode-se dizer que esta noção se refere à estratégia de poder que não se opõe, antes se integram às técnicas disciplinares que se ocupam do corpo-indivíduo, e que operarão, entretanto, com uma lógica *biológica* destes corpos, tratando-os em seu conjunto, a fim de convergi-los às forças de produção capitalista, valendo-se da medicina e da ciência para o melhor gerenciamento da vida humana.

Se os séculos XVII e XVIII viram espriar-se, de forma empírica, intuitiva e em instituições específicas (escola, prisão, quartel, hospital), mediante vigilância e treinamento, o poder disciplinar sobre os corpos, como uma técnica eminentemente individualizante, a segunda metade do século XVIII assistirá à emergência de outra forma de tecnologia de poder, desta feita globalizante, que se acopla ao primeiro modelo valendo-se, entretanto, de instrumentos totalmente diversos. Trata-se, com efeito, de um poder que investe na vida biológica da população, na sua multiplicação, no controle da mortandade, no cuidado com a saúde, com a segurança, com a higiene e com a securitização dos acasos, com o fito de gerir a vida biológica da população como um todo.

Com o aparecimento de um elemento novo na teoria do direito, que é o de *população*, um instituto até então estranho à noção de contrato, que se ampara conceitualmente nas relações individuais e sociais, aparecem também fenômenos de série, que as ciências trataram de quantificar, através de estatísticas e de medições, tornando-os calculáveis, desde que numa

³¹ FOUCAULT, 2014a, p. 265.

³² MIRANDA, W. S. Foucault e a questão do sujeito: as tecnologias do eu e a criação de novas subjetividades. *Fenomenologia & Psicologia*, São Luís, v. 2, n. 1, 2014. p. 28.

duração de tempo mais longa. É destes acontecimentos aleatórios que se ocupará a biopolítica, que perscrutará a população em sua duração³³.

Se o poder soberano se sustentava, em última instância, no poder de “fazer morrer” (seja matando diretamente, seja reclamando o sacrifício da morte nas guerras), o biopoder se caracterizará pelo “fazer viver”, i.e., no prolongamento da vida, no cuidado com a saúde e a segurança da população, para assegurar estados globais de equilíbrio e de regularidade, mediante tecnologias que se dirigem aos fenômenos de massa que lhe são próprios, tais como o índice de natalidade, a incidência das doenças, a higiene do meio, o mapeamento das cidades, as questões previdenciárias, enfim, tudo aquilo que Foucault vai chamar de uma *homoeóstase*, ou seja, “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos”³⁴.

A noção de *desviantes* e os meios empregados em sua normalização ganhará então maior relevância, pois esses, após diagnosticados como tal, são expostos como fonte de perigo e de desarranjo social, sendo fator gerador de medo na população, dando assim ensejo para a intensificação do controle por parte do poder. Zygmunt Bauman observa que “o medo derivado é facilmente ‘desacoplado’ dos perigos que o causam”, fazendo com que “as reações defensivas ou agressivas resultantes, destinadas a mitigar o medo [possam] ser dirigidas para longe dos perigos realmente responsáveis pela suspeita da insegurança”³⁵.

A sexualidade deve sua extrema valorização por parte da medicina do século XIX justamente por ter sido capaz de articular organismo e população, fenômenos globais e corpo, chancelando cientificamente o desvio como anomalia perigosa. Foucault exemplifica: se uma criança se masturba, além das doenças que atrai para si no plano do corpo, sua devassidão terá efeitos hereditários no plano da população, na forma de uma descendência perturbada por gerações e gerações, segundo a teoria da degenerescência³⁶. Articula-se assim um ponto de convergência entre poder disciplinar e poder regulamentador, em que medicina e higiene terão um papel estratégico, pois incidem tanto sobre os corpos individuais quanto sobre a população. Não causa espécie, assim, que a homossexualidade tenha sido por longo tempo classificada como doença mental e que a transexualidade somente tenha sido excluída do CID (Classificação Estatística Internacional de Doenças) em 2018³⁷.

³³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010c. p. 206-7.

³⁴ FOUCAULT, 2010c, p. 209.

³⁵ BAUMAN, S. *O medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 10.

³⁶ FOUCAULT, 2010c, p. 212.

³⁷ NEIVA, Gerivaldo. 19 respostas não definitivas em uma sabatina sobre drogas. *Revista Justificando*, 6 nov. 2014.

Lado outro, o elemento que vai controlar tanto “a ordem disciplinar do corpo” quanto “os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica”, circulando entre um e outro, é a *norma*³⁸. Foucault esclarece que a sociedade de normalização não diz respeito a um suposto encobrimento, através de instituições disciplinares, de todo o corpo social, de todo o espaço de relações sociais. Na realidade, afirma, “a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação”³⁹. O biopoder, portanto, é um poder que se incumbiu “tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população”⁴⁰.

Essa gestão calculista da vida aliada à administração e adestramento dos corpos recobre então o poder soberano, que tinha como potencialidade maior poder matar (ou expor à morte), e o poder se incumbirá doravante de “causar a vida”. Ele se manifesta a partir daí no direito do corpo social de garantir sua própria sobrevivência a qualquer custo, mesmo que para tanto tenha de eliminar alguns dos seus integrantes, tornando-se estratégia de Estado o princípio segundo o qual se pode matar para poder-se viver, situando-se o exercício do poder no nível da vida enquanto espécie, enquanto raça.

O capitalismo só se desenvolveu e se manteve mediante uma “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”⁴¹, mas isso não lhe bastou: foi preciso também desenvolver instituições estatais para majorar as forças dos corpos, fazer-se presente em todo campo social hierarquizando-o, articulando-se assim as relações entre o crescimento da população e o aumento da produção, que são “tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos”⁴².

Foucault enxerga este movimento de encontro entre vida e história como “o limiar de modernidade biológica”, o emergir, pela primeira vez, dos reflexos do biológico sobre o político, e entende que a vida, a partir daí, vai cair no âmbito calculado do poder em toda sua totalidade, acarretando acontecimentos que marcam decisivamente o existir humano.

Para Giacoia Junior, a partir deste limiar, o regramento da moderna sociedade capitalista se afasta de uma ordenação de legalidade estrita para transformar-se numa

³⁸ Vide: “O poder, para Foucault, na sua forma moderna, se exerce cada vez mais num domínio que não é o da lei, e sim o da norma e, por outro lado, não simplesmente reprime uma individualidade, mas, positivamente, a constitui, a forma.” (CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 309).

³⁹ FOUCAULT, 2010c, p. 213.

⁴⁰ *Id. História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977. p. 132.

⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴² *Ibid.*, p. 133.

sociedade de *vigilância e regulação*, e a norma ultrapassa em muito a conformação que lhe fora dada pela teoria jurídica clássica⁴³. Com efeito, diversos estudiosos têm apontado um deslocamento do Direito das suas balizas estabelecidas no Iluminismo, em especial no campo do direito penal, que tem como um dos seus principais efeitos o massivo encarceramento de populações estigmatizadas, principalmente por critérios de classe e raça, além de se voltar contra os movimentos que reivindicam participação política.”⁴⁴.

Neste ínterim, convém trazermos à baila as lições de Débora Pastana, aduzindo que a análise de Foucault sobre o poder disciplinar na sociedade moderna demonstrou a adequação do projeto iluminista aos mecanismos panópticos idealizados por Bentham, pois a vigilância permanente permitiu à sociedade burguesa consolidar valores, concomitantemente à instrumentalização adestradora de comportamentos. Porém, na atualidade, alerta a autora, a expectativa social no campo punitivo recrudescer, e agora “as massas querem sangue novamente”⁴⁵.

Segundo Beck, nessa *sociedade de risco*:

crece, em pequenos e grandes saltos [...], o potencial político das catástrofes. Sua prevenção e seu manejo podem acabar envolvendo uma reorganização do poder e da responsabilidade. A sociedade de risco é uma sociedade catastrófica. Nela, o Estado de exceção ameaça converter-se em normalidade.⁴⁶

Daí a advertência de Foucault: se o homem, para Aristóteles, era um animal vivo capaz de existência política “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”.⁴⁷

Apesar do título dado ao Curso de 1978-1979 ministrado no Collège de France – *Nascimento da biopolítica* –, Foucault quase não tratou especificamente deste conceito no mesmo, conforme reconheceu ao seu final⁴⁸. No entanto, a majoritária doutrina entende que ele relaciona o neoliberalismo a uma nova razão governamental que se desenvolve no quadro geral da biopolítica⁴⁹. Há, contudo, interpretações divergentes, como a de Geoffroy de

⁴³ GIACIOIA JR., O. Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 189, grifo do autor.

⁴⁴ Vide, entre outros: WACQUANT, Loïc. *Prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

⁴⁵ PASTANA, D. R. *Política e punição na América Latina: uma análise comparativa da consolidação do Estado Punitivo no Brasil e na América Latina*. Rio de Janeiro: Revan, 2019. p. 73-4.

⁴⁶ BECK, U. A política na sociedade de risco. *Revista Idéias*, Campinas, n. 1, 2010. p. 28.

⁴⁷ FOUCAULT, 1977, p. 134.

⁴⁸ *Id.* *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Editora 70, 2010d. p. 239.

⁴⁹ Neste sentido: SENELLART, M. Situação do curso. In: FOUCAULT, 2010d, p. 403-7.

Lagasnerie, que sustentam que Foucault teria visto na sociedade neoliberal uma nova espécie de organização social plural, que não teria o objetivo de normalizar e controlar os indivíduos⁵⁰. A nosso sentir, não se sustenta essa leitura, assim como outras do mesmo jaez, pois:

A tese de que a reconstrução descritiva procedida por Foucault, em 1979, no curso *O Nascimento da Biopolítica*, das bases teóricas do neoliberalismo implicam admiração dele a este modelo, permitindo defini-lo como um neoliberal/libertário, soa tão absurda como classificá-lo de um estoico-cristão a partir das elaborações de seu período final.⁵¹

Dardot e Laval, com argumentação bem mais convincente, postulam que Foucault descreve neste Curso o surgimento das bases que sustentam teoricamente o neoliberalismo, tendo como finalidade fazer a crítica desta espécie de governamentalidade, que produz subjetividades tão ou mais assujeitadas que produzidas pelo liberalismo clássico, como evidenciam as formulações em torno dos conceitos de “capital humano” e do sujeito “empresa de si mesmo”⁵²

Tendo em vista os deslocamentos que ocorrem em seu foco de interesse, que se volta em seu derradeiro período de produção intelectual para as pesquisas do pensamento e da prática de si da Antiguidade, o conceito de biopolítica restou sem ulteriores desdobramentos nas reflexões de Foucault, em virtude de sua morte, ocorrida em 1984.

Somente após decorridas duas décadas do falecimento de Foucault o conceito de biopolítica mereceu maior atenção de outros pensadores⁵³, tendo desde então experimentado um crescente interesse e um notável desenvolvimento teórico na filosofia e nas ciências humanas. Dentre os pensadores que vêm contribuindo para diversos ganhos teóricos a partir de tal conceito, destacamos Giorgio Agamben, em cuja obra empreenderemos um sobrevoo perfunctório, já que alguns dos desdobramentos dessa noção concebida por este filósofo italiano nos auxiliarão no deslinde do questionamento motivador do presente trabalho.

Giorgio Agamben desenvolveu diversas pesquisas, agrupadas numa série intitulada *Homo Sacer* – uma figura do arcaico direito romano –, em que, entre diversas temáticas, destrincha as estruturas do Estado moderno para desnudá-lo como um Estado de exceção (título de um dos livros da série). A compreensão do Estado, por parte de Agamben, tem

⁵⁰ LAGASNERIE, G. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 160.

⁵¹ ELDEN, Stuart. Foucault e o neoliberalismo. *Colunas Tortas*, 17 jun. 2015.

⁵² DARDOT; LAVAL, 2016.

⁵³ DUARTE, A. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO; VEIGA-NETO (Org.), 2013, p. 45.

como uma de suas premissas a tese segundo a qual esse Estado traz a *assinatura*⁵⁴ da teologia em sua configuração, decorrendo deste fenômeno que signos e conceitos são transferidos da esfera do sagrado para o profano, e vice-versa, sem uma semântica que os redefina. Partindo do pensamento do jurista alemão Carl Schmitt, ele tenta evidenciar ao longo de algumas de suas obras como conceitos e signos teológicos são transplantados para a atuação do Estado moderno.

No primeiro livro dessa série, Agamben aborda a diferença no idioma grego entre os termos *zoé* e *bíos*, ambos se referindo à vida. No mundo clássico, explica esse filósofo, a simples vida natural (*zoé*) era excluída dos assuntos da *pólis*, restando confinada ao âmbito doméstico (*oikos*) como mera vida reprodutiva. Ao comentar a célebre definição de Aristóteles como sendo o homem um animal vivente político, Agamben esclarece que “político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon*”⁵⁵. É assim, portanto, que a política vai diferenciar o homem dos demais seres viventes: suplementado pela linguagem, o ser humano pôde fundar a comunidade na qual, além do prazeroso e do doloroso, termos como *justo* e *injusto* adquirem sentido e pertinência.

Revedo a hipótese de Foucault, segundo a qual somente na modernidade houve o cruzamento do liminar biológico, que se situa no ponto em que espécie e indivíduo – enquanto corpo vivente – tornam-se a aposta em jogo das estratégias políticas, Agamben aproveita a noção de biopolítica de Foucault para chegar, no entanto, a resultados diversos: a biopolítica não é fruto da modernidade, sendo tão antiga quanto a exceção soberana, o que lhe permite concluir que talvez “a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”⁵⁶.

Segundo o italiano, Foucault não percebeu tal evidência porque se negara a trabalhar com qualquer teoria unitária do poder, não se valendo, pois, em suas concepções, dos modelos jurídico-institucionais usados geralmente nas análises do poder. Portanto, Foucault não se detivera numa análise mais detalhada do poder soberano. Se o pensador francês chega à conclusão de que o estado ocidental moderno integra tanto técnicas de individualização quanto de totalização mediante a normalização social, o filósofo italiano afirma que há um

⁵⁴ “A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito.” (AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 16, grifo do autor).

⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua 1*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010. p. 10

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

ponto que não foi suficientemente trabalhado por Foucault: aquele no qual se dá a intersecção entre esses dois polos – individualização e totalização. É sobre este ponto obscuro que se debruçará Agamben, fazendo desta questão o mote do qual partirá para suas pesquisas, conforme a seguinte passagem:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou ao menos integrada; no sentido que o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si mesma antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal converta-se em um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. O decisivo é, antes, que, simultaneamente ao processo pelo qual a exceção converte-se por todos os lados na regra, o espaço da vida nua, situado na origem à margem do ordenamento, coincide progressivamente com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.⁵⁷

Há que destacar-se que a problemática política, tratada na filosofia de Agamben, aproximar-se-á progressivamente das questões éticas, num percurso que encontra um paralelo muito semelhante com aquele percorrido por Michel Foucault⁵⁸. Para Agamben, assim como para o filósofo francês, a ética “é uma prática de subjetivação que cria uma forma-de-vida [...] diferente da lei, da norma”⁵⁹. Além de conceber a filosofia como crítica, Agamben procurará se afastar de um niilismo reativo em relação à política, procurando linhas de fuga que permitam a superação da biopolítica atual. No verbete *Ética*, da coleção de pequenos ensaios que reuniu sob o título de *A comunidade que vem*, ele diz que todo discurso sobre a ética deve partir da premissa de que “o homem não é nem há que ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”. E complementa: “Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar.”⁶⁰

A inquietação que conduz Agamben às questões éticas advém de sua perspectiva segundo a qual a política reduziu-se a uma gestão regulamentadora das condutas humanas, e é preciso pensar em outras formas de política, capazes de desarmar a *máquina antropológica* que produz subjetividades dóceis, produtivas e obedientes aos dispositivos governamentais⁶¹.

⁵⁷ AGAMBEN, 2010, p. 12.

⁵⁸ NASCIMENTO, Daniel A. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018. p. 11.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 45.

⁶¹ NASCIMENTO, 2018, p. 11.

Cabe-nos, por fim, quanto à biopolítica, mencionar que há autores, como Antonio Negri, que fazem distinção entre biopoder e biopolítica. Após notar que há um mundo unificado pelo biopoder, mas que antes dele há “não apenas um tecido biopolítico, mas que este é aberto, e que o embate sobre ele e as dinâmicas que o atravessam são centrais e incontornáveis”, Negri vê nessa abertura do tecido biopolítico “uma superfície cortada por acontecimentos e diferenças”, daí entender ser possível a possibilidade de se “conceber o tecido pós-moderno como realidade biopolítica de resistências”⁶². Isto se daria a partir dos afetos, da sociabilidade e da linguagem, que são inerentes à vivência humana. Negri vai ressaltar que, se houve um investimento capitalista na vida, verifica-se igualmente uma reação da força de trabalho e da própria vida contra o capital, ambos resistindo ao biopoder⁶³.

Para Christian Laval, no entanto, nada seria mais estranho a Foucault do que a oposição entre uma biopolítica “boa” e um biopoder “mau”. E arremata: “Não é a vida como potência afirmativa e criadora que se opõe ao poder”. Segundo Laval, Foucault, antes de pensar numa *vida* em geral que traria em si a possibilidade de resistência ao biopoder, pensava que “o desejo de viver de outro modo e pensar de outro modo está enraizado no corpo de cada um, não na ‘vida’ em si”⁶⁴.

1.3 Do agonismo do poder e da verdade

Não sendo o poder algo que alguém ou algum ente – inclusive o estatal – possa possuir, podendo dele dispor, manter ou transmitir, ele somente se perfaz em ato, só pode ser exercido nas práticas sociais, no intercâmbio humano, no qual se faz necessariamente presente, daí ser fulcral analisá-lo em seu *modo*, ao invés de se perguntar o que ele *é*. Ao se recusar a elaborar uma teoria do poder, Foucault não ignorou a importância das questões do *quê* e do *porquê* do poder, mas procurou introduzir certas suspeitas quanto à “metafísica” ou à “ontologia” desse poder, a partir de uma investigação crítica⁶⁵.

Foucault distingue um poder que se exerce sobre coisas e um poder que é exercido nas relações entre indivíduos e grupos. O exercício do poder nas relações humanas somente interessa, segundo ele, na medida em que uns exercem poder *sobre* outros, o que ocorre

⁶² NEGRI, Antonio. *Quando e como eu li Foucault*. São Paulo: n-1 ed., 2016. p. 159.

⁶³ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁴ LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: n-1 ed., 2018a. p. 123.

⁶⁵ FOUCAULT, 2014a, p. 128-9.

mediante mecanismos ou estruturas, daí falar-se de leis, instituições e ideologias⁶⁶. É a partir disso que assume importância a disciplinarização que se observa a partir do século XVIII na sociedade europeia, pois, através dela, se procurou um ajustamento “bem controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder”⁶⁷.

Para o autor, o exercício do poder não é da ordem do consentimento – discordando, assim, do argumento central do *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie –, pois não há nas relações entre indivíduos e grupos uma parceria, não obstante eventualmente ela possa existir. No modo de governo em que o poder se apresenta na modernidade, o que há é “um modo de ação de alguns sobre alguns outros”, não se trata de um poder concentrado ou em estado difuso que agiria globalmente. O poder não é a manifestação de um consenso, não advém da recusa da liberdade ou da transferência de direitos, ele é uma ação sobre a ação de outrem, é uma relação.

São dois os elementos indispensáveis para que essa ação adquira o estatuto de *relação de poder*: que aquele sobre o qual incide a ação seja reconhecido e mantido como sujeito de ação e “que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”⁶⁸, que por sua vez são incitadas, induzidas ou facilitadas a partir da ação precedente. Lado outro, é necessário que as ações empregadas sejam exercidas sobre sujeitos enquanto sujeitos livres, conforme anteriormente assinalado, pois o poder, em sua forma moderna de governo, é uma “condução de condutas”, uma ação sobre outras ações, sendo esse ponto vital para vislumbrar como se dá a resistência ao poder exercido, pois “lá onde há poder há resistência” e “esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”⁶⁹.

Ao tratar da resistência, o autor sublinha que,

no cerne da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, há a relatividade do querer e a intransitividade da liberdade (...) mais do que um “antagonismo” essencial, valeria mais a pena falar de um agonismo – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e luta (...) uma provocação permanente.⁷⁰

O neologismo *agonismo* (como também *agonística*) provém do termo *agón*, cujo campo semântico é rico de significados, derivando, em sua raiz grega, de um verbo que em nosso vernáculo teria um sentido próximo a “empurrar”, “conduzir” ou “incitar”. Entre suas

⁶⁶ FOUCAULT, 2014a, p. 129.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁸ FOUCAULT, 2014a, p. 132-3.

⁶⁹ *Id.*, 1977, p. 91.

⁷⁰ *Id.*, 2014a, p. 134.

diversas conotações, destacam-se: “lugar de reunião e/ou de esportes; jogos, concursos, luta, combate”⁷¹.

O *agón* é uma noção que influenciou toda a cultura ocidental, através da importância que lhe devotou a cultura grega, desde as obras de Homero, Hesíodo e Heráclito, tendo influenciado a filosofia, as artes e a concepção cosmológica de mundo dos gregos. Na definição de Renato Bittencourt, a agonística caracteriza-se por

preconizar a constante superação das forças vitais por meio da interação competitiva entre os seres humanos [...] e tem como escopo principal [...] o desenvolvimento de obras e atividades que possibilitem tanto a exaltação da excelência humana como a superação de uma visão de mundo pessimista, decadente, enfraquecida, em prol da afirmação da beleza.⁷²

O significado de agonística, como o de competição humana e o de luta incessante, leva Bittencourt a indagar-se como se poderia coadunar Homero, tido como um expoente do princípio apolíneo – marcado pela superação da concepção de um mundo caótico através da consciência da luz, da alegria e da beleza –, com a violência e a destruição expostas em suas narrativas épicas. Responde o mesmo: “Homero não enaltecia o aniquilamento irrefreável entre os homens, chegando ao ponto de fazer Zeus repreender severamente Ares por seus terríficos impulsos belicosos. Com efeito, Ares é o deus que Zeus menos estima.”⁷³

Há, pois, uma regra inexorável da agonística: cessada a qualidade da disputa, não havendo como o adversário combater com nível técnico, há que cessar a luta e ser o rival afastado da lida, encontrando-se novo contendor ou, na impossibilidade de fazê-lo, deve-se cessar definitivamente o embate, pois a aniquilação do disputante original desmereceria o vencedor, trazendo-lhe desonra, uma vez que “sua vida de guerreiro, marcada pela superação e pelo esforço, seria abandonada em prol de uma vida pacata”, não garantindo “ao herói a eternidade de seu nome”⁷⁴.

É tendo em vista tais princípios que podemos clarear a proposição de Foucault, segundo a qual as relações de poder no modo de governo é da ordem do agonismo, que extrapolará os limites das díades observadas nas relações de antagonismo “puro”: se o simples embate entre exercício de poder e resistência é uma forma de combate mais simples entre antagonistas, no embate agônico haverá um *plus*, que se manifesta numa disputa incessante,

⁷¹ Dicionário Bailly *apud* LEMAIRE, N. *Agón e tragédia grega: esclarecimento terminológico, formas e significações em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Rev. Calíope: Presença Clássica*, ano 32, n. 30, 2015. p. 12.

⁷² BITTENCOURT, Renato N. A questão da agonística grega e suas influências na formação da cultura ocidental. *Revista Urutágua*, n. 22, set./dez. 2010. p. 15s.

⁷³ *Ibid.*, p. 17

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

mais complexa, na qual estão implicadas diversas estratégias. Na relação de poder da atualidade, ao exercer-se ação ou exercício de poder sobre outrem, com o fito de induzir ou incitar condutas, que recairão sobre a *multidão*⁷⁵, abre-se, necessariamente, um campo de liberdade, no qual o exercício do poder suscitará resistência, e aqueles sobre os quais é direcionada a ação, exercida pelo poder, poderão não agir conforme se é esperado. Se o visado pela ação não corresponde, com seu agir, conforme a reação esperada/ pretendida/ induzida, subtrai-se à ação que procura conduzi-lo, escapando do exercício do poder que procura submetê-lo. Mais do que isso, na possibilidade de criar *positivamente* outros modos de reagir ou de comportar-se frente ao exercício de poder, que considere abusivo, mais do que dobrar esse poder, passará a ter a possibilidade de *inventar-se* de um modo que escape aos constrangimentos do exercício de poder que visa conduzi-lo.

Como o movimento se repete, de modo incessante (esta é a característica do embate agonístico), aquele que é visado pelo exercício de poder abusivo poderá descobrir diversas formas e estratégias para constituir-se de um modo que neutralize as ações induzidas pelo poder, *reinventando-se continuamente, criando-se a partir de diferentes modos*.

Analisando-se o poder enquanto rede de relações, e a liberdade como não sendo uma qualidade inerente ao homem, mas um espaço possível de ação – a ser aberto e mantido mediante práticas –, pode-se ponderar adequadamente sobre o movimento e o jogo entre resistência e poder na sociedade atual. Nesta, aqueles que sofrem a ação se constituem igualmente naqueles que produzem ações, em espaços conquistados de liberdade, que não, entretanto, definitivos.

Na dissertação de Pedro Mauricio Dotto, transformada em livro, este afirma que no pensamento de Foucault “a liberdade não deve ser assimilada como uma propriedade natural e inerente ao sujeito. A liberdade não é nunca, de tal modo, um *já-dado* (‘o homem nasce livre’), mas um incessante *vir-a-ser* que se desenrola nas malhas da história à forma de uma batalha agonística”⁷⁶.

Nessa analítica do poder enquanto relação, assume relevância a noção de *estratégia*, ou melhor, de relações estratégicas, pois nessa relação a resistência não se apresenta somente como meio de não se dobrar e resistir *passivamente*, mas é forma de também exercer-se poder

⁷⁵ “O povo é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais, e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares.” (HARDT, M.; NEGRI, A. *A multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 12).

⁷⁶ DOTTO, Pedro M. G. *Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, FAPESP, 2018. p. 90, grifo do autor.

para permanecer no jogo incessante destas relações. Daí a necessidade de se criarem novas formas de se posicionar frente ao exercício do poder, que não aquelas esperadas/induzidas, furtando-se assim à totalização e à individualização que prendem os indivíduos às redes do poder normalizador.

Se o poder não é substância, mas “um tipo particular de relações entre indivíduos”, tendo como traço distintivo a determinação de uns sobre a conduta de outros, há também espaço para estratégias de escape e de contracondutas. Como afirma o pensador francês: “Se no cerne das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, *não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem reviravolta eventual.*”⁷⁷

Na conferência inaugural do Curso que ministrou em Louvain, em 1981, atendendo a um convite da Escola de Criminologia da Faculdade de Direito daquela plurissecular instituição educacional, Foucault principiou expondo seu entendimento que há duas formas de filosofia crítica: uma que se pergunta em que condições, formais ou transcendentais, pode haver enunciados verdadeiros, e outra cuja interrogação recai sobre as diferentes formas do dizer verdadeiro, i.e., sobre as formas de *veridicção*. Enquanto a primeira – “que se espanta por haver ser” – pergunta-se em que condições um enunciado será verdadeiro, a segunda – “que se espanta por haver verdade” – não se ocupa em saber como um sujeito pode conhecer de modo verdadeiro determinado objeto, mas procura saber “como os sujeitos são efetivamente atados nas e pelas formas de veridicção em que se envolvem”⁷⁸.

Se um dos aspectos do problema abordado pelo conferencista nessa sua “crítica aletúrgica” é filosófico, o outro é político: “saber como o indivíduo se vincula e aceita vincular-se ao poder que se exerce sobre ele”. Para tanto, através de uma “etnologia política e institucional”, Foucault vai estabelecer a diferença entre “dizer verdadeiro” e “dizer a verdade”, valendo-se de um *contrapositivismo* – que não é o contrário, mas um contraponto ao positivismo –, que se caracteriza pelo espanto com “a antiquíssima multiplicação e proliferação do ato de dizer verdadeiro e da dispersão dos regimes de veridicção em sociedades como as nossas”⁷⁹.

Na aula de 22 de abril⁸⁰, o filósofo francês vai investigar as relações entre veridicção (“dizer verdadeiro”) e jurisdição (“dizer o justo”) por meio da leitura de um trecho de

⁷⁷ FOUCAULT, 2014a, p. 138, grifo nosso.

⁷⁸ *Id. Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981.* São Paulo: Martins Fontes, 2018b, p. 10.

⁷⁹ FOUCAULT, 2018b, p. 11.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17-33.

Homero, narrado na *Ilíada*, em seu canto XXIII, versos de 257 a 650, em que o poeta descreve uma corrida de carros na qual se percebe o papel desempenhado pelo *agón* nas práticas judiciárias gregas arcaicas. São concorrentes nesta lida, que ocorre no bojo dos rituais funerários de Pátroclo: Diomedes, Eumelo, Menelau, Antíloco e Merínes.

No decorrer da corrida narrada por Homero ocorre um incidente que despertará a atenção de Foucault, por ser, segundo ele, indicativo da forma jurídica com que na Grécia arcaica se dirimiam os conflitos, e revelador do modo como se podia obter a verdade de algo ou de algum acontecimento nesta forma de jurisdição. O incidente ocorre quando, em determinado ponto da corrida por onde deveria passar um carro por vez, Antíloco açula seus cavalos para que os mesmos precipitem-se à frente dos de Menelau, de modo a impedi-lo de passar com seu carro à sua frente, a não ser que causasse um acidente. Esta manobra, aparentemente própria de uma disputa, faz com que Antíloco chegue em segundo lugar, à frente, pois, de Menelau. Porém, ele não ganha o certame, já que a corrida é vencida por Diomedes, que é ajudado por Atena para sagrar-se o vencedor principal.

Ocorre que Aquiles – que organizava a competição –, ao entregar os respectivos prêmios a cada competidor, segundo a ordem de chegada, entrega o prêmio referente à segunda colocação a Eumelo (que fora derrubado por Atena, a fim de ajudar Diomedes a vencer), como um modo de compensá-lo pela intromissão da deusa na lida. Antíloco então toma da palavra para se queixar a Aquiles, já que fora ele que chegara de fato em segundo lugar. Diz a Aquiles que, se ele quisesse contemplar Eumelo, em virtude de este ser bom condutor de carros, que lhe desse um prêmio suplementar, não o prêmio de segundo lugar, que a Antíloco pertenceria de direito.

É este o momento da narrativa homérica em que ocorrerá a cena que revelará certos ritos tradicionais da antiga civilização grega para dirimir as disputas judiciais: no momento em que Antíloco reivindica o prêmio pelo segundo lugar, Menelau se levanta e também reivindica o prêmio reservado ao que chegara nesta colocação, pois se sentira lesado pela manobra levada a efeito por Antíloco na estreita passagem na qual, cabendo apenas um dos carros, Antíloco lançara os seus cavalos à sua frente, impedindo-o de passar. Instala-se, assim, uma controvérsia: quem merece, por justiça, o prêmio referente ao segundo lugar na disputa, Antíloco ou Menelau?

Ao invés de nomearem uma terceira pessoa, supostamente desinteressada na lide e, portanto, apta a julgar com imparcialidade, Menelau propõe uma outra espécie de *dike*⁸¹: esta

⁸¹ Na mitologia grega, *dike* era uma das Horas, filhas de Zeus e Têmis, sendo tida como a personificação da justiça. Foucault, no entanto, esclarece que o que Menelau propõe não é que se resolva a questão litigiosa

consistiria em que Antíloco, seguindo o ritual recomendado, “jure que não obstruiu voluntária e ardilosamente o caminho de seu carro”⁸².

Isto posto, Antíloco não diz “eu o fiz”, não “confessa”, pois, ter cometido algum ato desleal, mas se recusa a proferir o juramento, dizendo a Menelau que, em virtude de ser jovem (fase em que se é mais sujeito ao desvario), era afoito, e de bom grado diz a Menelau que lhe entregava o prêmio referente ao segundo lugar. Menelau, por sua vez, demonstrando magnanimidade, responde que era melhor Aquiles entregar o prêmio a Antíloco, já que este, apesar de jovem, era sensato, mas que tinha sido traído por sua juventude. Além disso, afirma Menelau, Antíloco era corajoso, pois lutara outrora junto dos seus familiares contra os troianos. Menelau renunciará, assim, ao prêmio, com a advertência a Antíloco para que não proceda mais do mesmo modo, doravante, ou seja, não tente outra vez ludibriar os mais velhos e mais fortes.

Esta cena, que para Foucault reúne todos os elementos de uma *cena judiciária* (em virtude do vocabulário empregado, da participação dos guerreiros para a validação dos procedimentos, do juramento solene exigido e do ritual proposto), demonstra haver um procedimento judiciário em continuidade ao *agón* na Grécia arcaica. Havia, portanto, certa homogeneidade entre o jurídico e o combate⁸³, o que revela, por sua vez, ser este um dos modos de se solucionarem demandas neste período.

Contudo, não é no intuito de se utilizar da cena para constatar, tão somente, que havia na Grécia formas de *pré-direito*⁸⁴, nas quais se confundiam costumes judiciários e costumes agonísticos – fato que outros autores já haviam constatado –, que Foucault se interessa pela disputa narrada por Homero. Ele aproveitar-se-á da cena narrada para colocar uma questão sobre a *verdade* e o *jogo da verdade*. Há, nota ele, em toda a cena narrada por Homero, o problema de fundo, que consiste em saber-se para que serve este *agón*, este jogo, se o resultado já estava adrede estabelecido. Com efeito, a narrativa deixa claro que o desenrolar do certame é previsível, os disputantes não têm igualdade de condições na partida (uns têm os melhores cavalos, os deuses interferem a favor de outros), ou seja, o resultado é sabido desde a largada. Destarte, a vitória de Antíloco sobre Menelau, em virtude do subterfúgio usado por

mediante uma “sentença reta”, como consta da tradução do grego clássico para o francês que está utilizando, mas de “uma justa solução do litígio”. (FOUCAULT, 2018b, p. 23).

⁸² *Ibid.*, p. 23.

⁸³ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁴ O conceito de *pré-direito* grego, utilizado por Foucault, segundo Daniel Defert, remete a L. Gernet, um historiador do Direito que é utilizado por Foucault desde o primeiro Curso ministrado no Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (*Ibid.*, p. 39, nota 3).

Antíloco, era o único fato imprevisível, sendo resolvido quando o primeiro reconhece que o segundo prêmio caberia por direito a Menelau, em virtude de seus maiores méritos.

Dessa maneira, não tendo a corrida razão de ser, sob as regras de uma disputa de fato (onde o resultado seria em sua inteireza imprevisível), a que se destina a mesma? “Para que serve essa corrida?”, indaga-se Foucault⁸⁵. Pois uma corrida somente teria um sentido claro caso não houvessem, desde o início, sido reservados os lugares a serem ocupados por cada um dos contendores, porém não é isto que ocorre. “É exatamente o contrário”⁸⁶, constata Foucault. Quando Aquiles convoca para a competição de carros, tendo os heróis se levantado, Diomedes já se afirma o mais forte, assim como Eumelo, depois Menelau e depois Antíloco. Os prêmios já estão previamente destinados a cada um deles. No fundo, afirma Foucault, tem-se “a ordem das forças de cada herói e do valor das recompensas, e isso *numa ordem condizente com a verdade*”⁸⁷. Essa ordem já fora estabelecida, é predeterminada segundo a força e o mérito de cada um dos contendores, *que é um fato dado antes mesmo de a corrida se iniciar*. Vê-se, pois, que outro é o objetivo desta disputa: a “corrida tem uma função que não é fazer emergir um vencedor do meio de indivíduos igualados e entre os quais não é possível prever quem vai ganhar”. A corrida, na realidade “é uma liturgia da verdade, é um procedimento ritual para revelar *alethés*, o que é verdadeiro”⁸⁸.

Logo, conclui-se que, na interpretação do filósofo francês dada à narrativa homérica, se expõe a tese segundo a qual a verdade – diríamos melhor, a *veridicção* – de algo ou de algum acontecimento não se dá mediante uma evidenciação, propriamente, mas que esta serve como rito solene no qual manifestar-se-á, de maneira dramática, a verdade. A verdade já fora decidida, de antemão, no embate anterior, chegando-se, após, a um compromisso, que a disputa de carros encenará como aleturgia.

Michel Foucault enunciara mais claramente tal tese na já mencionada conferência que realizou na PUC do Rio de Janeiro⁸⁹, na qual fizera menção, bem mais breve, a esta mesma passagem da *Ilíada*. Nesta oportunidade, destacou, principalmente, as diferenças que poderiam ser observadas entre os “procedimentos judiciais” empregados na corrida de carros narrada por Homero e aqueles encontrados no *Édipo*, de Sófocles.

⁸⁵ FOUCAULT, 2018b, p. 26.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 27, grifo nosso.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ FOUCAULT, 2005.

A questão que Foucault se coloca nessa conferência de 1973 é como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais⁹⁰. Lançando como hipótese a premissa, advinda da apropriação que faz de Nietzsche, segundo a qual o conhecimento não tem origem, mas foi *inventado*, Foucault recupera os argumentos do filósofo alemão para esclarecer que, apesar de ter relação com os instintos, o conhecimento não se localiza neles, nem é um instinto entre outros, mas “é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento.”⁹¹

Mas isto não é tudo: além de não ter qualquer intimidade com o que poderia ser a “natureza humana”, o conhecimento também não tem qualquer parentesco com as coisas a respeito das quais deseja conhecer. Usando de termos kantianos, Foucault colocará essa segunda premissa da seguinte maneira: “as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas”⁹².

Entre conhecimento e objeto, entre conhecimento e mundo, há diferenças, e, ao contrário do afirmado por Kant, as condições de experiência e as condições do objeto não são idênticas. A invenção é parte ruptura e parte começo de algo que ocorreu em outro contexto, muito mais “mesquinho e inconfessável”. A poesia, a religião e os ideais são invenção, assim como o conhecimento, sendo todas estas invenções humanas derivadas do arbítrio, do poder e da violência, que estariam em suas origens, que são sempre mais “baixas” do que se admite.

Segundo o pensador francês, é Nietzsche o primeiro a romper o laço que ligava a teologia à teoria do conhecimento, pois era Deus, afinal, que assegurava em última instância “haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer”. Tanto Descartes como Kant não teriam pensado do modo que pensaram sem esta suposta harmonia entre conhecimento e objeto de conhecimento, pois, não havendo afinidade entre eles, poder-se-ia indagar: “o que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão e arbitrariedade?”⁹³

Desfeita então a relação entre as coisas e o conhecimento, Deus já não está no centro do sistema de conhecimento e, se for verdade que há entre conhecimento e instintos somente ruptura e relações de poder, desaparece não só Deus, mas também o sujeito, cuja unidade, segundo Foucault, “era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer, do

⁹⁰ FOUCAULT, 2005, p. 7.

⁹¹ *Ibid.*, p. 16.

⁹² *Ibid.*, p. 17.

⁹³ *Ibid.*, p. 19.

instinto ao saber, do corpo à verdade”⁹⁴. Isto o leva a afirmar que, então, há não *o sujeito*, mas *sujeitos*, ou admitir mesmo que *o sujeito não existe*⁹⁵.

Foucault assinala que Nietzsche não vê o conhecimento como uma adequação ao objeto, mas uma relação de distância e de dominação do conhecimento sobre o objeto, um sistema precário de poder, e que na raiz do conhecimento há luta e confrontação, não apaziguamento, e que, portanto, se quisermos compreender melhor o conhecimento, devemos observar o modo como os homens lutam, procuram dominar uns aos outros e entender que há uma história política do conhecimento⁹⁶. O pensador francês afirma que os saberes e as formas de poder estão firmemente enraizados entre si⁹⁷, e que, portanto, a verdade se apresenta como resultado de uma agonística, sendo que “o conhecimento é o efeito dessa batalha”⁹⁸, ou seja, o conhecimento é aquilo que exsurge quando se silencia, por instantes, o embate que o produziu, chegando-se a um compromisso.

Portanto, diz ele, não seria correta certa concepção do marxismo que deduz que as condições econômicas e sociais, dadas previamente aos indivíduos, “se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico, salvo em relação às ideologias tomadas como erro”⁹⁹. Para ele, não são as condições econômicas e políticas que formariam um véu diante de um sujeito de conhecimento, mas, sim, aquilo através de que se “formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade”¹⁰⁰.

⁹⁴ FOUCAULT, 2005, p. 19-20.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 22-3.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 125-6.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 27.

2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO

2.1 O cuidado de si como marco teórico

O desejo, como sendo a essência do homem, é uma concepção que se cristalizou ao longo da história do pensamento ocidental, manifestando-se desde, pelo menos, os primórdios do cristianismo até chegar a saberes bem mais recentes, como a psicanálise. Foi no rastro da emergência deste “homem do desejo” que Michel Foucault modificou seu projeto anterior para a continuação da sua *História da sexualidade*, lançando-se numa investigação mais ampla, que abrangia não somente a sexualidade, mas a história dos modos de subjetivação em geral na cultura ocidental.

Ao pesquisar o cristianismo para fazer a genealogia deste homem do desejo, o autor constatou que, ao contrário do tradicionalmente concebido, a austeridade na conduta sexual tinha origens mais remotas do que aquelas encontradas no pensamento cristão, não havendo muitas diferenças quanto ao códigos morais entre o período final da Antiguidade chamada de pagã e aqueles dos primórdios do cristianismo, obrigando-o a retroceder cronologicamente ainda mais em suas investigações, indo da cultura grega clássica até os primeiros séculos de nossa Era, onde estudou as escolas filosóficas da Antiguidade tardia. Constatou nestas perquirições que uma maior ênfase na austeridade da conduta sexual poderia ser encontrada já na cultura helênica e romana dos primeiros séculos. Verificou que esta mudança tinha relação com a ética do domínio de si, muito importante desde a Grécia Clássica, pelo menos, até os dois primeiros séculos, quando há certo deslocamento que concernia principalmente “à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral”¹⁰¹.

O deslocamento teórico adotado por ele na sua história da sexualidade é explicado pelo próprio autor na introdução da *História da sexualidade 2* como um procedimento que permitiu-lhe analisar o sujeito sob o enfoque das “formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”¹⁰². Esta sua opção se deveu a seu projeto mais geral de uma história da verdade (ou dos “jogos de verdade”), mesmo sabedor dos riscos e das dificuldades que lhe acarretariam a reformulação geral do projeto inicial da história da sexualidade tal como fora planejada. Quanto ao motivo à que se sentiu impelido a isto, ele afirma que foi devido à curiosidade, a espécie de curiosidade que

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014b. p. 86.

¹⁰² *Id.* *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 11.

era a única que lhe parecia valer a pena: “a que permite separar-se de si mesmo”¹⁰³. Afirmou ainda haver sempre algo de irrisório no discurso filosófico que “quer fazer a lei para os outros”, quer dizer a verdade e mostrar como encontrá-la, e disse preferir “a experiência modificadora de si no jogo da verdade”, postulando ser o ensaio o corpo vivo da filosofia, caso “ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento”¹⁰⁴.

No Curso do Collège de France ministrado em 1982¹⁰⁵, o *cuidado de si* aparecerá como novo marco teórico no pensamento de Foucault, sendo exposto face ao *conhecimento de si*, justamente para que o autor destaque a importância das técnicas de si como meio de constituição do sujeito. Este tratamento dicotômico procura acentuar que “se existe mesmo um enunciado constitutivo da subjetivação antiga é o ‘cuida-te de ti mesmo’, ‘tenha cuidado consigo mesmo’, mais do que o ‘conhece-te a ti mesmo’”¹⁰⁶. O cuidado de si remete à expressão grega *epiméleia heautoû*, que foi traduzida para o latim como *cura sui*. A noção do cuidado de si refere-se a certo modo de estar no mundo e de encarar as coisas, diz respeito à conversão do olhar – que na maioria das vezes está atento apenas aos outros e ao mundo – para estar atento ao que se pensa e ao teor desses pensamentos; mas a *epiméleia* não diz respeito somente a uma atividade “interior”, ela designa ações, atividades¹⁰⁷, pelas quais assume-se e implica-se o próprio *eu* em certas modificações, mediante uma série de exercícios ou práticas de si, chamada genericamente de *ascese*. Ortega pontua: “A temática da ascese da verdade ocupa o centro da reflexão no Curso de 1982: verdade, não como verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas a verdade como trabalho sobre si, verdade como *produção e ethos*.”¹⁰⁸

Foucault vai sustentar neste Curso que o cuidado de si abrangia nos primórdios da filosofia o conhecimento de si, sendo que o segundo, a partir de determinado período, vai se desacoplar do primeiro e obliterá-lo quase que completamente no pensamento ocidental a partir do *momento cartesiano*. Apesar da denominação, o momento cartesiano a que alude Foucault não se refere somente a Descartes, já que a ruptura entre o *cuidado de si* e o *conhecimento de si* acontece primeiro do lado da teologia¹⁰⁹, com a passagem da ascese

¹⁰³ FOUCAULT, 1984, p. 13.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁵ *Id.*, 2010a.

¹⁰⁶ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO; VIEGA-NETO (Org.), 2013, p. 129.

¹⁰⁷ FOUCAULT, 2010a., p. 11-12.

¹⁰⁸ ORTEGA, 1999, p. 104, grifo do autor.

¹⁰⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 26.

filosófica para o ascetismo cristão, e somente se completa com Kant¹¹⁰, que pode ser apontado como o marco filosófico a partir do qual dar-se-á a guinada decisiva do pensamento ocidental rumo à “antropologização” do saber e da analítica da finitude. Ao explicarem aquilo que à primeira vista parece ser um contrassenso no título dado ao Curso de 1982, Muchail e Fonseca esclarecem:

Por um lado, se acentuarmos o *ponto de vista histórico*, entendemos que se o curso não trata de uma hermenêutica ele trata, porém, das condições que tornaram possível o que viria a ser uma hermenêutica do sujeito. De modo semelhante, se acentuarmos o movimento de *continuidade*, compreenderemos a incorporação das práticas de si pelo cristianismo na direção de uma hermenêutica do sujeito depois consolidada pelo cartesianismo.¹¹¹

Na Antiguidade, diz Foucault, quando o preceito délfico do *conhece a ti mesmo* (*gnôthi seátón*) ingressou na filosofia, ele era acoplado ao *cuidado de si* (*epiméleia heautou*). Isto pode ser constatado pela leitura do *Alcebiades*¹¹² e da *Apologia de Sócrates*, ambas de Platão, das quais se extrai que foi como um interpelador dos homens para que se ocupassem consigo mesmos que Sócrates se apresentava, tendo postulado ser este o escopo de sua missão divina: alertar os cidadãos de Atenas para que cuidassem de si mesmos¹¹³. Com efeito, na *Apologia*, diz Sócrates a seus discípulos:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleísthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares de nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? [...] E, se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua alma, com a verdade, com a razão; M.F.], não irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo. [...] É essa, estejais certos, a ordem do deus; e penso que à cidade jamais aconteceu nada melhor do que meu zelo em executar esta ordem.¹¹⁴

Foucault aborda três momentos distintos do paradigma do *cuidado de si*: no período socrático-platônico; nos dois primeiros séculos d.C., entre os helênicos e romanos, e no cristianismo, até a passagem do século IV para o V. Segundo ele, a *epiméleia heautou* é um

¹¹⁰ Na anotação que faz Foucault para a aula de 6 de janeiro de 1982 vê-se que para ele a ruptura se deu “quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que, se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento” (FOUCAULT, 2010a, p. 25).

¹¹¹ MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Márcio A. “Editar” Foucault. In: MUCHAIL, S. T. *Foucault: mestre do cuidado*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 20, grifo do autor.

¹¹² FOUCAULT, 2010a, p. 25-74.

¹¹³ *Ibid.*, p. 6-11.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

princípio que funda a necessidade do conhecer-se (deve-se conhecer-se para bem cuidar-se de si mesmo) desde a aurora da filosofia, com Sócrates, passando por toda a cultura grega, helenística e romana. Esta noção é importante em Platão. É importante entre os epicuristas: Epicuro frequentemente repete a fórmula de que todo homem, noite e dia, deve ocupar-se com a própria alma. É uma regra essencial para os cínicos, tanto que Demetrius admoesta para que não se perca tempo especulando sobre fenômenos cujas causas são inúteis serem conhecidas, mas que se deve, ao contrário, se “dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos”¹¹⁵. Essa noção é central para os estoicos, conforme se depreende, entre outros, dos escritos de Epicteto e de Sêneca, mas também entre os primeiros cristãos, conforme pode ser observado em Fílon, Gregório de Nisa e outros¹¹⁶.

Foucault vai chamar de *filosofia* aquela que permite separar o verdadeiro do falso, ou seja, aquilo que permite ter acesso à verdade através das determinações das condições e dos limites deste acesso ao que seria verdadeiro, ao passo que chama de *espiritualidade* a forma de conhecimento pela qual se chega à verdade mediante um conjunto de “buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc.”¹¹⁷. A diferença entre filosofia e espiritualidade é que na segunda o *ser mesmo* do sujeito se implica no conhecimento, nela é imperioso modificar-se para que se possa ter acesso à verdade; sem esta transformação do sujeito em si mesmo não há acesso ao conhecimento verdadeiro, pois há “um preço a pagar para ter acesso à verdade”¹¹⁸. Pode-se afirmar que na espiritualidade o ente humano há que colocar seu *ser* em jogo no ato de conhecer, com todo o risco aí envolvido, a fim de modificar-se, pois este *envolver-se com o conhecer* seria uma condição de possibilidade para haver acesso à verdade, que por sua vez conduz à transformação do *modo de ser* do sujeito.

Conforme o *Alcebíades* de Platão, o propósito do cuidado de si, do ocupar-se consigo, na Grécia Clássica, era indicado somente àqueles que pretendiam ocupar cargos no governo da *pólis*, motivo pelo qual a injunção para tomar como urgente o cuidado de si era dirigida precipuamente aos jovens aristocratas, como o próprio Alcebíades. Portanto, a atividade mais honrosa, participar do governo da *pólis*, só deveria ser assumida por aqueles que, tendo antes cuidado de si, se esforçaram para adquirir o governo de si mesmo, para que depois pudessem

¹¹⁵ FOUCAULT, 2010a, p. 10.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 10-11.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

bem governar os outros. É isso que se extrai da leitura do *Alcebiades* feita por Foucault, conforme segue:

[...] 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.¹¹⁹

Deve-se ter em vista, contudo, que governar a *pólis* era administrá-la em seus negócios, não dispor sobre a conduta dos demais homens livres, sendo raras as leis do período em comento que incidiam sobre, por exemplo, como deveriam esses homens livres se comportarem quanto às suas práticas sexuais (não que essas não fossem problematizadas, sendo a emergência dessas problematizações em cada época justamente um dos fios condutores de Foucault em sua história da sexualidade). Como afirmado por ele:

[...] a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Estilização, visto que a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: pode-se constatá-la facilmente: nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem para respeitar suas esposas, nem aqueles que dão conselho sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais.¹²⁰

Um dos aspectos fundantes desta exortação paradigmática consubstanciado na expressão *epiméleia heautou*, que se manteve inalterado mesmo após as diversas mutações experimentadas por tal preceito ao longo da sua história, foi o de que a atitude geral implicada no cuidado de si era inseparável de “uma atitude para consigo, *para com os outros, para com o mundo*”¹²¹. Não há que se dizer, pois, que o autor em apreço, em suas incursões nos meandros da cultura e da filosofia antiga, tenha forjado a partir dessas uma concepção de ética “individualista”, concebendo uma visão da subjetividade como sendo estanque, como alguns críticos apontaram, pois não se trata de uma apologia da ética grega¹²², como se ele tivesse apresentado tal ética como o modelo moral ideal a ser adotado na atualidade¹²³. Ele inclusive

¹¹⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 35.

¹²⁰ *Id.*, 1984, p. 85.

¹²¹ *Id.*, 2010a, p. 11, grifo nosso.

¹²² “A ética grega está bastante morta, e Foucault julgava que era tão indesejável quanto seria impossível ressuscitar esta ética.” (VEYNE, P. *apud* DAVIDSON, Arnold I. *Ética como ascese: Foucault, a história da ética e o pensamento antigo*. In: GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 165).

¹²³ “Eu não procuro uma solução de reserva: não se encontra a solução de um problema na solução de outro problema apresentado em outras épocas por pessoas diferentes [...] se o trabalho do pensamento tem um sentido

frisou em algumas oportunidades que considerava diversos aspectos destas morais como inaceitáveis¹²⁴. Segundo, porque em diversas passagens de suas prospectivas no pensamento da Antiguidade ele enfatiza o caráter comunitário em que se davam estas práticas de si que, ao contrário, em muitos dos casos tendiam a intensificar a amizade, os laços sociais e a capacitação para as atividades políticas.

Se o uso frequente na Antiguidade de expressões tais como “conversão a si mesmo”, “aprazer-se consigo próprio”, “voltar-se para si mesmo” e outras pode levar a um errôneo entendimento sobre ser o *cuidado de si* um paradigma individualista, o autor esclarece que a propósito deste “individualismo” misturam-se realidades muito diferentes. Ele vai distinguir a atitude individualista, caracterizada por uma valorização absoluta do indivíduo e da valorização da vida privada, como uma forma de se ocupar das “relações familiares, [das] formas de atividades domésticas e [do] campo dos interesses patrimoniais”, distante, pois, daquela forma de *intensidade das relações consigo* que caracteriza o cuidado de si, explicando que nessa segunda o que ocorre é que o indivíduo “é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação”¹²⁵.

Como bem acentua Candiottto:

O cuidado de si, em seu sentido político, pode paradoxalmente ser entendido como o descuido de uma vida pensada somente nos limites da lógica biopolítica. Ele se afasta de qualquer apelo individualista ou identitário; antes, esse cuidado impõe o desprendimento contínuo de nosso eu [...].¹²⁶

Há, sem dúvida, um sujeito que se fortalece mediante as práticas de si, pela ascese, pelas meditações, pela direção de consciência e por preceitos tais como aquele segundo o qual não se deve preocupar com as coisas que não dependem de si mesmo, concentrando-se naquelas que dependem – uma das bases do estoicismo –, mas isto não leva o sujeito a uma indiferença, muito menos faz dele um indivíduo apolítico. Convém enfatizar quanto a este ponto as ponderações de Gros:

– diferente daquele que consiste em reformar os códigos e as instituições – é retomar na raiz a maneira como os homens problematizaram seu comportamento [...]” (FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da Ética: um resumo do trabalho em curso. In: FOUCAULT, 2014a, p. 217.)

¹²⁴ Neste sentido vide: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul.; FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 302.

¹²⁵ FOUCAULT, 2014b, p. 55.

¹²⁶ CANDIOTTO, Cesar. Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia R. V. (Org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 38.

[...] o cuidado de si é muito pouco excludente do outro, que, aliás, ele supõe. Foucault mostra claramente que “cuidar de si” não é uma atitude espontânea e natural, pouco a pouco recoberta pelas alienações do mundo. O eu de que se trata de cuidar não é um dado primeiro e esquecido, mas uma *conquista* difícil; espontaneamente desprezamos este cuidado ético e preferimos o egoísmo.¹²⁷

Faz-se necessário estabelecermos em que consiste este *si que se relaciona consigo mesmo*, assim como se dão suas relações com os *outros e com o mundo*, já que algumas das principais críticas à concepção ética de Foucault apontaram-na como solipsista, apolítica ou mesmo refratária ao reconhecimento dos avanços alcançados pelas democracias liberais¹²⁸. Entendemos que a questão do estatuto desse *si*, que nesta ética (que se pode denominar de *ascética*) *se relaciona consigo mesmo*, pode ser alcançado desde que entendamos que esse *si mesmo* se constitui concomitantemente *com os outros e com o mundo*, ou seja, que estes momentos estruturais se darão conjuntamente a partir do momento em que são “lançados” na existência, não havendo como separá-los *a posteriori*, tal como se dá com o *Dasein* heideggeriano¹²⁹. A constituição do si já pressupõe sua correlação com os outros e com o mundo, não havendo, *in casu*, um si mesmo “privado”, “particular”, ainda que dotado de singularidade, pois não se trata do sujeito universal que reproduz sujeitos idênticos a ele mesmo. Tal pressuposto marca boa parte do pensamento contemporâneo que procura superar o paradigma sujeito-objeto a partir de algumas das concepções de Martin Heidegger, que foi um autor fundamental na formação filosófica de Michel Foucault¹³⁰.

Com efeito, valendo-nos de um analogismo, podemos pensar nesse *si mesmo* como o *Dasein* de Heidegger, pois nas formulações do filósofo da Floresta Negra o *ser* do *Dasein* abarca várias estruturas básicas (chamadas de *existenciais*) sem as quais ele não pode se compreender como o *ser-no-mundo* e o *ser-com-os-outros* que se constituem concomitantemente com o *si mesmo*. Neste sentido, o *Dasein* “diferentemente de um sujeito intrinsecamente privado, é de tal modo que em sua compreensão de seu próprio ser inclui uma compreensão do ser do outro”¹³¹.

¹²⁷ GROS. In: RAGO; VIEGA-NETO (Org.), 2013, p. 132.

¹²⁸ É assim que Richard Rorty avalia a concepção ética foucaultiana ao final de um artigo em que faz menção ainda às críticas de Charles Taylor, Michael Walzer e Jürgen Habermas às concepções ético-políticas de Foucault. (RORTY, R. Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault. In: RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991).

¹²⁹ Heidegger, por considerar o ser da presença (*Dasein*) uma unidade, vai assinalar a “impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos” (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 98-99).

¹³⁰ “Certamente Heidegger foi para mim o filósofo essencial [...] Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger.” (FOUCAULT, 2013, p. 253).

¹³¹ GORNER, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 80.

Conceber o *eu ético* como não possuindo fundamentação última facultou a Foucault elaborar conceitualmente um sujeito que não se diferencie *substancialmente* de um outro e do mundo, permitindo-lhe assim diluir as divisões identitárias arbitrariamente estabelecidas. Com isto, abrem-se novas possibilidades de ação política a serem exercidas por pessoas que não querem prescindir de suas singularidades para que possam se unir a outras em práticas políticas marcadas muitas vezes pela transitoriedade e que operam transversalmente na sociedade. Nesta linha de raciocínio, a ação política ativar-se-ia por pessoas ou grupos de pessoas que agiriam tanto dentro como fora dos espaços delimitados pela política institucional tradicional, alcançando diversos espaços de relações de poder, incluindo-se aqueles onde se produzem os saberes.

Desse modo, podem-se conceber sujeitos que não tendam à individualização e às identidades adrede induzidas por técnicas de governamentalidade, projetando-se novos modos de formação não heterônoma de subjetividade, que podem associar-se sem chancela prévia de qualquer poder institucional ou delimitação prévia de espaços de atuação política. Foucault não foi decerto um entusiasta das democracias representativas liberais¹³², assim como também não pensou em termos revolucionários nos moldes marxistas¹³³. De fato, pode-se afirmar que Foucault não concebeu qualquer forma supostamente ideal de governo estatal positivamente, pois, no seu entender, a função de um intelectual não era dizer aos outros “o que eles devem fazer”, nem moldar a vontade política de quem quer que seja, expressando ainda suas reservas quanto às diversas concepções anarquistas clássicas. Ele não pensou o Estado como a única instância irradiadora de poder, pois em sua concepção o poder não era algo a ser “detido”, “possuído” ou “transferido”¹³⁴, dizendo antes respeito às relações que se espraiam em diversos campos das relações sociais e interindividuais, tais como as famílias, as escolas, as religiões, as relações entre gêneros, os locais de trabalho, etc.

Entretanto, é patente que as elaborações de Foucault no campo da ética têm claros propósitos políticos, entendida a política em sua acepção mais ampla. Como afirma Michel

¹³² Neste sentido: “Afinal, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como campos de trabalho, tudo isso é uma herança realmente constituída das sociedades liberais que o stalinismo e o fascismo só tiveram de fazer deles.” (FOUCAULT *apud* CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: CASTELO BRANCO; VEIGA-NETO (Org.), 2013, p. 89).

¹³³ Vide: FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. (Ditos e escritos, 6). p. 191.

¹³⁴ “O poder não é uma substância. Tampouco é um misterioso atributo do qual se precisaria escavar as origens. O poder não é senão um tipo particular de relações entre indivíduos [...] o traço distintivo do poder é que alguns homens podem mais ou menos determinar inteiramente a conduta de outros homens – mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva [...] não há poder sem recusa ou revolta em potencial.” (*Id.* Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In: FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c. (Ditos e escritos, 4). p. 366-7).

Senellart: “A problemática do ‘governo’, pela qual Foucault rompia com aspectos de seu próprio engajamento dos anos 70 [...] tem assim seu corolário na ética do cuidado de si, que é uma *ética política*, desenvolvida pelos seus últimos livros.”¹³⁵ Neste mesmo sentido é o posicionamento de Judith Revel: “[...] o interesse de Foucault pela ética na década de 1980, bem longe de ser o fim da problematização filosófica e histórica das estratégias do poder e de sua aplicação aos indivíduos, torna a propor a análise do campo político a partir da produção de subjetividade.”¹³⁶

Contudo, se na Grécia Clássica a admoestação para ocupar-se consigo mesmo era dirigida precipuamente aos jovens que almejavam exercer funções públicas, percebe-se que ocorrem mudanças quanto ao cuidado de si nos dois primeiros séculos d.C.: é que na Antiguidade tardia o cuidado de si se desvincula das suas funções pedagógicas de preparação para as atividades governamentais e vai se difundir como uma *cultura de si* mais ampla, mais disseminada, atingindo várias camadas da sociedade, quando então a admoestação para cuidar de si passa a ser dirigida às pessoas de todas as idades, não só aos jovens (os estoicos insistiam mesmo no fato de que a idade madura era a mais propícia para se filosofar). Há que se ressaltar que nas escolas filosóficas deste período – estoicismo, epicurismo e cinismo – a filosofia era inseparável da ascese, ou dos exercícios espirituais, na terminologia empregada por Pierre Hadot¹³⁷, autor que foi muito importante para Foucault em suas pesquisas sobre o pensamento antigo¹³⁸, e que foi indicado pelo próprio Foucault para uma cátedra no Collège de France.

Destarte, neste período, ocupar-se consigo já não é “uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada”¹³⁹, já não se coloca como uma admoestação feita apenas àqueles que vão governar os demais, como se dá no caso de Alcebiades. Mas não se trata, porém, de uma lei ética universal, pois “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 [...]”¹⁴⁰

¹³⁵ SENELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995. p. 2, grifo nosso.

¹³⁶ REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 60.

¹³⁷ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

¹³⁸ Pierre Hadot teceu certos reparos à interpretação dada por Foucault a alguns conceitos antigos, manifestando ainda reservas quanto à “estética da existência”, que lhe pareceu se assemelhar a certo “dandismo de fim de século”. Vide: HADOT, 2014, p. 275-281; e ainda: *Id. A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 169-171.

¹³⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 101.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 101

Com efeito, apesar de dirigida a todos, nem todos eram aptos ao cuidado de si ou podiam ter acesso ao *otium*, à *skholé*, a uma vida de ócio cultivado, necessária a este cuidado, conforme adverte o autor¹⁴¹, pois, apesar de ser uma prática incondicionada, o ocupar-se de si mesmo, de fato, era exercido de forma quase exclusiva por poucos, em determinadas escolas filosóficas ou círculos religiosos.

Nesta cultura de si relativamente disseminada, a conversão (a si) aparecerá como um tema relevante do pensamento da Antiguidade tardia, com traços discrepantes em relação à noção da *epistrophé*¹⁴² platônica. Com efeito, no período helenístico e romano, a diferença mais marcante com relação à conversão do período clássico grego é que o conhecimento, essencial nessa última, embora importante também no período em foco, não ocupa um papel central, antes se destacando a prática, o trabalho de si sobre si mesmo, a *ascese*. Na medida em que assumem importância maior os exercícios de abstinência, necessários para se constituir como um indivíduo que tem domínio sobre si mesmo, o sujeito colocará a questão da verdade “no cerne da constituição do sujeito moral”¹⁴³, daí ser necessário que volte a atenção para si mesmo, extraindo deste domínio de si o prazer que se consubstancia no conduzir-se livre da subjugação das paixões.

Contudo, na conversão a si não ocorre um renascimento ou a fundação de um “novo homem”, tal como crê-se acontecer no pensamento cristão mediante a conversão, não obstante signifique que, a partir dela, há um transformar-se significativo do ser que nós mesmos somos, que ocorrerá de maneira absolutamente singular. Trata-se, antes de tudo, de uma mudança de perspectiva, de olhar, como Foucault enfatiza a partir de suas leituras de Plutarco e de Marco Aurélio: “desviar o olhar e a atenção aos outros para os conduzir a si”¹⁴⁴. Depois de reconhecer ser este desviar o olhar dos outros e do mundo uma questão difícil, o autor revela que tal ponto é essencial para a questão de saber-se “[...] como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito. Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si e ao outro) se vinculam e se articulam um ao outro?”¹⁴⁵

Foucault procurara alcançar tal articulação (verdade – prática do sujeito – governo) em alguns domínios específicos, tais como a propósito da loucura e do crime, e continuava então

¹⁴¹ FOUCAULT, 2010a, p. 114.

¹⁴² Em Platão, a *epistrophé* consistia, primeiro, em se afastar das aparências; segundo, no ocupar-se consigo e, terceiro, através desse retorno a si, deixar-se conduzir à reminiscência, ou seja, voltar à “pátria das essências, da verdade e do Ser” (FOUCAULT, 2010a, p. 188-189).

¹⁴³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 205

a procurá-la, com determinadas modificações, no tocante à sexualidade. Estas modificações a que alude dizem respeito não somente ao período histórico¹⁴⁶ abordado por ele nesta fase, como à importância que passara a atribuir à relação de si consigo, ao ter percebido que esta relação é constituída de um modo muito especial na cultura ocidental, onde a experiência de si que se estabelece consigo valoriza muito o saber das coisas para a formação de si como sujeito.

Na Antiguidade, observa Foucault, esta questão era colocada de outra forma, se manifestando em um questionamento sobre qual conhecimento era mais importante, se o conhecimento “do mundo e da natureza” ou o conhecimento do homem, ao que os socráticos responderam como sendo mais importante o conhecimento do homem¹⁴⁷. Entre os cínicos, prevaleceu um critério “de utilidade”, isto é, negligenciavam-se os conhecimentos inúteis, ou “acrobáticos”, que não se destinavam aos combates reais da vida, situando-se entre estes o conhecimento das *causas* das coisas do mundo, tendo-se como úteis aqueles que diziam respeito, unicamente, à própria existência. Para exemplificar, o autor reproduz alguns trechos de Demetrius, citados por Sêneca, no livro VII do *Beneficiis*, onde o mesmo, depois de mencionar diversos eventos da natureza (origem dos terremotos, o porquê do nascimento dos gêmeos e outros deste jaez), proclama quais os conhecimentos são úteis e quais os inúteis:

Nada perderás negligenciando coisas cujo conhecimento nos é interdito e inútil. A obscura verdade se oculta em um abismo. E não podemos acusar a malevolência da natureza [...] Se o homem fortaleceu-se contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo; se circunscreveu o terror dos deuses e dos homens, persuadido de que há pouco a temer do homem e nada a temer de Deus; se, desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba com muitos deles [...] o resto não passa de futilidades do lazer.¹⁴⁸

Conforme se depreende do trecho citado, ainda que os fatos da natureza tangenciem o homem, as causas destes não precisam ser conhecidas em sua origem – que se perde no infinito – pois a natureza as ocultou, tornando estes conhecimentos inúteis. Tais conhecimentos, porém, podem não ser de todo desprezíveis, pois, como aduz Demetrius, nada obsta ocupar-se destas causas desde que “a alma esteja já retirada ao abrigo de extraviar-se

¹⁴⁶ Se por um lado é certo que Foucault privilegiou em suas investigações anteriores o período histórico do classicismo, que vai dos séculos XVII ao XVIII, origem das grandes instituições burguesas, não é correto, por outro, se afirmar que seja somente no seu período “final” que ele se volta para a Antiguidade, pois no primeiro de seus cursos do Collège de France ele já faz uso do pensamento da Antiguidade.

¹⁴⁷ FOUCAULT, 2010a, p. 206.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 207-208.

vez ou outra nessas especulações que servem mais para ornamentar o espírito do que para fortalecê-lo”¹⁴⁹.

Foucault chama a atenção para o fato de que, nestas ponderações, Demetrius não exorta a que se desvie o olhar das coisas do mundo exterior para o dirigir para o mundo interior. Ele “não diz: negligencie o conhecimento das coisas exteriores e tenta saber exatamente quem és [...] não pede para dirigir o olhar da natureza para a consciência ou para si mesmo ou para as profundezas da alma”¹⁵⁰. Trata-se sempre, esclarece Foucault, do mundo e dos outros, daquilo que nos cerca, sendo apenas preciso “ter dessas coisas um saber diferente”, que o autor vai definir como sendo um *saber relacional*. “Fazendo de nós mesmos o recorrente e constante de todas essas relações é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo, para os deuses e para os homens.”¹⁵¹

No bem elaborado resumo de Béatrice Han, podemos descrever assim a *démarche* do pensamento de Foucault no Curso *A hermenêutica do sujeito*:

Na Antiguidade, a espiritualidade (a injunção para cuidar de si) constituía o antecedente necessário para a filosofia. A partir desta premissa, a tese central de Foucault é que a história da subjetividade como um todo revela uma dinâmica na qual a filosofia e a espiritualidade, indissociáveis desde Platão até os primeiros séculos da era cristã, começaram então a se separar. A partir da perspectiva da filosofia, apareceu gradualmente a ideia de um sujeito cognoscente desapegado, com um domínio correspondente de objetos representáveis e conhecíveis. [...] Por outro lado, a ideia de uma transformação necessária do sujeito por meio de uma relação com a verdade foi primeiro adotada pelo pastoralismo cristão, depois pelas disciplinas (seguindo o movimento analisado em *Vigiar e punir* e principalmente em *História da sexualidade I*), e finalmente pela internalização de técnicas de subjetivação específicas do biopoder.¹⁵²

É, pois, no bojo do paradigma do cuidado de si, dos esforços empreendidos para a criação de alternativas à hermenêutica do sujeito e da abordagem de um *eu ético* que se difere substancialmente do sujeito ideal de conhecimento, no horizonte de uma análise histórica da subjetividade, que Foucault abordará a noção de ascese.

¹⁴⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 208-210.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² HAN, B. *Analítica da finitude e história da subjetividade*. In: GUTTING (Org.), 2016, p. 235.

2.2 Ética e artes da existência

Foucault distingue na *moral* aquilo que constitui a *ética*, não diferenciando a segunda da *ascética*. Dada a ambiguidade do termo *moral*, que ora se refere aos valores e regras de conduta propostas aos indivíduos e grupos, ora se refere ao modo como estes indivíduos e grupos se comportam com relação a essas regras, o autor destaca a ética como um terceiro elemento da moral *latu sensu*, presente na maneira pela qual o indivíduo, além de conduzir-se, vai se constituir como sujeito moral de suas próprias condutas, em referência às prescrições dos códigos, porém de maneira irreduzível à adequação aos mesmos¹⁵³. Assim, podemos afirmar que a moral, para Foucault, é constituída de três aspectos: “o código moral, o comportamento moral e a constituição de si como sujeito moral. O terceiro elemento será o mais importante nas suas análises.”¹⁵⁴

Se é verdade que todo ato ou conjunto de atos para ser tido como ação moral deve comportar certa relação com o real em que se efetua e com um código ao qual se refere, é vero também que este ato não é redutível à sua conformação à lei, valor ou regra, implicando também certa relação a si, uma constituição de si enquanto um sujeito moral, que para o filósofo francês implicará por sua vez *modos de subjetivação* que não se darão sem uma ascética, isto é, sem práticas de si que os apoiem¹⁵⁵. Isto permitirá a Ortega afirmar que “a *ascese*, como imprescindível que é para a autoconstituição do indivíduo, *ocupa o lugar central da ética*, cuja tarefa é a constituição do indivíduo como sujeito moral”¹⁵⁶.

Foucault concebe a ética como constituída de quatro elementos que se relacionam de diferentes maneiras. Há a *substância ética*, que se refere à “maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”¹⁵⁷. A maneira como o indivíduo se porta com relação às regras ou obrigações é chamado por ele de *modo de sujeição*. O terceiro elemento da ética é o *trabalho*, a *elaboração* que se realiza sobre si mesmo para tentar transformar a si mesmo em suas condutas. Como observa Ortega, este terceiro elemento de sua concepção de ética é a mesma *ascese* que ele por vezes identifica com a própria ética nesta forma de subjetivação da Antiguidade, mas, antes de ser apenas um dos elementos desta ética, tem um significado muito especial em sua concepção¹⁵⁸.

¹⁵³ FOUCAULT, 1984, p. 26s.

¹⁵⁴ ORTEGA, 1999, p. 69.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 70, grifo nosso.

¹⁵⁷ FOUCAULT, 1984, p. 27.

¹⁵⁸ ORTEGA, 1999, p. 69.

Por fim, como quarto elemento da ética temos a *teleologia* do sujeito moral. Como explica Foucault, “uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa em uma conduta”¹⁵⁹, a teleologia diz respeito, assim, a um modo de se portar e de se conduzir do indivíduo que o caracterizam.

É importante ainda consignar que nesta concepção ética, a subjetividade – que não se refere a um estado, mas a uma *atividade*¹⁶⁰ – não pode ter sua história narrada sem que se considerem as “formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições”¹⁶¹. Os efeitos teóricos desta distinção se estendem à análise histórica da moral: nessa, não basta se reportar aos códigos e à conformidade de indivíduos e grupos a estes, numa determinada época e lugar; há que se levar em conta o *modo* como estes mesmos indivíduos se constituem em sujeitos morais, mantêm relação consigo mesmos, examinam-se, procuram transformar-se, tentam decifrar-se por si mesmos.

Neste diapasão, o autor desenvolve a concepção segundo a qual a moral comporta dois aspectos relativamente autônomos – códigos de comportamentos e formas de subjetivação –, concluindo então que as morais encontradas ao longo da história terão a preponderância de um destes dois polos, ou seja, ou uma maior ênfase nos códigos, nas leis, nas prescrições e nas autoridades, ou na ascese, no sentido de que seu “elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si”¹⁶².

Pode-se observar a aplicação deste método historiográfico na descrição feita por Foucault das transformações sofridas, a partir da Idade Média, pelas *artes de viver* da Antiguidade¹⁶³. Se nesta elas estavam focadas no *ser que somos*, no período medieval elas passarão paulatinamente a se ocupar preponderantemente com o aspecto do *que fazer*, abarcando minuciosamente este fazer e codificando-o tão detalhadamente a ponto de acabar por encobri-las. Elas aparecerão, já nos séculos XVII-XVIII, transmutadas de tal maneira que mais se parecerão com um aprendizado profissional, desaparecendo assim como gênero autônomo de reflexão, *status* de qual gozaram na Antiguidade.

¹⁵⁹ FOUCAULT, 1984, p. 28.

¹⁶⁰ TAYLOR, Dianna. Práticas de si. In: TAYLOR, Dianna (Ed.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 221, grifo nosso.

¹⁶¹ FOUCAULT, 1984, p. 29.

¹⁶² *Ibid.*, p. 30.

¹⁶³ *Id.* *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 27s.

Estas *artes de viver*, também chamadas por Foucault de *tecnologias de si* ou de *estética da existência*¹⁶⁴, podem ser definidas como “um regime geral de existência”, constituindo-se de técnicas ou práticas de si, que se destinam a que os indivíduos modifiquem seu ser, transformem-se, sendo que “através dessas artes do viver está em causa permitir que o indivíduo adquira um *status* ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável”¹⁶⁵.

Elas abrangem os mais diversos campos e acontecimentos da existência, inclusive a preparação para os piores acontecimentos (*praemeditatio malorum*) e a preparação para a morte (*meléthe thanátou*), sendo a última um *tópos* que percorre toda a história da filosofia e é explorada por Foucault durante toda sua última aula do Curso ministrado em 1982¹⁶⁶. Estas artes incluem ainda a meditação, o exercício da memória, a preparação para os eventos imprevistos ou previstos, embora não se saiba o momento de seu acontecimento (como o exílio, a doença, a morte), a direção do mestre, o ouvir, o ler, o escrever, enfim, uma grande diversidade de práticas que são retomadas, deslocadas e expandidas segundo o local, o objetivo e a época em que serão empregadas.

Elas permitirão aquilo que Plutarco vai denominar de *etopoiética*, que significa “fazer o *êthos*”, moldar esse *êthos*, em última instância, *criá-lo*, através de um trabalho contínuo e meticuloso de si sobre si mesmo. A grande maioria dos textos estudados e destacados por Foucault nesta sua investigação da Antiguidade eram textos prescritivos, “práticos”, sua função era “o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético”¹⁶⁷.

Foucault explica detalhadamente o conceito de *etopoiético* (*etopoiético*), valendo-se da etimologia deste termo:

Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que se encontra em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoieîn*, *ethopiía*, *ethopoiós*. *Ethopoieîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo [...] Retenhamos o sentido

¹⁶⁴ O tema da estética como sendo vital no modelo ético da Antiguidade grega, largamente explorado por Foucault, encontra respaldo em outros pesquisadores da Antiguidade. Neste sentido: “Destarte, a moral subordina-se à estética e, na realidade, a *sophrosijne* é uma espécie de intuito artístico da medida e da forma no campo da moral. À medida em que a harmonia se torna, para os gregos, um valor supremo nas artes, adquire ela um destaque cada vez maior também nas máximas éticas.” (SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectivas, 2005. p. 172).

¹⁶⁵ FOUCAULT, 2016, p. 31.

¹⁶⁶ *Id.*, 2010a, p. 429-438.

¹⁶⁷ *Id.*, 1984, p. 16.

encontrado em Plutarco, isto é: fazer o *êthos*, formar o *êthos* (*ethpoieîn*); capaz de formar o *êthos* (*ethpoiós*); a formação do *êthos* (*ethpoiía*).¹⁶⁸

Estas artes de existência implicam uma *tékhnē*¹⁶⁹, ou melhor, um conjunto de técnicas (*tékhnai*) que tem como foco a vida (*peri to bíon*), sendo que tiveram na Antiguidade grega, romana, helênica e no cristianismo primitivo um relevo especial, servindo como modo de aquisição de qualidades *de ser* (que não se confundem com aptidões ou virtudes, no sentido em que as segundas passaram a ser entendidas). Foucault as qualificará como “modalidades de experiência” capazes de afetarem e de modificarem o ser, o *modo de ser*, o que por sua vez permitirá uma singularização, uma estilização do seu praticante. Elas enfocavam, como não deixa dúvida a expressão grega retrorreferida, o *bíos*, que o autor vai caracterizar como sendo a própria “subjetividade grega”¹⁷⁰.

Foucault também distinguirá no idioma grego os dois verbos para o que designamos *viver*, conforme faz Agamben. Ele distingue o verbo *zên*, que se refere à qualidade do ser vivo, referindo-se tanto à vida humana quanto à vida dos demais animais e dos vegetais, do verbo *bioûn*, que “se refere à maneira de viver essa vida, à maneira de levá-la, de conduzi-la, ao modo como ela pode ser qualificada de feliz ou infeliz”¹⁷¹. Ao passo que a vida (*zoé*) que se leva por ser um ser vivo é simplesmente dada pela natureza¹⁷², o *bíos* “é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente”¹⁷³. A par de ser o que nos acontece, o *bíos* deve ser visto sob o prisma do que fazemos com o que nos acontece; ao curso natural da existência acresce-se a possibilidade de condução, de direção, de transformação: “O *bíos* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de forma racional e em função da arte de viver”¹⁷⁴.

Esta noção de *bíos* se tornou de difícil assimilação para nós, pois, se evidentemente não se refere à vida biológica, certo é que a noção de vida sofreu, em primeiro lugar, a escansão do corte cristão entre a vida neste mundo e a vida no além, que “nos faz perder a

¹⁶⁸ FOUCAULT, 2010a, p. 212.

¹⁶⁹ Que “não é um código do permitido e do proibido, é determinado conjunto sistemático de ações e determinado modo de ações” (*Ibid.*, p. 225).

¹⁷⁰ *Id.*, 2016, p. 227.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷² Segundo Agamben, “o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (AGAMBEN, 2010, p. 10-12).

¹⁷³ FOUCAULT, 2016, p. 33.

¹⁷⁴ *Ibid.*

unidade e o sentido imanente do *bíos* grego”¹⁷⁵ e, em segundo, pelo corte que nos faz contemporaneamente vincular a vida de uma pessoa à sua profissão, ao seu gênero, à sua condição social, i.e., àquilo que é entendido como sua identidade.

A fim de melhor dimensionarmos a noção de *bíos*, devemos nos desprender da perspectiva (de fundo cristão) que vincula a subjetividade a algum alicerce que seria seu solo, algo autêntico no fundo de nós mesmos (que ansiamos descobrir), algo essencial, uma verdade profunda à qual estamos ligados e que mediante algum procedimento – advindo dos saberes ou da crença – poderia se nos ser revelada, tornando-se assim apta a ser apreendida e, eventualmente, ser convertida. Segundo o autor, “o *bíos* grego não se define por uma relação com uma autenticidade oculta que fosse preciso descobrir na própria trajetória rumo ao fim absoluto e no movimento de conversão”, mas define-se “como a busca indefinida, ou finita na forma mesma da existência, de um fim, que ao mesmo tempo o indivíduo alcança e não alcança”¹⁷⁶.

Portanto, nesta concepção ética não há verdade a que um *sujeito cognoscente* ou que um *eu transcendental* possa ter acesso sem um trabalho sobre si que implique formas de relação consigo, certa *ascese*, pois, para o autor, o sujeito “não é uma substância. É uma forma, e esta forma não é, sobretudo, sempre idêntica a ela mesma”¹⁷⁷, nem é este sujeito um ponto original e fixo a partir do qual tudo possa ser engendrado. Para Ortega, considerar o sujeito como forma e afirmar a vontade de forma na Antiguidade permitiu a Foucault concentrar-se nas práticas de si¹⁷⁸. O sujeito na concepção de Foucault se constitui mediante atividades, num devir imanente, distanciando-se, pois, do sujeito constituinte de todo conhecimento possível e possuidor de toda significação, procedendo-se assim a um deslocamento do *status* desse sujeito de transcendental a um sujeito a ser formado pela relação consigo mesmo, que exige um trabalho ininterrupto, com constantes modificações de si mesmo.

Em Foucault, o sujeito não possui substancialidade, não é universal, mas singular, variando conforme a época histórica e conforme as mudanças que podem desencadear em si mesmo pelas atividades que os outros realizam sobre ele ou nas técnicas que ele mesmo emprega sobre si. O que o forma, efetivamente, são estas técnicas de si, quer empregadas por ele mesmo, quer empregadas por outros, mediante um exercício de poder. Sobre este ponto

¹⁷⁵ FOUCAULT, 2016, p. 225.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 227-8.

¹⁷⁷ *Id.* A ética do cuidado de si como prática da liberdade. *Id.*, 2014a, p. 268.

¹⁷⁸ ORTEGA, 1999, p. 63.

que diz respeito ao sujeito como forma, destacamos um trecho da dissertação de Carolina de Souza Noto:

É este o sentido que precisamos dar ao afirmar, por exemplo, que a *forma* do sujeito na Antiguidade é diferente da *forma* do sujeito no Renascimento, que é diferente da *forma* do sujeito na Idade Clássica e na Idade Moderna. E, como já indicamos, a subjetividade se constitui a partir de uma relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, a forma do sujeito, em diferentes épocas e momentos, deve ser buscada nas diferentes maneiras de o indivíduo se relacionar consigo nestes diferentes momentos históricos. E se Foucault chama de ética o domínio em que a forma da subjetividade se constitui, é porque é neste domínio em que são definidas as maneiras pelas quais os indivíduos devem relacionar-se consigo mesmos a fim de se constituírem como sujeitos.¹⁷⁹

Mas, ressaltemos: este trabalho constante sobre si mesmo implicado no *cuidado de si* não se confunde com o cumprimento de *obrigações*. Quanto a este ponto, recordemo-nos das lições de Sêneca que, no prefácio de suas *Questões naturais*, vai afirmar que se é livre por direito de natureza, não por “direito de cidade”¹⁸⁰. Mas se é livre de que, afinal? Em que consiste a liberdade que se conquista através deste trabalho metucioso, destes exercícios empregados na relação consigo mesmo? Seguindo as argumentações de Sêneca, Foucault responde: ser livre é fugir da servidão, é ver-se livre da servidão a si mesmo, é preciso libertar-se o eu de tudo que possa sujeitá-lo, por isto mesmo deve-se ter cuidado com este eu, fortalecê-lo e protegê-lo. Tendo este eu como objetivo, sempre fixo diante dos olhos, tendo contato constante com ele, pode-se gozar do deleite, da alegria, do *gaudium* que é experimentá-lo, quando então se passa a não se temer nenhum revés e nenhum perigo. Nesta aparente antinomia entre um eu que se deve cuidar e um eu ao qual não se deve sujeitar, Sêneca postula que é possível “sacudir” essa servidão (ser escravo de si mesmo, diz ele, é a mais pesada de todas as servidões) mediante duas condições: uma é não pedir muito a si mesmo, não se impondo em demasiado obrigações da vida ativa tradicional (trabalhar em excesso, explorar as terras, demandar no fórum, etc.). A outra é não atribuir a si ser devedor de retribuições, de recompensas, quanto ao que se propôs fazer e ao que faz efetivamente. Foucault se refere a essas condições como “uma espécie de obrigação-endividamento de si e para consigo. É deste tipo de relação consigo que precisamos nos liberar.”¹⁸¹

Neste íterim, ao tratarmos de liberdade, é salutar que relembremos que, em um colóquio com Sartre, Foucault afirmou que “o homem-sujeito, o sujeito de sua própria

¹⁷⁹ NOTO, Carolina Souza. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. p. 24, grifo do autor.

¹⁸⁰ FOUCAULT, 2010a, p. 243s.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 244-5.

liberdade, é no fundo uma imagem correlativa de Deus”¹⁸², além de fazer reparos à conotação moral que Sartre dera à noção de autenticidade colhida em Heidegger. À liberdade como atributo ínsito ao homem, Foucault vai contrapor a liberdade como prática constante a ser exercida no espaço das relações, sendo a ética “o domínio de um exercício de autonomia na relação com o outro e com o mundo, o domínio de uma ‘crítica permanente visando assegurar o exercício contínuo da liberdade’”¹⁸³.

Ao aludirmos a um substrato cristão em certas perspectivas filosóficas modernas, não se pense, contudo, que o cristianismo não teve suas técnicas de vida, já que Foucault enfatiza que havia uma linha de continuidade entre os discursos das doutrinas helenísticas e romanas dos dois primeiros séculos e as doutrinas cristãs primeiras, no que diz respeito às regras e aos códigos. Ele entendia que o modelo de conduta daquelas escolas pagãs (em especial do estoicismo) manteve-se em grande parte no cristianismo dos primeiros tempos, não houve neste tocante ruptura abrupta: as modificações fundamentais no tocante à codificação abrangente das condutas esperariam ainda a Alta Idade Média, nos séculos XI-XII, para se manifestarem mais enfaticamente no cristianismo¹⁸⁴.

Não obstante, certas torções e deslocamentos ocorreram em diversos aspectos do pensamento antigo com a afluência do cristianismo no Ocidente, e isto já desde os primeiros séculos de nossa Era. O autor destaca as notáveis mudanças de rota introduzidas pelo pensamento cristão em relação àquele das escolas antigas que se dá a partir do final do século II, com Tertuliano, “que teve esta ideia maravilhosa de inventar o pecado original, [o qual] não existia antes dele”¹⁸⁵. Esta mácula, esta nódoa, que marca todos desde o nascimento, e cujos efeitos poderiam se fazer sentir para além desta vida, leva à necessidade de se localizar, através de um exame constante de si, a fonte da concupiscência no homem, sendo, pois, um antecedente remoto da hermenêutica do sujeito moderno.

É, contudo, na Idade Média que Foucault vai localizar o desenvolvimento, numa Igreja já plenamente organizada como instituição, de uma “atividade precisa e especificamente pastoral” no bojo da qual se introduz a ideia (ausente da cultura antiga) de que todo indivíduo, independentemente de seu estatuto e ao longo de toda sua vida “e até nos pormenores das suas ações, devia ser governado e deixar-se governar [...] por alguém a quem o ligue uma relação

¹⁸² FOUCAULT *apud* BERNAUER; MAHON. A imaginação ética de Michel Foucault. In: GUTTING, 2016, p. 205.

¹⁸³ FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 273.

¹⁸⁴ FOUCAULT, 2016, p. 228-9.

¹⁸⁵ *Id.* *O governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014d. p. 98.

global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada, de obediência”¹⁸⁶. Esta relação de obediência implicará, primeiro, a concepção da verdade como dogma; segundo, uma direção espiritual que exige um conhecimento particular e individualizante dos fiéis e, terceiro, o que na Igreja latina romana se chamou de *ars artium*, direção de consciência ou arte de governar os homens. Tal direção de consciência, longe de ser criação do cristianismo, também tem toda uma longa história desde a Antiguidade, conforme veremos adiante, mas nesta tinha limites precisos e fins que não aqueles encontrados nas práticas cristãs medievais.

Como afirmado por Pedro de Souza, “Foucault caracteriza o poder pastoral como germen da hermenêutica do desejo ocidental, focado na renúncia da vontade e na obediência integral”¹⁸⁷. O interesse do autor ao estudar o cristianismo na Idade Média volta-se não somente para a implementação do poder pastoral, mas igualmente para as “insurreições de conduta” representadas pelos movimentos ascéticos, tais como os que ocorreram em Flandres, no século XV, o calvinismo e os diversos movimentos espirituais dissidentes da Igreja, isto porque, segundo ele, “as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi também um movimento de espiritualidade”¹⁸⁸.

Faz-se mister salientar a expansão inflacionária dessas artes de governo quando de sua utilização “laica”, uma vez que, se no período medieval estiveram mais ligadas a grupos restritos e à vida monástica, quando transpostas para as formas civis de governar os homens sofreram uma “explosão” em sua utilização, estendendo-se então a diferentes grupos, como as famílias, as crianças, os pobres, os mendigos, etc., abrangendo ainda os modos segundo os quais os indivíduos deveriam governar seu próprio corpo.

2.3 Da necessidade do Outro: a direção de consciência

Na impossibilidade de examinarmos todas as práticas implicadas na *etopoiética*, que são descritas por Foucault com as especificidades e transformações sofridas ao longo do tempo, optamos por descrever aquela que foi chamada de *mestria* ou *direção de consciência*, fazendo-o por três motivos principais: o primeiro é que tal técnica ressalta aquela característica, já frisada antes neste trabalho, de que o cuidado de si não era uma atividade solitária, que levava ao isolamento do indivíduo, muito ao contrário. Neste *cultivo de si*, o

¹⁸⁶ FOUCAULT, 2015, p. 32-3s.

¹⁸⁷ SOUZA, P. Apresentação. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. E-book Kindle-Amazon. posição 64-69.

¹⁸⁸ FOUCAULT, 2018a, p. 21-2.

Outro, ou outrem, era parte *indispensável* das práticas de si, pois sem ele tornar-se-ia inviável atingir-se o objeto almejado, o *eu*, a ser constituído por estas práticas¹⁸⁹. A segunda razão é que através desta *tékhnē* pode-se, por um efeito refratário, liberar-se a noção de *cuidado de si*, através da noção de *stultitia*, que é seu polo oposto. E a terceira é mostrar através do desenvolvimento desta prática, essencial nas artes ou estética da existência, as escansões, deslocamentos e descontinuidades sofridas por essas técnicas do período socrático-platônico até o cristianismo, passando pelas escolas filosóficas da Antiguidade tardia, a fim de distinguirmos quais as diferenças no uso dessas técnicas em cada período analisado.

Segundo Foucault, no período socrático-platônico podem-se distinguir três espécies de mestria: a mestria de exemplo, que propõe um modelo de comportamento; a mestria de competência, que se dá pela transmissão de conhecimentos; e a mestria do tipo socrática, que se dá através do diálogo que pretende desembaraçar as questões através da descoberta da verdade¹⁹⁰. Todas essas mestrias, nota o autor, se assentam no jogo entre ignorância e memória. Transcrevemos suas palavras sobre a mestria deste período:

Essas mestrias são movidas pela ignorância e pela memória, na medida em que se trata quer de memorizar um modelo, quer de memorizar e aprender uma habilidade ou familiarizar-se com ela, quer ainda de descobrir que o saber que nos falta é afinal simplesmente encontrado na própria memória e que, por consequência, se é verdade que não sabíamos que não sabíamos, é também verdade que não sabíamos que sabíamos.¹⁹¹

Já no período helenístico e romano do começo do Império, a forma tomada por esta prática é completamente diferente. E a diferença fundamental se dá na concepção não tanto de que o sujeito é ignorante, mas de que é mau formado e, portanto, está preso a maus hábitos. A natureza não provê, por si só, a vontade racional – necessária à reta ação característica da moral –, por isso não basta substituir a ignorância por um saber que já se possui e que bastaria ser descoberto. Ao contrário, o indivíduo deverá se constituir enquanto sujeito, adquirir sob orientação de outrem um *status* que não possui “naturalmente”. É para que alguém se constitua como sujeito que um outro deve intervir, pois, se não é certo que ele tenderia naturalmente para um saber que ele já possui, faz-se necessário que o outro oriente a formação do indivíduo como sujeito. Faz-se necessário um mestre porque o indivíduo já não pode, através da ignorância, constituir-se como sujeito ético, uma vez que adquiriu certos

¹⁸⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 115.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 115-6.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 116s.

vícios de formação dos quais somente se livrará com a ajuda de um mestre ou diretor de consciência.

Neste contexto, assume importância a noção de *stultitia*, que é precisamente o estado do qual se deseja sair mediante as práticas envolvidas no *cuidado de si*. Pode-se, a princípio, definir a *stultitia* como uma agitação permanente do pensamento, um estado mental o qual “a nada se fixa e que em nada se apraz”. O *stultus* “é aquele que quer, mas quer com inércia, quer com preguiça, sua vontade se interrompe sem parar, muda de objetivo”¹⁹². E desse estado, diz Sêneca, ninguém sai sozinho, daí a necessidade do mestre. Essa condição patológica ou mórbida de *stultitia* percorre todo o pensamento estoico, já sendo encontrado em Posidônio. Sêneca aborda a noção logo no início do *De tranquillitate*, para dizer a Serenus que quem é *stultus* está à mercê de todos os ventos, deixa as representações a que está aberto misturarem-se às suas paixões e ilusões, ficando disperso no tempo: de nada se lembra, a vida corre sem que memorize o que merece ser memorizado, nunca dirige sua atenção e muda constantemente de opinião. Não exerce sua vontade, e não sendo capaz de querer não é livre, na medida em que o querer ser livre se caracteriza justamente por se querer independentemente dos acontecimentos que sucedem; o querer ser livre não é condicionado a partir dos acontecimentos que sucedem incessantemente, para os quais se deve estar adrede preparado, através de exercícios constantes. Destarte, devemos sempre estar preparados para o que pode ocorrer, não com temor, mas através dos modos prescritos tanto para se preparar diante do que pode ocorrer e normalmente ocorre na existência, ainda que não se saiba quando – doença, exílio, perdas –, quanto para aquilo que se sucederá necessariamente, ou seja, a morte.

Como deste estado de *stultitia* não é possível livrar-se sozinho, em virtude desta falta ou desta tibiez da vontade, deve-se ter um mestre, um operador, um mediador, que facilitará a passagem desta *stultitia* à *sapientia*, sendo que no período helenístico e romano quem ocupava esta função era o filósofo. Este será o diretor de consciência do *stultus* – que é todo aquele que não adentrou a filosofia e não fez dela uma prática de cuidado de si – até que este aprenda a querer se livrar desta *stultitia* por si, constituindo-se como sujeito moral.

Ao passarmos a analisar as transformações sofridas por esta direção de consciência quando transposta para as práticas cristãs, fazemos nossa a advertência de César Candiotto, ao debruçar-se sobre a mesma temática:

¹⁹² FOUCAULT, 2010a, p. 119-120.

Ao privilegiar a prática da direção de consciência, advertimos que Foucault não está interessado na doutrina ou teoria do estoicismo ou sua função na instituição do império romano; muito menos, constituem seus objetos de análises as doutrinas, crenças e representações religiosas do cristianismo. A história da instituição da Igreja e suas peripécias no decurso da história ocidental não fazem parte de sua perspectiva metodológica.¹⁹³

Pode-se afirmar que um importante ponto de inflexão na história que vai da direção de consciência filosófica até a direção cristã deu-se no final do século IV, com a introdução do *Regulae* no cristianismo¹⁹⁴. Em ambos os casos, ou seja, tanto na prática estoica quanto na cristã, a direção de um mestre fazia-se necessária para arrancar o indivíduo do estado em que este se encontrava, e do qual não poderia desvencilhar-se sem a ajuda de outrem, daí a figura do diretor de consciência, versado nas técnicas de como ajudar este indivíduo a atingir um estado diverso daquele ao qual se encontrava atado.

Foucault observa que a regulação monástica tem um “toque antiascético”, i.e., as formas regradas do cenóbio, introduzidas no final do século IV, tiveram a princípio a função de controlar a intensificação desmedida das práticas ascéticas desenvolvidas individualmente por alguns na forma de uma “vagabundagem” geográfica e especulativa que anunciava certos feitos maravilhosos, certas visões, etc. A Igreja postulava que a salvação era decorrente de um aperfeiçoamento, motivo pelo qual quis distinguir, neste período em que procurava distanciar-se das diversas heresias então existentes, da imagem do “homem divino”, uma velha imagem grega para aquele que por si só poderia produzir certos efeitos sobre si mesmo e sobre outros em decorrência da presença divina em si. Tratou, então, de regular as práticas ascéticas para que estas se dessem dentro da própria Igreja, sob uma forma institucional¹⁹⁵. “A partir da instituição do monaquismo, os anacoretas somente poderiam partir ao deserto se antes fossem dirigidos por um mestre e fizessem uma espécie de estágio numa comunidade”¹⁹⁶, esclarece CandiOTTO. Este mesmo autor destaca ainda que os princípios fundamentais da prática em questão, desde o século IV, encontravam-se já estabelecidos: “escutar o outro, escutar os movimentos da própria consciência e falar a outrem de si próprio”¹⁹⁷.

Uma das diferenças entre a prática filosófica e a direção de consciência cristã dar-se-á na questão da obediência: esta, segundo Foucault, se entrelaça nas regras cristãs ao exame acurado e constante de si e na obrigação de tudo dizer ao mestre para constituir-se no

¹⁹³ CANDIOTTO, C. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. E-book Kindle-Amazon. posição 2079-2084

¹⁹⁴ *Ibid.*, posição 2120-2125.

¹⁹⁵ FOUCAULT, 2014d, p. 265.

¹⁹⁶ CANDIOTTO, 2012, posição 2160.

¹⁹⁷ *Ibid.*

praticante como uma espécie de jurisdição no interior dele mesmo, numa interiorização das regras que lhe são propostas, as quais deverão ser aceitas incondicionalmente. Já na prática estoica percebe-se que, não obstante as prescrições abranjam um grande número (ou mesmo a totalidade deles) de campos da existência, não há, por parte do discípulo, cessão de sua vontade ao mestre, a vontade de um não desaparece em virtude da vontade do outro, há sempre um jogo de liberdade que não admite codificação e, muito menos, sanção em caso de descumprimento. Outro aspecto a se considerar é que a direção de consciência filosófica dava-se visando que aquele que a recebia pudesse no futuro dirigir-se por si próprio, sendo que a direção cristã dar-se-ia por toda a existência, já que o sujeito por si só poderia ser presa do diabo, que poderia sorrateiramente disfarçar-se no interior de seus pensamentos, levando à sua queda.

Mas talvez a diferença mais marcante entre as duas práticas se encontre naquilo que constitui o objeto do que se deve dizer ao mestre. Ao passo que na prática de direção estoica a verbalização das confidências e das inquietações do dirigido tem caráter instrumental, ou seja, serve para que o mestre, através da análise destas inquietações, possa transmitir ao discípulo palavras com que ele constituirá, por si só, uma espécie de couraça (*paraskeuê*), mediante a interiorização de discursos verdadeiros (*lógoi*) a serem postos em prática por ocasião dos acontecimentos mais importantes de sua existência, no cristianismo, conforme se extrai do *Institutions cénobitiques* e do *Les conférences*, de Cassiano, há claramente um princípio de obediência interminável e de obrigação de verbalização exaustiva sobre si mesmo no que tange aos atos, aos pensamentos ou às representações cotidianas, com o fito de procurarem-se as faltas cometidas em decorrência da concupiscência. Foucault entende que:

Este mecanismo do reconhecimento perpétuo da falta articulado à obediência permanente obedece, como vocês estão vendo, a um certo número de leis que são importantíssimas, a meia voz, para a própria história das relações entre verdade e subjetividade no Ocidente cristão. Lei do aprofundamento infinito: nada nunca é pequeno demais no fundo de mim mesmo para que eu não lhe deva prestar atenção.¹⁹⁸

Por fim, há ainda outra descontinuidade entre direção das antigas escolas do período imperial e a direção cristã de consciência que talvez seja a mais importante delas, que diz respeito à relação com a verdade. Já afirmamos alhures que o pensamento de Foucault desta fase de suas elaborações teóricas tem por finalidade mostrar o jogo implicado na constituição da subjetividade em relação com a verdade, segundo certos modos de governos que se

¹⁹⁸ FOUCAULT, 2014d, p. 279.

observam em diferentes períodos da história. Isto significa dizer que o que interessa ao pensador francês não é se a concepção estoica ou a doutrina cristã são verdadeiras ou não, em si mesmas, mas quais os *regimes de verdade*¹⁹⁹ se fazem presentes em cada uma delas. Com efeito, extrai-se de suas análises que “se no cristianismo o importante é saber como poder dizer a verdade sobre si mesmo, no estoicismo romano é relevante reconhecer como se tornar um sujeito de verdades”²⁰⁰.

Logo, ao contrário do modo da prática da mestria encontrada no cristianismo, o dirigido pelo mestre estoico não precisará enunciar nenhuma verdade sobre o que ele pensa que é ou quer, muito menos sobre o que ele é; bastará dirigir sua atenção para os discursos verdadeiros a que seu mestre lhe dará acesso mediante suas palavras e as leituras que eventualmente recomendará. É daí que o dirigido poderá formar um conjunto de discursos verdadeiros para se ter à mão sempre que deles necessitar. Não se é exigido, na prática estoica da direção de consciência, que o discípulo fale algo de si mesmo, no mais das vezes, é até melhor que se cale quanto a isto.

¹⁹⁹ Candiotta nota que com a expressão “regime de verdade” Foucault quer mostrar que “a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem” (CANDIOTTO, 2012, posição 2396).

²⁰⁰ *Ibid.*

3 O CONCEITO DE ASCESE

3.1 Ascese cristã e ascese filosófica

Uma das clivagens mais significativas que se observa entre o pensamento “pagão” – grego, helênico e romano – e o pensamento cristão foi no tocante à noção de ascese, esta prática refletida de tão longa história. Michel Foucault abordará a ascese cristã inicialmente no Curso ministrado em 1980, no Collège de France²⁰¹, pontuando que a noção aparece já em Tertuliano, pensador cristão, nos séculos II-III, quando este expõe a preparação necessária ao batismo, com uma conotação diferente da que tinha e era praticada nas escolas filosóficas do período imperial, pois no pensamento cristão a ascese surgirá equiparada à purificação exigida como acesso à iluminação, que advirá depois do batismo. Percebe-se, então, que houve no pensamento cristão o difratar entre a penitência, a purificação, e o momento da iluminação, ao passo que desde a Grécia Clássica a *metanoia* não distinguia etapas entre o se afastar da sombra – que é o mundo das aparências – do se deixar atrair pela luz, que é onde se encontra a realidade, o verdadeiro. Com Tertuliano, “o exercício de si sobre si deve ser preliminar a esse movimento pelo qual nos tornaremos sujeitos de conhecimento na iluminação que nos abre às verdades eternas”²⁰². Portanto, vê-se o exercício de si sobre si se separando da iluminação e passando a ser fase distinta e preliminar desta, como uma passagem necessária para abrir-se ao sujeito a possibilidade do iluminar-se através do batismo, que lhe assegurará uma nova vida.

Em suas pesquisas do cristianismo, o pensador francês privilegiou as práticas penitenciais, em especial a da confissão (que antes era obrigatória somente para os monges), porque é nesta que se manifestará mais fortemente a necessidade de o sujeito dizer a verdade de si mesmo a outrem, mediante uma verbalização, que paulatinamente vai se acoplar à passagem do si do desconhecido a uma exploração do si para torná-lo conhecido. Para tanto, será preciso que a penitência da confissão deixe de ser para o cristão um ato de remissão único, concedida uma única vez, como era primitivamente, para transformar-se numa penitência permanente, precedida de um exame minucioso do corpo e dos pensamentos, para que possa confessar oral e objetivamente todas as faltas cometidas. Desse modo, a confissão, antes restrita aos mosteiros, passou paulatinamente a ser obrigatória para todo cristão.

²⁰¹ FOUCAULT, 2014d, p. 96s.

²⁰² *Ibid.*, p. 120.

Entretanto, se na cristandade a ascese está atrelada à ideia de purificação e de renúncia – sendo esta mais valorizada quanto mais rigorosa fosse –, na Antiguidade pagã esta ascese, ainda que calcada no uso de renúncias, de provas, de abstenções e de técnicas de controle, tinha outros fins: visava sobretudo o acrescentar-se algo ao *eu*, paramentá-lo e fortalecê-lo para colocar-se diante das intempéries e dos acontecimentos que são decorrentes da existência. A ascese filosófica não visava uma renúncia a si mesmo, ao contrário, seu objetivo era “colocar-se – e da maneira mais explícita, mais forte, mais contínua e obstinada possível – como fim de sua própria existência”²⁰³. Como já ventilado alhures, um dos escopos da ascese era justamente formar a *paraskeué*, aquilo que envolve o eu nas lutas da existência, como uma espécie de “couraça” (há a imagem, muito difundida pelos estoicos, da “cidadela protegida”).

Esta *paraskeué*, imprescindível nessa matriz de constituição do sujeito ético, é constituída por um “conjunto de práticas necessárias e suficientes [para] permitir-nos ser mais forte do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência”²⁰⁴. Se o cristão é aquele que tem um inimigo a quem deve temer, e frente ao qual deverá estar sempre alerta e que deverá superar, que é a si mesmo, até que ao final das batalhas possa a ele renunciar, o atleta da espiritualidade antiga deverá não ser derrubado na luta, não ser menos forte que todos os golpes da luta com que possa se deparar, mas seu adversário não é o si mesmo, são as circunstâncias do mundo exterior, tudo o que neste mundo pode se apresentar como acontecimento.

O elemento principal da *paraskeué* são os *lógoi*, os discursos que, no entanto, não devem ser tomados apenas como axiomas ou proposições razoáveis e verdadeiras, mas enquanto enunciados *materialmente existentes*²⁰⁵. Estes *lógoi* deverão estar incrustados (na mão) daqueles que escutarem ou lerem os discursos verdadeiros, pois deverão ser recordados nas horas em que se fizer necessário o auxílio, sendo a *paraskeué* o próprio socorro (*boethós*) que salva o sujeito quando este está em perigo, seja em decorrência do acontecimento imprevisto, ou previsto mas de grande monta na existência (a morte), seja na iminência de perder o domínio de si. O cultivo de si, nestas circunstâncias de perigo, é o que permite que tomemos “refúgio em nós mesmos” para superar o acontecimento, mas de nada valerá este refúgio se ele estiver vazio dos *lógoi*, ou se estes tiverem sido tomados somente como um conhecimento teórico, sem a prática zelosa e constante de si sobre si mesmo.

²⁰³ FOUCAULT, 2010a, p. 295-6.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 287.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 287-8.

É importante ainda destacar que a ascese, este trabalho realizado pelo si sobre si mesmo, é a base de sustentação da *parrhesia*, essa noção de fulcral importância, exaustivamente trabalhada por Foucault nos seus dois últimos cursos ministrados no Collège de France. Em virtude dos objetivos do presente trabalho, não abordaremos essa noção, que demandaria um trabalho à parte, contentando-nos em defini-la sucintamente como a atitude moral (*êthos*) e a *tékhnē* necessária para “transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo e [para] ser sujeito de veridicção”, aduzindo ser ela que permitirá ao sujeito arrostar os perigos advindos do *dizer a verdade* em todas as circunstâncias, inclusive naquelas que em virtude de questões políticas contraditórias podem acarretar a morte do que profere a verdade. Quanto à ascese filosófica, tomemos a definição que lhe dá o próprio Foucault:

[...] a ascese é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito desses discursos verdadeiros, é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por essa enunciação da verdade, encontra-se transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade.²⁰⁶

Portanto, o encontrar a si mesmo conduzido na ascese filosófica tem como fim uma arte de viver e, ao contrário da ascese cristã, não tem como escopo a objetivação de si num discurso verdadeiro, mas, sim, a “*subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si*”²⁰⁷. Destarte, Foucault vai insistir muito neste ponto: é a *áskesis* que torna possível fazer dos discursos verdadeiros – do logos – um *êthos*, um modo de vida qualificado, uma maneira de ser de um sujeito ético.

Lado outro, quanto à governamentalidade, esta não deixa de estar implicada também na noção de ascese, pois o modelo teórico de análise das relações de poder que interessava a Foucault neste período era o do “governo pela verdade”, e, como vimos, é através da *áskesis* que o sujeito pode constituir um discurso verdadeiro com o qual poderá se posicionar em qualquer situação de sua existência. Na aula de 17 de fevereiro de 1982, Foucault aduz que a questão do poder político é situada por ele na forma de governamentalidade – que é “um campo estratégico de relações de poder”²⁰⁸ –, pois focar assim a questão lhe possibilita refletir

²⁰⁶ FOUCAULT, 2010a, p. 296.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 296-7, grifo nosso.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 225.

sobre as relações de poder “*no que estas têm de móvel, transformáveis, reversíveis*”²⁰⁹. Enquanto as teorias políticas tradicionais focam-se no sujeito de direito, ele prefere dirigir suas análises para o campo da governamentalidade, na qual essa se refere a uma ética que consiste na relação do sujeito consigo mesmo, pois neste tipo de análise pode-se compor uma cadeia em torno das noções de relações de poder, sob a perspectiva do governo de si e do governo dos outros, que lhe permite “articular a questão da política e a questão da ética”²¹⁰.

Voltemos à ascese: logo no começo deste capítulo, mencionamos que a *áskesis* tem uma história muito longa. Com efeito, já nos textos pitagóricos esta noção é por diversas vezes mencionada²¹¹, sendo encontrada também, entre outros, em Platão e Isócrates, que se refere à *áskesis philosophias*²¹². Outra função da ascese, além das já referidas, é propiciar a aquisição de virtudes, em seu sentido mais próprio de *excelência* no desempenho de certa prática. Tal como na música ou na medicina, não se aprendem as virtudes apenas teoricamente, requer-se um esforço, um exercício, um treino abnegado daquele que se dispõe a adquiri-las. Ao lado de um saber teórico (*epistème theoretiké*), não se pode negligenciar certo esforço que requer zelo, ou uma *epistème praktiké*. Ao lado da *máthesis* a ser apreendida, é necessário uma *áskesis* para se adquirirem e se manterem as virtudes.

Quanto a essa *máthesis*, há algumas ponderações a serem feitas. No âmbito da injunção para *voltar o olhar sobre si mesmo*, anteriormente mencionada, não está implicada uma postura de se estar *contra* os saberes do mundo, em prol de “um saber que seria o saber obre o ser humano, sobre a alma, sobre a interioridade”²¹³. Trata-se, antes, de uma modalização do saber sobre as coisas, modalização essa que implica o deslocamento do sujeito, que não deve permanecer no mesmo lugar para saber o que lhe convém, sendo tal deslocamento imprescindível para “poder apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor”²¹⁴. Em suma, trata-se de um *saber espiritual*, que possa fazer com que o sujeito seja capaz de ver a si mesmo e de apreender-se em sua realidade. Já o valor diz respeito a uma relação e ao “seu poder real sobre o sujeito humano enquanto ele é livre”, portanto, trata-se de o sujeito “perceber-se na verdade de seu ser”. Afirma Foucault: “o efeito desse saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas

²⁰⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 225, grifo nosso.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 225.

²¹¹ Vide: VERNANT, J. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

²¹² FOUCAULT, 2010a, p. 282s.

²¹³ *Ibid.*, p. 276.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 276.

descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz”²¹⁵.

Um dos pontos mais fulcrais na distinção entre ascese filosófica e ascese cristã localiza-se na importância concedida pela segunda à lei e à renúncia. Na ascese filosófica, ainda que presentes certas renúncias (por vezes rigorosas), estas se destinam a não permitir que o indivíduo se torne escravo de seus próprios apetites, porém “*ela não é e jamais será fundamentalmente uma obediência à lei*”²¹⁶, sendo uma “prática da verdade”, não uma maneira de submeter um sujeito à lei, mas um modo de ligá-lo à verdade (de seu ser). Segundo o pensador francês, modernamente, de modo espontâneo, tendemos a considerar a questão sobre o sujeito e sobre o que ele deve fazer como estando adstrito à lei, e fundamentamos toda esta questão somente na lei, contentamo-nos com uma obediência cega à lei²¹⁷, sem nos indagarmos qual o limite de submissão a essa lei.

Já na cultura de si a questão da prática com relação ao sujeito é muito diferente de se seguir a lei: é certo que há técnicas, há prescrições (às vezes pormenorizadas), há renúncias (às vezes rigorosas), mas nunca há uma obediência cega à lei nem renúncia de partes de si, pelo contrário, através da ascese filosófica o que se procura é acrescentar algo a este *eu*, que ele não possui originalmente, algo que ele não nasceu dotado naturalmente. São estas diferenças marcantes entre o modelo que Foucault denomina de “espiritualidade do saber” e da “prática da verdade pelo sujeito” e o modo moderno de encarar a verdade que leva o autor a fazer o seguinte resumo:

[...] onde entendemos, nós modernos, a questão “objetificação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos”, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam “constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito”. E onde nós modernos entendemos “sujeição do sujeito à ordem da lei”, os gregos e os romanos entendiam “constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade”.²¹⁸

²¹⁵ FOUCAULT, 2010a, p. 276

²¹⁶ *Ibid.*, 2010a, p. 283, grifo nosso.

²¹⁷ Kant, em sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, considera “importantíssima” uma obediência cega à lei, ao lado da obediência racional à mesma. Gros registra que a primeira forma de obediência “prepara o futuro sujeito político para a aceitação das leis com as quais ele não concordaria. Educação para a resignação política.” (GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018. E-book Kindle-Amazon. posição 280, grifo do autor).

²¹⁸ FOUCAULT, 2010a, p. 284.

3.2 Ascese e atualidade

Ao lado de suas perquirições sobre o pensamento antigo, um dos temas mais frequentes no período final da *démarche* de Foucault foi o texto de Kant, *Was ist Aufklärung?* “O que é o esclarecimento?”, que foi publicado na *Berlinische Monatsschrift* em dezembro de 1784. Em apenas duas ocasiões o autor tratou dos dois temas conjuntamente: na Conferência pronunciada na Universidade da Califórnia em Berkeley, em 12 de abril de 1983²¹⁹, e no Curso de 1983 no Collège de France, no qual o texto foi abordado em conjunto com a noção de *parrhesía*, que, numa primeira aproximação, tem o significado de “fala franca” ou de “liberdade da palavra”.

No Collège de France, Foucault deu ênfase a uma questão que, segundo ele, a filosofia não poderia mais olvidar a partir desse texto de Kant: dizer o sentido e o valor da atualidade enquanto acontecimento, tornar-se “a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que interroga como acontecimento”²²⁰. A partir desse texto, segundo ele, já não é possível a prática e o discurso filosófico se desvencilharem do seu pertencimento a um presente e a um nós que se refere “a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade”²²¹, não à comunidade humana como um todo.

Já na Conferência de Berkeley, Foucault aduz que compreende o texto de Kant como levantando a uma “interrogação filosófica sobre o presente”, formulada nos termos de “uma realização muito particular” da “história geral do uso que fazemos da nossa razão”. Para ele, este texto inaugura um novo gênero de questão, que seria referente ao significado histórico “do momento preciso em que o filósofo escreve e do qual faz parte”²²². Para ele, Kant se colocara questões que passariam a ser características da filosofia moderna e a singularizariam: “O que é a nossa atualidade enquanto figura histórica? O que somos e o que devemos ser enquanto fazendo parte desta atualidade? Por que é necessário filosofar e qual a tarefa específica em relação à nossa atualidade?”²²³

Como já visto ao aludirmos ao artigo *O sujeito e o poder*, Foucault respondera à última questão que se coloca ao analisar o texto de Kant, no sentido de que o objetivo mais importante na atualidade, em sua perspectiva, era o de tentarmos nos livrar “do Estado e do

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A cultura de si*. In: FOUCAULT, 2015a, p. 69-82.

²²⁰ *Id.*, 2010b, p. 13-14.

²²¹ *Ibid.*, p. 14.

²²² *Id.*, 2015a, p. 70.

²²³ *Ibid.*, p. 70.

tipo de individualização que a ele se prende”, promovendo “*novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos*”²²⁴.

No modo como formulou suas investigações histórico-filosóficas, depreende-se que o autor concebia as formas históricas como sendo contingentes, o que não significa, no entanto, que suas investigações lidavam com os acontecimentos históricos de forma “irracional”²²⁵. É apostando na contingência inerente à história que Foucault vai expressar sobre a possibilidade de o sujeito moderno deixar de ser o que é, i.e., deixar de ser sujeitoado e submisso ao poder que o constrange e o fixa em identidades arbitrariamente atribuídas, a fim de constituírem-se de outros modos, conforme segue:

a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. [...] E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.²²⁶

Por outro lado, ao se referir à atualidade como um momento que deveria ser colocado como uma indagação filosófica, Foucault não se referia à nossa atualidade como um momento que fosse especialmente decisivo nessa história, como se ela se constituísse num momento “único, fundamental ou irruptivo na história, a partir do qual tudo se realiza ou tudo recomeça”²²⁷.

Ao discorrer sobre como Foucault compreende a *atualidade*, Carolina Noto nos esclarece que ele sempre entende este termo como algo que é histórico, ou seja, a atualidade é, sempre, uma atualidade histórica. Logo, ao se referir àquilo que somos hoje, devemos entender que isto designa, “a um só tempo, aquilo que é no presente tal como se apresenta atual e realmente hoje e aquilo que isto que é hoje pode ser no futuro”²²⁸. Transcrevemos a passagem onde ela explica este ponto:

Assim sendo, se a *atualidade* diz respeito a alguma coisa que, ao mesmo tempo, *é* e que *pode ser*, é preciso concluir que isto que *é* não possui um estatuto ontológico fixo, determinado, estável, invariável e completo. Aquilo

²²⁴ FOUCAULT, 2014a, p. 128, grifo nosso.

²²⁵ “Creio que a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação a qualquer crítica da razão, ou a qualquer interrogação crítica da história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo), faz crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade” (FOUCAULT, Michel. *Estruturalismo e pós-estruturalismo*. In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. (Ditos e escritos, 2). p. 331-2).

²²⁶ FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: FOUCAULT, 2015, p. 364.

²²⁷ *Id.*, 2015, p. 340.

²²⁸ NOTO, 2009, p. 92-93.

que *é* é também aquilo que ainda *pode ser*. Ora, é exatamente aí que parece residir a grande diferença entre as considerações de uma “ontologia formal da verdade” e uma “ontologia crítica e histórica”. A primeira é aquela que procura o *ser mesmo* das coisas, sua essência universal, invariável e necessária, por exemplo, a verdade formal e universal do ser do sujeito; a segunda, ao contrário, pergunta-se por aquilo que *é* contingente e que, por conseguinte, *pode* ser transformado. Aquilo que *somos* em função das contingências históricas, por exemplo, é também aquilo que em nós *pode ser* diferente.²²⁹

Desdobrando-se tais reflexões e no rastro das indagações colocadas por Foucault referente àquilo que somos na atualidade (e também àquilo que queremos deixar de ser), parece-nos que na distinção conceitual realizada por ele entre as duas formas de ascese (cristã e filosófica) percebe-se a demarcação de um trajeto não causal, de uma espécie de *acontementalização*, que foi percorrido por estas duas noções, percurso esse que foi se constituindo ao longo de uma série de deslocamentos, continuidades, discontinuidades, desvios, recomeços e rupturas, que marcam estas duas grandes matrizes morais *latu sensu* presentes na história do Ocidente.

De um lado, temos uma matriz moral que se desenvolveu com maior vigor no pensamento, no discurso e nas práticas das sociedades ocidentais, marcada pela objetivação do sujeito e pelo esforço de conhecê-lo (vontade de verdade), que traz como característica principal um modelo moral de vinculação às normas e de obediência às mesmas. Lado outro, temos a outra matriz que, embora esmaecida, não deixou de emergir em determinados contextos históricos, nunca tendo sido completamente encoberta, que é sobretudo uma *possibilidade* que pode ser retomada, mediante determinadas condições, em que o elemento normativo não é precípuo, muito ao contrário, ela emerge a partir de espaços de liberdade que o sujeito aproveita para reinventar-se, constituindo-se sem vinculações estritas às identidades e às sujeições que lhe são pespegadas, através de práticas de si que ele vai buscar no seu horizonte cultural.

Levando-se em conta que toda pesquisa genealógica parte de uma problematização que nos colocamos no presente, pode-se afirmar que foi em decorrência de seu diagnóstico de colapso das morais de fundo religioso ou racionalista que Foucault buscou na Antiguidade uma matriz que preenchesse o vazio deixado pelas morais “dos códigos”, em vias de desaparecerem, ou já desaparecidas²³⁰. Na matriz da ascese filosófica encontrou novas fontes

²²⁹ NOTO, 2009, p. 93, grifo da autora.

²³⁰ “Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência e moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência.” (FOUCAULT, Michel. Uma estética

para pensar uma ética que possibilite ao sujeito na atualidade *criar*, mediante um trabalho de si sobre si mesmo, seu *êthos*, e isto de diferentes maneiras, a fim de dar rumo ao seu próprio existir, ou melhor, *reexistir*.

Foucault foi enfático, em várias ocasiões, ao propor que, ao lado das formas de subjetivação marcadas pelas técnicas confessionais e pelas práticas de sujeição, poder-se-ia pensar num sujeito que tomasse a cargo de si mesmo constituir-se “de maneira mais autônoma, através das 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”²³¹.

No entanto, seria incorreto se inferir a partir desta colocação que o autor prescreveu condutas a serem observadas segundo a estrita observância da matriz ética que escavava, ou que estivesse a postular uma volta à ética dos gregos, helênicos ou romanos²³². Entendemos que seu intento foi, a partir da pesquisa feita no pensamento antigo, trazer a lume certos elementos que possibilitariam constituir uma ética ancorada em *práticas de si*, que poderiam tomar formas diversas, a serem encontradas no ambiente cultural de cada pessoa. Esta matriz ética se caracterizaria por ser não precipuamente normativa, nem universal, pois ele manifestou entender que estabelecer uma nova moral universal na atualidade seria tanto inviável quanto uma possibilidade “catastrófica”.

Deste modo, podemos, muito esquematicamente e de forma geral, colocar assim a questão: há a matriz que provém da ascese cristã, fundada na renúncia do *eu*, que pressupõe a necessidade de uma hermenêutica do sujeito, causa da concupiscência no homem, para que se possa descobrir o *eu verdadeiro* no fundo de si, para o sacrificar, com o fito de interiorizar a palavra verdadeira do Outro (a palavra divina presente nas Escrituras). Tal matriz antecipou, de certa maneira, a hermenêutica moderna do sujeito, que vai procurar revelar e dar significado ao que seria o *eu verdadeiro*, a partir do discurso das ciências. Em ambas, portanto, há que se ter um conhecimento objetivado do eu-sujeito, sendo a verdade revelada e dita sempre pelo Outro (no cristianismo, pelas Escrituras; no sujeito moderno, pelos saberes objetivados sobre o homem).

da existência. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. (Ditos e escritos, 5). p. 283)

²³¹ FOUCAULT, 2014d, p. 284.

²³² Perguntado se o cuidado de si em seu sentido clássico deveria ser atualizado *contra* o pensamento moderno, Foucault respondeu: “Absolutamente. De forma alguma faço isso para dizer: ‘infelizmente esquecemos o cuidado de si, o cuidado de si é a chave de tudo’. Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um determinado momento.” (*Id. A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In: FOUCAULT, 2014d, p. 273)

Paradoxalmente, porém, se na doutrina cristã o *eu* deveria ser conhecido para ao final do processo ser eliminado, na modernidade há uma sobrevalorização desse *eu*, que é transformado na imagem desaparecida de Deus. Reforçada essa imagem pelo discurso humanista, promove-se a teologização do homem²³³ e a antropologização do saber²³⁴. É a partir deste ponto que podemos compreender a tão controvertida frase de Foucault sobre o desaparecimento próximo do homem, pois, para ele, após a crítica nietzschiana, deve seguir-se o desaparecimento do homem *constituído à imagem de Deus*, pois será a partir desta falta, deste vazio, que se abrirá o espaço no qual será novamente possível pensar²³⁵.

Com o avassalador progresso tecno-científico experimentado na modernidade, que leva o homem moderno a acreditar ter pleno domínio da natureza (que passa então a ser tida como “manancial de energia suscetível de ser extraída, armazenada e distribuída”²³⁶), o homem acreditou poder se decifrar pelo saber das ciências humanas, disseminando-se assim a convicção de possuir a capacidade de acesso a um *eu verdadeiro*, e a acreditar ser possível *liberá-lo*. Destarte, a busca pelo *eu verdadeiro* tornou-se um mantra na atualidade, um imperativo amplamente divulgado pelo *Man*²³⁷, e o “*seja aquilo que você é*” se constituiu num bordão obsessivamente proclamado como uma obrigação pelos mercados para vender mercadorias materiais e imateriais, e por doutrinas e religiões para vender sua fé.

Embora essa sede de “ser si mesmo” se afigure como insaciável, especialistas das diversas disciplinas se revezam e se multiplicam no espetáculo midiático, fornecendo aconselhamentos sobre o melhor modo de encontrar este *eu verdadeiro* e de como melhor *liberá-lo*. As soluções para consegui-lo são mercantilizadas pelas marcas transnacionais, lotam os seminários de *coaching*, os *workshops* de empreendedorismo, disseminam-se nas várias teologias da prosperidade e fazem a fortuna da indústria farmacêutica, que induz e trata de suprir a demanda de estabilização desse *eu* esfalfado pelo esforço de busca por si mesmo.

²³³ “Ora, o homem sujeito de sua própria consciência e de sua própria liberdade é, no fundo, uma imagem correlata de Deus. O homem do século XIX é Deus encarnado na humanidade. Se produz uma espécie de teologização do homem, retorno de Deus à Terra, que tem convertido ao homem do século XIX na teologização de si mesmo.” (FOUCAULT *apud* DOTTO, 2018, p. 22).

²³⁴ “A antropologização é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber. Facilmente se acredita que o homem liberou-se de si mesmo, desde que descobriu que não estava nem no centro da criação, nem no núcleo do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim derradeiro da vida; mas, se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se já não reina no âmago do ser, as ‘ciências humanas’ são perigosos intermediários no espaço do saber.” (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 481).

²³⁵ “[...] através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto em que o homem e Deus pertencem um ao outro, em que a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro” (*Ibid.*, p. 358).

²³⁶ GIACOIA JR., O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013. p. 98.

²³⁷ Em *Ser e tempo o Man* (geralmente traduzido por impessoal) “exprime [...] uma impessoalidade diferenciada, pois diz que ocorreu uma despersonalização de pessoas. Corresponde ao português ‘a gente’”. (CAVALCANTE, M. S. Notas explicativas. In: HEIDEGGER, 2015, p. 571).

Como afirmado por Gros:

É pelo desejo de sermos nós mesmos que nos fazemos mais parecidos com os outros. Os que decidem sobre economia, os papas da comunicação fazem cintilar, no fundo do lago do conformismo, o fantasma de um si liso, luminoso. E cada um, novo Narciso, mergulha para aí morrer.²³⁸

Sobre o mesmo ponto McGushin complementa:

Todavia, ao mesmo tempo, o fato de parecer precisarmos de todo esse constante encorajamento para sermos o nosso verdadeiro eu também implica que o nosso modo predominante de ser é falso, que na maior parte do tempo não conseguimos realmente ser nós mesmos, *que nós não somos nós mesmos*.²³⁹

Lado outro, a partir da matriz da ascese filosófica, pode-se pensar em uma ética em que não haja um *eu verdadeiro* a ser encontrado, mas a ser *criado*, *mediante práticas de si sobre si mesmo*, num trabalho incessante que nunca chega a termo, justamente porque não tem forma acabada, em que é estranha a ideia de determinação humana e de um *eu* perene, imutável, fixo. Essa matriz, marcada pelo esforço na constituição de si mesmo, não releva, ao contrário, valoriza uma estética de si, uma estilização da existência, permite reexistir de maneiras não padronizadas, universais. Essa espécie de *ética ascética* tem a pretensão de fazer reemergir o *bíos* amputado após processos biopolíticos constantes, que transformaram a vida em *vida nua* e o homem num animal apolítico.

Assim, muito “embora essa relação com a verdade do sujeito temperante não conduza a uma hermenêutica do desejo, como será o caso da espiritualidade cristã, ela abre, em compensação, para uma estética da existência”²⁴⁰. Como afirmou Paul Veyne, pode-se imaginar a partir deste quadro esboçado por Foucault que o sujeito poderia então tomar “a si mesmo como uma obra de arte a ser realizada” e então “poderia sustentar uma ética que não é mais apoiada na tradição e na razão”. Desse modo, poder-se-ia então “gozar daquela autonomia da qual a modernidade não pode mais abrir mão”²⁴¹.

²³⁸ GROS, 2018, posição 1191.

²³⁹ MCGUSHIN, E. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR (Ed.), 2018, p. 166, grifo do autor.

²⁴⁰ FOUCAULT, 1984, p. 82.

²⁴¹ VEYNE *apud* DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 165.

3.3 Da *askésis* aos novos modos de subjetivação

Uma das maiores contribuições do pensamento de Michel Foucault foi rarefazer as fronteiras entre temas “filosóficos” e “não-filosóficos”, tais como a questão da sexualidade e, mais especificamente, da homossexualidade. Às suas arrojadas metodologias, acrescentou temas até então desconhecidos como objeto de reflexão filosófica. Se por vezes afirmou não ser filósofo, deve-se tributar essas suas afirmações à sua relutância em ser classificado, a deixar-se aprisionar em qualquer identidade fixa. Em suas perscrutações da filosofia antiga, percebe-se o prazer com que tratou de um período em que os filósofos *viviam* a filosofia. Pode-se escutar em seus cursos no Collège de France como que um apelo para que o pensamento filosófico não se reduza a discussões epistemológicas e não se transforme em mais uma disciplina técnica, apenas, mas que nela se coloque “em discussão tudo o que a própria razão não compreende”²⁴².

As filosofias dos primeiros séculos de nossa Era não se interessavam por um ensinamento puramente discursivo, especulativo ou teórico. Como afirma Davidson, “a própria filosofia era um modo de vida, que era distinto da vida cotidiana, e que era percebido como estranho e mesmo perigoso”²⁴³. Um dos motivos pelos quais Foucault dedicou tantas passagens de seus cursos finais ao movimento cínico, certamente, foi devido ao fato de que esses filósofos eram mais conhecidos pelo seu *modus vivendi* do que por sua produção teórica propriamente dita, fato que levou com que durante muitos anos se lhes fosse negado o estatuto de filósofos.²⁴⁴

É sob a perspectiva da filosofia como *modo de vida* que, em seu último Curso no Collège de France²⁴⁵, Foucault relacionou a morte de Sócrates à *parrhesía*, motivo pelo qual este “mártir da filosofia” teria se colocado em conflito com as autoridades de seu tempo. O teólogo N. T. Wright afirma que este modo de perspectiva filosófica não se limitava aos helênicos e romanos dos primeiros séculos. Ao se referir ao apóstolo Paulo, que foi contemporâneo de Sêneca – o irmão deste último, Gálio, julgou Paulo e absolveu-o em Corinto²⁴⁶ –, diz que, no mundo em que o apóstolo vivia, a filosofia “era um estilo de vida; alguns escritores judeus referiam-se à sua própria visão de mundo como filosofia”²⁴⁷. A cena

²⁴² HELLER, A. *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 83.

²⁴³ DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 171.

²⁴⁴ GULET-CAZÉ, M.; BRAHAM, R. B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

²⁴⁶ WRIGHT, N. T. *Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018. p. 326.

²⁴⁷ *Ibid.*, 276.

evocada na *Hermenêutica do sujeito*²⁴⁸, em que Demetrius fica ao lado de seu amigo Thrasea Paetus, que se envenenara momentos antes, para entabular com este um diálogo em que recordariam os *lógoi*, fornece-nos uma imagem precisa de toda a potência e dimensão da prática filosófica deste período, que visava atingir a verdade do ser.

As reflexões de Foucault sobre a ascese foram por ele associadas por diversas vezes com a questão da homossexualidade²⁴⁹. Ao abordar-se este ponto, no entanto, deve-se ter certa cautela, para não se tentar, através de psicologismos, reduzir a complexa obra deste autor a uma chave de leitura única, o que já levou a resultados teóricos desastrosos²⁵⁰. Pode-se dizer que a homossexualidade, termo criado pela literatura médica no século XIX, se incluía para o autor na ampla galeria do que ele viu como possibilidades atuais de “novas formas de relacionamento, novas formas de amor, novas formas de criação”²⁵¹. Ele entendeu que o objetivo da homossexualidade, atualmente, deveria ser “avançar rumo a uma *askésis* homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar, não digo descobrir, uma maneira de ser que ainda é improvável”²⁵².

Comentando este ponto, Arnold Davidson esclarece:

Estranho como possa parecer de início, Foucault apontava para a homossexualidade como um recurso para responder à questão de como praticar exercícios espirituais no século XX. Em última instância, para Foucault, um vínculo entre as práticas antigas de autodomínio e a homossexualidade contemporânea é que ambas exigem uma ética ou ascese do sujeito ligadas a um modo de vida particular, e particularmente ameaçador.²⁵³

Foucault, tal como os antigos gregos que estudou, “não estava preocupado na morfologia dos atos sexuais”, o que lhe interessava era “o estilo de vida, e na correspondente arte de vida, da qual estes atos sexuais fazem parte”²⁵⁴. Para ele, mais importante do que alguém assumir-se como homossexual, era a transformação que alguém poderia proceder no seu próprio modo de ser, a partir de técnicas ou práticas propostas por si mesmo, e neste tocante ele advertia que uma “liberação” não poderia levar a um *status* em que o sujeito atingiria satisfação completa. Quanto a este ponto, segue-se: “corre-se o risco de remeter-se à

²⁴⁸ FOUCAULT, 2010a, p. 128.

²⁴⁹ DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 173.

²⁵⁰ Sobre as tentativas de se encontrar o que seria “a verdade de Foucault” a partir de sua suposta sexualidade, vide: ERIBON, D. Filosofia e homossexualidade. In: ERIBON, D. *Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 15-44.

²⁵¹ FOUCAULT *apud* DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 174.

²⁵² FOUCAULT *apud* DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 173.

²⁵³ DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 174.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 174

ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão.”²⁵⁵

E complementa:

[...] é verdade que foi necessário um certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso se liberar de uma moral opressiva relativa tanto à heterossexualidade quanto à homossexualidade, mas essa liberação não faz surgir o ser pleno e feliz de uma sexualidade em que o sujeito tivesse atingido uma relação completa e satisfatória. *A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade.*²⁵⁶

Mais importante que uma “liberação”, que ele via com certa desconfiança, como se depreende da frase acima, era a possibilidade, *real e atual*, vislumbrada por ele, de usar-se dos espaços de liberdade necessariamente existentes nas relações de poder para práticas específicas: tal como pode-se fazer um *uso* dos prazeres, sem deles fazer-se escravo, pode-se fazer *usos* da liberdade, mediante práticas de si, com o fito de constituir-se a si mesmo como sujeito ético, possibilitando ao indivíduo *transformar-se*, tornando-se a forma que se propôs, *inventar* um modo de vida que não seja aquele prescrito pela normalização biopolítica. Uma das causas da desconfiança de Foucault para com os movimentos de “liberação”, afora a ideia que subjaz aos mesmos de que haveria uma “natureza humana” que fora outrora reprimida e que precisaria ser liberada, devia-se à sua perspectiva de recusar enfocar o poder como uma forma de “dominação”. Sua concepção de poder – ou melhor, das relações de poder – não encerra o mesmo nas estruturas político-econômicas, tão somente, em que ele obviamente *também* se encontra presente, cristalizado.

Além disto, para ele, os eventuais direitos logrados através da militância dos diversos movimentos que viu surgir, com pautas até então ausentes da política tradicional, ou até mesmo a queda de determinado governo ou sistema econômico-político, não garantiriam por si só a libertação esperada, pois, segundo sua concepção, não haveria como prescindir-se de *práticas de liberdade* que fossem constantes, em virtude das infindáveis modificações com que se apresentam as relações de poder, em seu embate agonístico. Neste sentido, a experiência histórica ensina que diversos movimentos que a princípio se autoproclamaram como “libertários”, tão logo se viram alçados a posições de exercerem poder, mostraram sua face opressiva. Isto porque, ainda que as relações de poder se refiram, em última instância, ao

²⁵⁵ FOUCAULT, 2014d, p. 259.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 260-1, grifo nosso.

Estado, Foucault não pensava que essas relações *derivam* dele²⁵⁷. O que se deu ao longo da história é que elas foram progressivamente sendo governamentalizadas “na forma ou sob a caução das instituições estatais”²⁵⁸, porém a relação de poder estatal é somente uma parte no grande jogo das relações de poder, que estão presentes em todo o tecido social.

É sob tal perspectiva que assume importância estratégica para a resistência política a *ascese*, que obviamente deve ser analisada considerando o contexto histórico-político do momento, não havendo como “atualizar” o modelo da Antiguidade, ainda que se possa extrair dele alguns elementos. Se é verdade que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”²⁵⁹, é igualmente verdade que esta relação consigo mesmo não poderá ser realizada sem alguma espécie de *ascese*, que possibilite ao sujeito constituir-se segundo a verdade que seja capaz de experimentar em suas relações consigo, com os outros e no mundo. “*Não há acesso à verdade sem ascese*”²⁶⁰, afirma Foucault. Não podemos olvidar que é *pela* verdade que o governo das condutas opera, fazendo-se mister constituir-se mediante uma verdade que não tome as proposições do poder-saber como a verdade última que norteie nosso existir.

É a *ascese* que possibilita criar o *eu* (que não é um eu verdadeiro que exista de forma perene “no fundo de nós mesmos”), movê-lo, deslocá-lo, transformá-lo, a fim de colocá-lo a salvo das diversas formas pelas quais os instrumentos e dispositivos de poder e do saber operam, procurando governar-nos em toda a extensão de nossa vida, e fixam-nos a uma identidade arbitrária, pouco importando nossa trajetória de vida. Sem que o indivíduo participe efetivamente de sua constituição, mediante um trabalho de si sobre si mesmo – sempre inacabado e incompleto – que permita uma constante invenção e reinvenção de si mesmo, um reexistir, não deixará de ser capturado pelas variadas formas de indução de condutas que visam efeitos de individualização e de totalização.

“A identidade é somente um jogo”, advertiu Foucault, para dizer que, se a identidade serve para propiciar relações, ela lhe parece útil, “mas se se pensa que ela vá tornar-se lei, o código de uma existência, a chave de decifração do que se é verdadeiramente, as pessoas que assim se agarram a esta identidade estão equivocadas”²⁶¹.

Para este filósofo, “cada um tem seu jeito de mudar ou, o que vem dar na mesma, de perceber que tudo muda. Sobre este ponto, nada é mais arrogante do que querer impor a lei

²⁵⁷ FOUCAULT, 2014a, p. 137.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 137.

²⁵⁹ FOUCAULT, 2010a, p. 225.

²⁶⁰ FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 2013, p. 325-6, grifo nosso.

²⁶¹ *Id.* Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. In: FOUCAULT, 2014a, p. 255.

aos outros.”²⁶² O processo de mudança, assim, não obedece a regras estritas nem pode ser codificado, é singular e não é da ordem de um seguimento a alguém ou a alguma doutrina.

Neste ponto, cabe-nos transcrever uma passagem de Casanova ao comentar certa passagem do filósofo da Floresta Negra:

[...] é só como singular que o ser-aí se realiza plenamente enquanto um projeto jogado, é só como singular que ele conquista a si mesmo totalmente como um jogado [...] porque a facticidade do mundo só é efetivamente experimentada no interior do processo de singularização, uma vez que o ser-aí absorvido pelo domínio do impessoal tende incessantemente a existir sob o modo do esquecimento [...]²⁶³

Foucault mais de uma vez manifestou a vontade de “perder-se”, de não ser classificado, catalogado, de não se prender a qualquer identidade definitiva. Se há uma constante na obra foucaultiana, ela está em negar qualquer forma de determinação universal na existência humana. Com efeito, ele buscou, em toda sua *démarche*, “a passagem entre o caráter ‘determinista’ da noção de *épistémè* para o caráter de indeterminação da ideia de liberdade, isto é, a Abertura necessária à ética”²⁶⁴.

Destarte, se o homem fosse completamente determinado a ser algo, a ética perderia seu significado mais próprio. É a partir de seu ser que o homem tem a potência com a qual pode transformar-se, criar-se, modificar-se em seu *modo de ser*, não se deixando levar, possuído pela *stultitia*, pelos ventos da padronização e das induções alheias, a fim de guiar-se de outro modo que não apenas a partir de uma heteronomia estreita. A ascese necessária à sua transformação em um sujeito autônomo, de fato, para além de uma cidadania de papel apenas, depende, contudo, de uma vontade firme e de uma *atitude crítica*. Entendemos que é na *Abertura*, na “clareira” do seu ser, e mediante um trabalho criativo de si sobre si mesmo, que poderá buscar-se lograr alguma forma de ascese, que é, por definição, singular, inobstante não ser uma atividade isolada do mundo e dos outros.

Em sua tese de doutorado, defendida na PUC-SP em 2008, na qual se propôs a buscar o significado da presença do pensamento de Kant nos escritos de Foucault, Celso Kraemer examina como este filósofo contemporâneo buscou, desde suas primeiras elaborações, calcadas na literatura – década de 60 –, a *Abertura* necessária à ética. Em sua fase inicial, por estar mais focado sobre práticas do saber, o recurso à literatura era suficiente para manter o

²⁶² FOUCAULT, Michel. Por uma moral do desconforto. In: FOUCAULT, 2013, p. 280.

²⁶³ CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 138.

²⁶⁴ KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011. p. 283.

caráter dessa *Abertura*. Entre os anos de 1970 e 1976, quando o foco de Foucault se concentra no poder e “sobretudo na vinculação do poder com a verdade e o modo como o par *poder-verdade* está disseminado em todo o tecido social”²⁶⁵, essa busca da *Abertura* encontra como resposta a noção de *resistência*. Às práticas de sujeição, contrapõe-se a resistência. Já na última e derradeira fase do pensamento de Foucault, a possibilidade de resistência emerge na forma de ética, que foi “trazida ao primeiro plano e passou a ser configurada pelas noções de *cuidado de si* e de *estética da existência*”²⁶⁶.

Podemos afirmar, pois, que a partir do pensamento de Foucault pode-se pensar na possibilidade de emergência de uma forma de ética capaz de sustentar resistências à biopolítica e à devoção ao mercado, que tenha na ascese seu ponto fulcral, que não prescindia de uma *espiritualidade política*, visando conferir à existência uma forma de fato mais autônoma do que aquela forjada pelo exercício do poder que recai sobre o sujeito, tendo a pretensão de dizer o que ele é e de como deve viver.

Segundo Foucault, os exercícios ascéticos na Antiguidade se vinculavam ao desejo de se construir uma existência bela, que pudesse ser lembrada como sendo digna, implicando uma escolha pessoal, tanto estética quanto política, não numa obrigação. Já no estoicismo tardio a renúncia a certos prazeres e desejos passa a não ser mais uma escolha, mas se vincula ao fato de o indivíduo dever se comportar de tal ou qual modo, pelo só fato de *ser humano*²⁶⁷, tornando-se uma fórmula universal a ser seguida. Mas é somente no cristianismo que se dará o deslocamento desse *télos*, que passará a ser a imortalidade da alma e a pureza, exigindo-se assim uma autodecifração. Somente com Descartes, contudo, rompe-se de vez com a necessidade de uma ascese espiritual, quando este afirma que *qualquer* sujeito pode alcançar a verdade, independentemente de um trabalho de si sobre si mesmo, bastando para tanto se fiar na evidência. Separam-se, desde então, moral e verdade²⁶⁸, e, a partir deste ponto, “posso ser imoral e conhecer a verdade”²⁶⁹, assertiva que seria inconcebível no pensamento ocidental até aquele momento.

O foco do interesse maior de Foucault na *epiméleia heautou* se deveu à sua convicção de que, sob outras formas e condições, alguns elementos desta noção poderiam ser reativados, a fim de que pudéssemos constituir-nos de outros modos, sendo que os elementos para tanto

²⁶⁵ KRAEMER, 2011, p. 283.

²⁶⁶ KRAEMER, 2011, p. 283, grifo do autor.

²⁶⁷ FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 2013, p. 311.

²⁶⁸ “A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação consigo mesmo cruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação consigo mesmo não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade.” (FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 2013, p. 326).

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 326.

estão presentes, já que não se trata de revelar o oculto, o não-dito, mas de “reunir o já dito, de agrupar o ouvido e lido, e tudo isso com o objetivo que nada mais é do que a constituição de si”²⁷⁰. Foucault não acreditava no desaparecimento completo da cultura de si, seus elementos teriam sido “integrados, deslocados ou reutilizados”²⁷¹ ao longo da história, e poderiam ser acessados nesta atualidade que é a nossa. Sobre este ponto, transcrevemos as palavras de Paul Veyne, com as quais encerramos o presente capítulo:

A ideia de estilos de existência desempenhou um papel importante nas conversas de Foucault e, sem dúvida, na vida interior dele durante os meses finais de uma vida que somente ele sabia estar em perigo. O *estilo* aqui não significa distinção; a palavra deve ser tomada no sentido dos gregos, para quem um artista era sobretudo um artesão e uma obra de arte era antes de tudo uma obra [...] [Foucault] considerava um dos elementos [da ética grega], a saber, *a ideia de um trabalho de si sobre si, como sendo capaz de readquirir um significado contemporâneo*, à maneira de uma daquelas colunas de templos pagãos que são ocasionalmente reutilizadas em estruturas mais recentes. [...] “Tudo desapareceu”, dissera Medeia, “mas uma coisa me resta: eu mesma.”²⁷²

²⁷⁰ FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW; FOUCAULT, 2013, p. 319.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 324.

²⁷² VEYNE *apud* DAVIDSON. In: GUTTING, 2016, p. 165, grifo nosso.

CONCLUSÃO

Como afirmado no início do presente trabalho, não tínhamos a pretensão de esgotar o tema em questão. O pensamento de Michel Foucault é marcado por formulações dinâmicas e por deslocamentos constantes que nos reconduzem a novas problematizações. Este é um dos legados de seu pensamento: mostrar-nos que tanto os objetos quanto os sujeitos são constituídos e reconstituídos a cada época histórica, não sendo possível, portanto, abordá-los mediante totalizações.

No primeiro capítulo, usamos o modelo teórico da governamentalidade como ponto de partida, pois é no contexto do desenvolvimento deste conceito que Foucault tornará mais explícita a dimensão ética de seu pensamento. Não há uma teoria da ética propriamente em Foucault, é mediante uma genealogia que ele procurará realizar uma reconstituição histórico-filosófica sobre as formas de subjetivação na cultura ocidental. Como fio condutor adotado foi a noção de ascese, abordam-se extratos da obra de Max Weber, posto que este também se ocupou com o tema da racionalização crescente a partir da modernidade, tendo registrado os efeitos de individualização gerados pela ascese protestante. Segundo Foucault, a consolidação do capitalismo demandou que regimes disciplinares fossem empregados sobre os corpos dos indivíduos, fazendo com que técnicas individualizantes os tornassem “úteis e dóceis”. Concomitante a essas disciplinas e controles, tecnologias totalizantes incumbiram-se de gerir a vida biológica das populações. É da junção de disciplinas e da biopolítica, através das normas, que exsurge o sujeito moderno. A ética imbrica-se com a verdade e com o poder no pensar de Foucault, pois os discursos sobre a verdade, independente do seu valor de verdade, têm efeitos materiais de verdade, de maneira a obrigar os sujeitos. Segundo Foucault, as relações de poder não são estáveis, pois é possível a reversibilidade das forças que se batem. Onde há poder há também resistência. Portanto, criam-se espaços de liberdade mediante os quais é possível que os indivíduos se reconstituam de modos outros, tendo como norte a verdade que se é capaz de articular sobre si mesmo. É nesse ponto fulcral que se cruzam ascese e resistência política.

No segundo capítulo, mostramos que, através da dicotomia estabelecida entre o *conhecimento de si* e o *cuidado de si*, Foucault reconstitui o curso do pensamento ocidental em um período cronológico mais dilatado, para assim assinalar como certas concepções epistemológicas e morais moldaram-nos culturalmente. Se da Grécia Clássica até os primeiros séculos d.C. destacava-se a necessidade de uma modificação no indivíduo para que este lograsse acesso à verdade, na modernidade entender-se-á desnecessária esta transformação de

si, pois o sujeito, através do método, poderia, independentemente de um saber espiritual, ter acesso à verdade. O cuidado de si, que enfatiza as artes da existência como meio de modificação de si mesmo, é então obscurecido pelo conhecimento de si, levando à hermenêutica do sujeito moderno. Este cuidado de si, muito valorizado na Grécia, tem seu apogeu nas culturas helênicas e romanas dos primeiros séculos, quando avulta a importância da *askésis*, isto é, das técnicas que se aplicarão ao *bíos*, tendo como intuito obter-se o domínio de si. Foucault localiza a ética na relação que se tem consigo e a divide em elementos que se combinam de diferentes maneiras: substância ética, modos de sujeição, teleologia e ascese. É sobre a última que recairá sua maior atenção. Divide os sistemas morais entre aqueles cuja ênfase encontra-se nos códigos e aqueles cujo elemento central é o trabalho de si sobre si mesmo (ascese), a fim de constituir-se como um sujeito ético.

No terceiro capítulo, distinguimos ascetes cristã e filosófica, a fim de ressaltar suas características mais marcantes: a primeira tem na renúncia do *eu*, na codificação das condutas e na obediência à lei seus elementos que se destacam. A segunda valoriza certas práticas de si, que visam fortalecer o *eu* para os embates da existência, não havendo o intuito de submeter o indivíduo à lei, mas à verdade de seu ser. É a partir do contato com o dizer verdadeiro sobre si mesmo que o indivíduo irá atingir a mudança de seu modo de ser. Perquire-se sobre a possibilidade de emergência de matrizes éticas fundadas na ascese no presente, frente ao diagnóstico do autor de que “as morais dos códigos” estão desaparecendo, abrindo-se, pois, espaços para matrizes éticas não universais, que tenha como elemento forte a ascese. Explora-se a possibilidade de novos modos de subjetivação singular ancoradas em uma atitude crítica, tendo seu eixo no trabalho de si sobre si mesmo.

Ao encerrarmos este trabalho, trazemos à colação excerto da obra de Agamben, no qual este traduz com precisão o ponto de relação entre subjetivação singular e política:

Em última instância, de fato, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade que seja [...] mas que singularidades façam comunidades sem reivindicar uma identidade, que homens copertencem sem uma condição representável [...] eis o que o Estado não pode em caso algum tolerar. Pois o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria expressão, mas na sua dissolução, que ele interdita.²⁷³

²⁷³ AGAMBEN, 2013, p. 78.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua 1*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BAUMANN, S. *O medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BECK, U. A política na sociedade de risco. *Revista Idéias*, Campinas, n. 1, 2010.
- BITTENCOURT, Renato N. A questão da agonística grega e suas influências na formação da cultura ocidental. *Revista Urutágua*, n. 22, set./dez. 2010.
- CANDIOTTO, Cesar. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. E-book Kindle-Amazon.
- CANDIOTTO, Cesar. Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia R. V. (Org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CASTELO BRANCO; VEIGA-NETO (Org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIDSON, Arnold I. Ética como ascese: Foucault, a história da ética e o pensamento antigo. In: GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- DEKENS, Olivier. *Michel Foucault: “a verdade de meus livros está no futuro”*. São Paulo: Loyola, 2015.
- DÍAZ, E. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- DOTTO, Pedro M. G. *Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, FAPESP, 2018.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul.; FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- DUARTE, André. Foucault e a governamentalidade: a genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: CASTELO BRANCO; VEIGA-NETO (Org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

- ELDEN, Stuart. Foucault e o neoliberalismo. *Colunas Tortas*, 17 jun. 2015. Disponível em: <<https://colunastortas.com.br/foucault-e-o-neoliberalismo>>. Acesso em: 19 mar. 2019.
- ERIBON, D. Filosofia e homossexualidade. In: ERIBON, D. *Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1978)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Editora 70, 2010d.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. (Ditos e escritos, 6).
- FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. (Ditos e escritos, 9).
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014c.
- FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. (Ditos e escritos, 5).
- FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica?* Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2015a.

- FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. (Ditos e escritos, 2).
- FOUCAULT, Michel. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In: FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c. (Ditos e escritos, 4).
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: n-1 ed., 2018a
- FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. São Paulo: Martins Fontes, 2018b.
- FURTADO, R. Ascese e racionalização: Weber, Foucault e o problema do controle de conduta. *Rev. Prometeus*, Sergipe, ano 6, n. 11, jan./jul. 2013.
- GIACOIA JR., O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- GORNER, P. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018. E-book Kindle-Amazon.
- GULET-CAZÉ, M.; BRAHAM, R. B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GUTTING, Gary (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, P. *A filosofia como maneira de viver*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *A multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HELLER, A. *A filosofia radical*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011.
- LAGASNERIE, G. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: n-1 ed., 2018.
- LEMAIRE, N. Agón e tragédia grega: esclarecimento terminológico, formas e significações em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. *Rev. Calíope: Presença Clássica*, ano 32, n. 30, 2015.
- MIRANDA, W. S. Foucault e a questão do sujeito: as tecnologias do eu e a criação de novas subjetividades. *Fenomenologia & Psicologia*, São Luís, v. 2, n. 1, 2014.

- MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Márcio A. “Editar” Foucault. In: MUCHAIL, S. T. *Foucault: mestre do cuidado*. São Paulo: Loyola, 2011.
- NASCIMENTO, Daniel A. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- NEGRI, Antonio. *Quando e como eu li Foucault*. São Paulo: n-1 ed., 2016.
- NEIVA, Gerivaldo. 19 respostas não definitivas em uma sabatina sobre drogas. *Revista Justificando*, 6 nov. 2014. Disponível em: <<https://justificando.com/2018/06/19>>. Acesso em: 13 set. 2019.
- NOTO, Carolina Souza. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999.
- PASTANA, D. R. *Política e punição na América Latina: uma análise comparativa da consolidação do Estado Punitivo no Brasil e na América Latina*. Rio de Janeiro: Revan, 2019.
- RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- RORTY, R. Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault. In: RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- SENEILLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectivas, 2005.
- SOUZA, P. Apresentação. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. E-book Kindle-Amazon.
- TAYLOR, Dianna (Ed.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- VERNANT, J. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- WACQUANT, Loïc. *Prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- WACQUANT, Loïc. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Enio Matheus Guazzeli, 1967.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. v. 1-2.

WRIGHT, N. T. *Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.