

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade De Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH
Programa de Pós-graduação em Filosofia

HELRISSON SILVA COSTA

**PENSAR O GOVERNO: O *ÉTHOS* FILOSÓFICO COMO PRÁTICA DE
LIBERDADE NA CRÍTICA DO PRESENTE EM FOUCAULT**

Belo Horizonte

2021

HELRISSON SILVA COSTA

**PENSAR O GOVERNO: O *ÉTHOS* FILOSÓFICO COMO PRÁTICA DE
LIBERDADE NA CRÍTICA DO PRESENTE EM FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte

2021

100
C837p
2021

Costa, Helrison Silva.

Pensar o governo [manuscrito] : o éthos filosófico como prática de liberdade na crítica do presente em Foucault / Helrison Silva Costa. - 2021.

202 f.

Orientador: Helton Machado Adverse.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Liberdade – Teses. 3. Foucault, Michel, 1926-1984. I. Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS FACULDADE DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FOLHA DE APROVAÇÃO

**PENSAR O GOVERNO: o éthos filosófico como prática de liberdade na crítica do
presente em Foucault**

HELRISSON SILVA COSTA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 05 de março de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Prof. Marco Antônio Souza Alves (UFMG/Direito)

Prof. André Constantino Yazbek (UFF)

Prof. Daniel Verginelli Galantin (PUC-PR)

Prof. Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Belo Horizonte, 05 de março de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 08/03/2021, às 10:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Castelo Branco, Usuário Externo**, em 08/03/2021, às 16:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio Sousa Alves, Professor do Magistério Superior**, em 08/03/2021, às 18:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Daniel Verginelli Galantin, Usuário Externo**, em 09/03/2021, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andre Constantino Yazbek, Usuário Externo**, em 10/03/2021, às 22:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 0590960 e o código CRC **DC18D780**.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho tem também sua história, mas que é ocultada pela rigidez exigida na realização de um trabalho acadêmico. Não é a história do autor, mas, digamos, das condições de emergência do texto. Por sorte, o próprio dispositivo acadêmico permite, neste pequeno espaço, lembrar como este trabalho pôde nascer. Refiro-me, é claro, aos encontros e experiências junto às pessoas que se inscrevem em minha trajetória, algumas delas que atravessam comigo as adversidades de um contexto nada amigável de um Brasil politicamente caótico e de um ano como 2020. Assim, a experiência de escrita de uma tese é, realmente, uma grande empreitada, por vezes solitária, mas não realizável a uma só mão. Um desafio que não se concluiria sem o apoio e a contribuição de tantos outros que gostaria de lembrar aqui.

Agradeço à minha mãe e ao meu pai por tudo que me proporcionaram e me possibilitaram ser; o incentivo, desde sempre, à leitura e ao aprender; a liberdade de nossa relação; e os gestos que traduzem entendimento e amor.

Agradeço também ao meu irmão e à Lú pelo acolhimento, sempre caloroso, junto com meu sobrinho em minhas visitas. Aos meus tios e tias, em especial Betânia e Sônia, e aos primos e primas. À Jeane que calhou de ser tia, mas é muito mais. À minha avó, exemplo de força. Aos meus avós que, certamente, vibrariam este momento.

Ao Walter, sou imensamente grato pela partilha de tantas horas, sonhos e aspirações, conversas e companheirismo. Também pelo seu modo de ser cativante com o qual aprendo outros e novos sentidos de existir.

Agradeço aos amigos e às amigas que a vida acadêmica soprou e espalhou e que ao longo desses anos me ajudam com o exercício constante do pensar, com a troca de experiências. Ao Baú: Carlinha, Célia, Hugo, Keliha, Shênia, Tamiris pela partilha das dificuldades e conquistas da pós-graduação. Também Flávio, Lucas, Paulinha, William e tantos outros. Aos amigos da graduação na UFMG...Ceceu, Cedão, Evelyn, Fê, João, Taus... aos amigos feitos na PUC, principalmente Bruno, Camila e Vanessa. Aos amigos e amigas de outras paisagens, agradeço pelos momentos compartilhados. Em especial, à Ananda pela lealdade desde nossa infância, à Débora pela acolhida durante a quarentena, ao Michel e sua família pela alegria contagiante. Aos amigos mais recentes, principalmente Alex, Alexandre e Flávia pelas boas conversas, e aos outros não tão recentes: Angelita, Diogo, Geraldo, Juliano, Márcio, Sara...

Estes agradecimentos não fariam jus ao seu propósito, caso deixasse de fora três professoras do início do meu percurso escolar, ainda lá no Vale do Jequitinhonha: à tia Marlene que com carinho me conduziu ao passeio por entre as letras e as palavras. À Lúcia e à Lucilene

que com o ensino da Geografia e da História e a atitude demonstrada em sala me instigaram o gosto pelo pensar crítico da realidade.

Aos professores e professoras da graduação na PUC Minas. Agradeço à Magda Guadalupe e à Valéria de Marco pela recepção emocionante no mundo até então desconhecido, para mim, da filosofia e da pesquisa acadêmica. Também ao Ibraim Vitor por seu entusiasmo e à Ana Selva pela inteligência penetrante.

Ao professor Helton Adverse, sou grato pela generosidade ímpar na orientação deste trabalho, em todas suas etapas, e pela disponibilidade, leitura atenta e conversas instigantes. Enfim, pelas contribuições sem as quais meu caminho até aqui teria sido muito mais longo e difícil. Agradeço, sobretudo, pelo exemplo de professor e orientador que certamente levarei comigo.

Aos membros da banca, Daniel Galantin e Guilherme Castelo Branco, agradeço a gentileza em aceitar o convite para leitura deste trabalho. Pelo mesmo motivo, agradeço à André Yazbek e também pelos preciosos apontamentos na qualificação. Em especial, agradeço ao professor Marco Antônio pela atenção e solicitude demonstradas em todas as etapas do meu percurso na Pós, desde o projeto de mestrado.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFMG e ao corpo administrativo da FAFICH, principalmente da biblioteca e da secretaria da Pós.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq agradeço pela bolsa de doutorado e pela taxa de bancada para execução desta pesquisa.

“Não há pensamento verdadeiro senão o que se move, que é sempre fluido indefinidamente aberto”.

Roger Pol-Droit

“Libertei mil escravos. Poderia ter libertado outros mil se eles soubessem que eram escravos”.

Harriet Tubman

RESUMO

Quando se analisa os problemas colocados pela questão do governo na genealogia de Michel Foucault, desde 1978, é possível discernir uma estreita relação entre atitude crítica e *parresia* em seus estudos. Considerando que *parresia* e atitude crítica se constituem como *éthos* filosófico na história da governamentalidade, lá onde se articulam governo de si e dos outros, qual vínculo pode haver entre o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico e como ele se estabelece? Levantamos a hipótese de que esse vínculo se dá na produção de práticas de liberdade e por isso se coaduna ao projeto foucaultiano de uma crítica da verdade e do poder como “ontologia do presente”. Assim, levantamos a seguinte questão: como a crítica foucaultiana pode se realizar como prática histórico-filosófica ativada pelo *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico? Nosso trabalho consiste, portanto, em examinar a atitude crítica e a *parresia* na tentativa de compreender de que maneira a atividade filosófica pode ser pensada como uma prática que interroga o próprio momento em que se vive. Ao nosso ver, isso possibilita melhor compreender a concepção de filosofia e de política nos últimos trabalhos do autor, junto à “problematização” do governo e das práticas de liberdade.

Palavras-chave: Atitude crítica; governo; *parresia*; ontologia do presente; práticas de liberdade.

ABSTRACT

When we analyze the problems placed by the issue of government in the genealogy of Michel Foucault since 1978, it is possible to perceive a close relationship between critical attitude and *parrhesia* in the author's last studies. Considering that *parrhesia* and critical attitude are constituted as philosophical *éthos* in the history of governmentality, at the point where they intersect and articulate government of self and others, what link there may be between these two *éthos* and how it is established? We assume that this bond arises in the production of freedom practices and, therefore, is in line with the foucauldian philosophical project of a critique of truth and power that takes place as "ontology of the present". Thus, we may ask: how can foucauldian criticism be performed as a historical-philosophical practice activated by the critical *éthos* and the parrhesiastic *éthos*? Our work therefore consists in examining the critical attitude and *parrhesia* trying to understand how the critical *éthos* and the parrhesiastic *éthos* help the author to think philosophical activity as a practice that interrogates the current moment in which we live. Thus, we can better understand the conception of philosophy and politics that appears in the author, linked to the "problematization" of government and freedom practices.

Keywords: Critical attitude; government; parrhesia; ontology of the present; freedom practices.

RÉSUMÉ

Quand on analyse les problèmes posés par la question du gouvernement dans la généalogie de Michel Foucault depuis 1978, on peut discerner une relation étroite entre attitude critique et *parrésia* dans ses dernières études. Si on considère que la *parrésia* et l'attitude critique se constituent comme *éthos* philosophique dans l'histoire, là où s'articulent gouvernement de soi et des autres, quel rapport peut-il y avoir entre *l'éthos* critique et *l'éthos* parrésiasique et comment s'établit-il ? En notre hypothèse ce lien intervient dans la production de pratiques de liberté et, par conséquent, ce sont conformes au projet foucauldien d'une critique de la vérité et du pouvoir qui se réalise comme « ontologie du présent ». De cette manière, on peut se demander : comment la critique foucauldienne peut-elle se réaliser comme une pratique historico-philosophique activée par *l'éthos* parrésiasique ? Notre travail consiste, donc, à examiner l'attitude critique et la *parrésia* pour comprendre comment l'activité philosophique peut être pensée comme une pratique qui interroge le moment même où l'on vit. Cela permet de mieux comprendre le concept de philosophie et de politique qui apparaît dans les derniers travaux de l'auteur, tout au long de la « problématisation » du gouvernement et des pratiques de liberté.

Mots-clés: Attitude critique; gouvernement; *parresia*; ontologie du présent; pratiques de liberté.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1. O ÉTHOS CRÍTICO NA EXPERIÊNCIA POLÍTICO-FILOSÓFICA DA MODERNIDADE 24

1.1 O surgimento da atitude crítica na genealogia do governo 24

1.2 A filosofia crítica no lastro das contracondutas 35

1.3 A problematização das práticas de governo: a questão da *Aufklärung* 44

1.4 O problema da obediência 56

1.4.1 O insurgimento desobediente: Revolta, sublevação e rebelião 60

1.4.2 Revolta e imanência 66

1.4.3 Subjetividade e Revolução 69

2. O ÉTHOS PARRESIÁSTICO: A PRÁTICA DO DIZER VERDADEIRO COMO CRÍTICA DO GOVERNO 76

2.1 A *parresia* na articulação do governo de si e dos outros 76

2.2 O governo de si: a *parresia* na *epimeleia heauton* 79

2.3 *Parresia* e verdade – o ato corajoso do dizer-verdadeiro 82

2.3.1 Verdade e Governo 83

2.3.2 Verdade e subjetividade 85

2.3.3 Verdade e liberdade 87

2.4 *Parresia* e Política 89

*2.4.1 *Parresia* democrática 89*

*2.4.2 *Parresia* do conselheiro político 93*

2.5 *Parresia* e Filosofia 96

2.5.1 A *parresia* socrática 98

*2.5.2 *Parresia* cínica: a coragem de uma vida outra 102*

*2.5.3 Crítica e *parresia* 113*

*2.5.4 *Parresia*, filosofia e *Aufklärung*: a filosofia como prática *parresiástica* 119*

**3. ONTOLOGIA DO PRESENTE, PRÁTICAS DE LIBERDADE E POLÍTICA:
DESDOBRAMENTOS DA CRÍTICA FILOSÓFICA DO GOVERNO 130**

3.1 A formulação da pergunta pelo presente 130

3.2 Atualidade e Presente –a abertura para as práticas de liberdade 135

3.3 Continuidade e descontinuidade na crítica do presente 139

3.4 Práticas de Liberdade 144

3.4.1 Poder e Liberdade 147

3.4.2 Sujeito e Liberdade – a questão da ética 158

3.5 Política- espaço de criação de liberdades 172

3.6 A prática filosófica da liberdade 181

CONSIDERAÇÕES FINAIS 186

BIBLIOGRAFIA 191

INTRODUÇÃO

Dos encontros e embates produzidos entre os sujeitos, advêm muitas questões. Algumas delas foram apreendidas por Michel Foucault no decorrer dos estudos que realiza sobre as práticas que constituem nossas relações. Mereceu atenção especial nos últimos trabalhos do autor, a abordagem das práticas de governo que permite a problematização da verdade, do poder e da subjetividade em termos até então ausentes da perspectiva foucaultiana.

No curso do ano de 1978 no Collège de France, *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault dá início aos estudos sobre a governamentalidade, percorrendo a história das práticas racionalizadas de governo nas diversas formas que assumem na experiência política moderna. Na localização dessa história descontínua, o autor se atenta às práticas instituídas pelo pastorado cristão e percebe que o poder pastoral constitui em toda Idade Média o principal modo de conduzir a conduta dos sujeitos com o intuito de extrair deles obediência. Em nosso entendimento, a genealogia do governo prossegue nos outros cursos da década de 80, na medida em que Foucault acentua o recuo histórico ao examinar a constituição das práticas de condução de conduta do cristianismo dos primeiros séculos e chega até a direção de consciência na Antiguidade grega.

A noção de governo, em um sentido bastante amplo, é algo de novo que aparece em 78 e se fará presente no último percurso de Foucault. Isso permite tratar, sob o mesmo cabedal, temas como a crítica, as contracondutas, a *parresia* e as práticas de liberdade. Trata-se de dar ênfase à constatação de que o poder, enquanto uma prática, é algo que se espraia em todos os níveis das interações humanas; em um jogo que estabelece a condução das condutas de uns sobre os outros; um jogo de crítica e obediência, de contraconduta e aceitação, ou ainda, de práticas de liberdade e assujeitamento. Pensamos, assim, que o tema do governo é uma das portas de entrada quando se trata de considerar os últimos trabalhos de Foucault¹ em sua conexão com a política e a ética. Uma vez adentrado esse território, pudemos tratar dos encontros que o tema suscita, a partir da problematização das relações de governo de si e dos outros.

Por conseguinte, consideramos Foucault como um autor político, mas certamente não em um sentido clássico. Primeiramente, porque ele não propõe nenhuma Teoria do poder ou da

¹ Já adentramos por essa porta em nossa pesquisa de Mestrado ao considerar a questão do governo em relação à crítica genealógica.

política, preferindo a abordagem de uma via histórico-filosófica das práticas de governo. Segundo, porque o tratamento da política para o autor é indissociável da relação do sujeito na política. Foucault quer, então, fazer a crítica da política, considerada como o efeito das práticas exercidas pelos sujeitos nas relações de uns com os outros, isto é, a crítica das práticas ético-políticas na forma de tecnologias racionalizadas de governo e na forma de tecnologias de si.

Ora, considerar Foucault como um autor político não implica em deixar de ver a abordagem da ética realizada por ele. Dito de outro modo, a consideração da ética que se abre em seus últimos estudos não implica em ruptura dos estudos políticos. Antes, talvez seja mais apropriado afirmar que o autor passa a compreender a governamentalidade “como o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si”². Corrobora essa opinião Edgardo Castro para quem os deslocamentos na análise de Foucault significam uma ampliação do quadro analisado³, haja vista que aquilo que está em jogo é o estudo das técnicas, práticas e estratégias nas práticas de governo de uns sobre os outros e sobre si mesmo. Também para Candiotti, o tratamento dado às técnicas de si não suprime a dimensão política de Foucault e para Gros, o tema ético da coragem da verdade permitiu a ele “reatraversar o campo da política”⁴. Por isso, cruza nosso trabalho a consideração de um apelo recíproco entre ética e política na genealogia das práticas de governo foucaultiana.

Interessa-nos compreender de que forma a perspectiva da governamentalidade afeta a maneira como nosso autor compreende a política e a filosofia, mais precisamente no vínculo estabelecido entre filosofia e política, quando o autor problematiza a experiência de nossa atualidade. O caminho que gostaríamos de apontar neste trabalho passa por considerar a atitude crítica em 1978 como um importante marco, responsável por trazer a pergunta pela tarefa da filosofia ao colocar o problema das práticas de governo. Também na história dessa atitude crítica Foucault vai encontrar, no ponto de contato entre crítica e governo, a noção grega de *parresia*. Desse modo, a pergunta pela filosofia será reprisada até 1984 e passa a ser considerada como uma prática que faz a crítica do poder.

Considerando a genealogia das práticas de governo, a questão que primeiro se apresentou foi a de saber se seria possível estabelecer uma aproximação entre atitude crítica e *parresia*, e em caso afirmativo, conhecer em quais termos ela se daria. Analisando a atitude crítica se torna possível explicitar seu lastro nas contracondutas no terreno das lutas ético-

² FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, v.2: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2017, p. 1604.

³ CASTRO. *Vocabulário Foucault*. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009, p. 189.

⁴ GROS. Introdução: a coragem da verdade. In: *FOUCAULT: A Coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004, p. 155.

políticas. Por sua vez, a *parresia* se coloca como uma prática do dizer-verdadeiro capaz de articular governo de si e dos outros. Sem muito esforço, logo se percebe uma aproximação inequívoca entre atitude crítica e *parresia* na história das práticas de governo. Ambas se constituem como *éthos* filosóficos que fazem a crítica das relações de poder. Com isso, forma-se o jogo da política da verdade no qual as práticas de poder se estabelecem no atrito com as práticas estabelecidas pelos sujeitos que não querem ser totalmente governados e criam para si contracondutas para evitar os efeitos de dominação que podem advir do poder.

A suspeita acerca da relação entre *parresia* e atitude crítica se transforma em pressuposto para a questão examinada neste trabalho, a saber: considerando que *parresia* e atitude crítica se constituem como *éthos* filosóficos na história da governamentalidade, no ponto mesmo onde se cruzam e se articulam governo de si e governo dos outros, qual vínculo pode haver entre eles? Como esse vínculo se estabelece?

Em nossa hipótese, *parresia* e atitude crítica são *éthos* filosóficos que possibilitam uma ontologia do presente e a criação de práticas de liberdade. O caráter ativo da atitude crítica e da *parresia* em relação às formas de condução de condutas aciona o agonismo das relações de poder. Abre-se espaço, então, para as transformações nas práticas do sujeito quanto à forma como são conduzidos e quanto à aceitação dos efeitos de verdade. Breve, o exercício crítico de uma existência que se realiza como ontologia de nosso ser histórico e que é condição de possibilidade para criar uma vida outra ao praticar a liberdade.

Destarte, queremos examinar como o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico se coadunam ao projeto filosófico foucaultiano de uma crítica da governamentalidade, de modo a compreender: como a crítica foucaultiana pode se realizar como prática histórico-filosófica possibilitada pelo *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico?

Desse ponto de vista, interessa ao nosso trabalho compreender como na genealogia do governo o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico podem ser aproximados e como na descontinuidade da história das práticas as questões colocadas pela *parresia* antiga podem ser reativadas na *Aufklärung*.

Perseguindo essas questões, notamos que aquilo que Foucault constata em seus estudos vai ao encontro de seu próprio pensamento, de modo que nos interessou compreender: como nosso autor pode assimilar a atitude crítica e a *parresia* em seu próprio projeto filosófico que se pretende crítico? Como, então, o *éthos* parresiástico e o *éthos* filosófico se prestam à realização de uma ontologia do presente ligada à produção de práticas de liberdade?

Ao examinar essas questões, ancoramos nosso estudo na crítica genealógica das práticas de governo, entendendo que Foucault se utiliza de uma prática histórico-filosófica para fazer a crítica da governamentalidade e daquilo que constitui a nós-mesmos em nosso presente.

Ora, Foucault faz a genealogia da atitude crítica e da *parresia* das quais ele próprio assimila em sua atividade filosófica. Por isso, consideramos pertinente colocá-lo em uma perspectiva genealógica fazendo com que esse autor que pensa a si mesmo nos ofereça de volta, algo de seu próprio pensamento refletido. Contudo, não esperamos com isso obter um eco perfeitamente audível e coincidente. Mais sincero seria afirmar que esperamos o contrário, isto é, esperamos pelo soar de palavras que não reafirmam, e sim, provocam. Pretendemos, com isso, colocar Foucault contra si mesmo com o propósito de definir nossas posições a partir do atrito produzido na leitura que nosso autor faz de si mesmo. Em última instância, queremos fazer com que nosso autor jogue seu próprio jogo, inserindo-o no jogo da política da verdade.

Para isso, faz-se necessário evitar sistematizações ou pretender encontrar linhas de continuidade teórica no pensamento do autor sob o risco de reduzi-lo ao mesmo e de inseri-lo no plano de uma coerência fictícia, exatamente por não respeitar os deslocamentos em seu percurso de problematizações variadas. Levamos em conta a recomendação de Roberto Machado de que “é preciso não projetar o Foucault mais recente para entender o Foucault do passado”, pois “privilegiar o que disse depois para esclarecer o que fez antes dificulta, mais do que facilita, a compreensão do seu pensamento”⁵. E ainda: “É preciso estar atento para não criar uma ‘ilusão retrospectiva’ sobre Foucault, mesmo se ele próprio algumas vezes fez isso”.⁶ Nesse sentido, um trabalho dedicado ao pensamento de Foucault não deve se render aos encantos de estabelecer causalidades ou afirmar o resultado de seus últimos estudos como consequência lógica e necessária de estudos anteriores.

O desafio para nossa lógica insistentemente linear e sistematizadora é respeitar as transformações e os deslocamentos de um pensador que não se pretende ser fiel a si mesmo. Logo, é preciso estar atento ao fato de que Foucault é um pensador que tenta a todo tempo desprender de si mesmo. As dificuldades não devem ser empecilhos para mudar de opinião ou dizer algo distinto daquilo que já dissera. É mesmo uma questão de atitude que ele utiliza como uma estratégia para não ter seu discurso capturado. Dessa maneira, Foucault pode ser outro dele mesmo por meio de um exercício que se mostra fiel somente à coragem de tornar-se aquilo que ainda não é, fazendo de sua pesquisa uma experiência capaz de modificar a si próprio.

⁵ MACHADO, *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

Metodologicamente, isso implica para nosso trabalho um esforço de não reduzir a profundidade do campo de análise das obras foucaultianas e de considerar as especificidades de cada período no lugar de tratá-las em termos de generalizações, como se o pensamento do francês, ao longo de décadas de pesquisas, tivesse sido sempre o mesmo e trabalhado as mesmas questões. Interessa, assim, perceber como o genealogista modifica seu próprio pensamento, elabora outras hipóteses e em alguns casos abandona outras. Retraçar alguns desses passos não significa corrigi-los a um caminho único, mas acompanhar o ziguezaguear de um autor perambulante que por conta própria abre outras sendas e passeia por outras paisagens, em vez de perseguir um fio condutor que nos guiaria de antemão a uma resposta pré-concebida. Portanto, compreender o pensamento de Foucault exige considerar as trilhas produzidas nas diferentes inflexões, desvios e alterações de seu percurso, bem como recusar qualquer tentativa de sistematização de suas ideias.

Na medida em que avançamos em nossa hipótese, tocamos em outros temas que atravessam a questão do governo. Os eixos de experiência podem ser separados analiticamente, mas sem perder de vista que eles constituem um emaranhado, um conjunto de interações indissociáveis nas práticas dos sujeitos. Entendemos assim que Foucault faz a crítica da relação do sujeito com a verdade por meio dos modos de veridicção praticados nas formas de governo, perguntando pelos efeitos de subjetivação nas relações de poder.

Na atuação do sujeito em meio às práticas, a relação estabelecida entre a crítica e a governamentalidade constitui, na perspectiva foucaultiana, o terreno no qual a prática da filosofia tem lugar. Desse modo, pela genealogia das práticas de governo que abre a problematização da crítica, Foucault é capaz de pensar a filosofia de uma maneira própria. A leitura que exploramos, como um desdobramento de nossa hipótese principal, refere-se à afirmação de que Foucault elabora uma concepção de filosofia como uma prática histórica capaz de fazer a crítica das práticas de governo. A história da filosofia é, assim, uma história da prática filosófica enquanto crítica. Dito de outro modo, a filosofia é algo que se exerce e exercitá-la é fazer uso da crítica.

Pensamos que essa questão se constrói em Foucault como algo capaz de responder à situação contextual do pensamento filosófico de sua época. Desde os anos 60 pode-se notar uma preocupação do autor em refletir sobre a filosofia — não exatamente a questão de saber o que é a filosofia, mas antes, saber o que se pode fazer dela, a partir dela ou com ela. Foucault tem uma formação acadêmica sólida em filosofia. Contudo, desde seus primeiros trabalhos e falas públicas deixa claro seu descontentamento com o que se tornou o campo de atuação

filosófico, reduzido à atividade universitária, na qual a filosofia se torna mero objeto de estudo ou apenas exteriorização de reflexões sistemáticas de cada filósofo. Ele não se apresenta como filósofo, mas admite seu trabalho sendo algo que diz respeito à filosofia e que se efetiva como um diagnóstico, como o vemos declarar em uma entrevista dos anos 60: “Que o que eu faço tenha alguma coisa a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por tarefa diagnosticar e não mais a de buscar uma verdade que possa valer para todos e em todas as épocas”⁷. E o que significa o trabalho de filosofia do diagnóstico? Foucault nos responde: “Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos”⁸. Ou ainda: “Diagnosticar o presente, dizer isso que é o presente, dizer em que nosso presente é diferente e absolutamente diferente de tudo isso que ele não é, isto é, do nosso passado”⁹. Nota-se, então, desde esse período, o intuito do autor de realizar uma filosofia distinta da filosofia de seu tempo, que se realize não como teoria, mas como um “trabalho de escavação sobre nossos pés”, de modo que o autor declara: “nesse sentido eu posso me declarar filósofo”¹⁰.

A noção de diagnóstico, portanto, permeia a discussão sobre a definição de filosofia. O diagnóstico do presente oferecido pela filosofia é em relação ao hoje. O que é dito serve apenas para um contexto, para cada singularidade histórica para usarmos a expressão do próprio autor. Por essa perspectiva, o pensamento foucaultiano se choca com filosofias universais. O diagnóstico é uma via possível para a filosofia escapar ao risco de, afastando-se do real constituído pelas práticas, embrenhar-se em apelos transcendentais ou ao risco de apelar a uma teoria geral que dê conta de explicar todo e qualquer fenômeno e em qualquer época. Pelo diagnóstico, a filosofia afirma-se na imanência e na especificidade.

Pensamos que no final dos anos 70 essa questão de pensar a filosofia se modifica, posto que ela é colocada sob o prisma da crítica, estabelecendo uma forma de interrogação exigente de um projeto que permanece no exame das práticas. A filosofia será pensada como crítica filosófica e como possibilidade de realização de uma ontologia do presente. A filosofia será considerada como uma prática capaz de interrogar as relações de poder e a atuação dos sujeitos em um exercício de reflexão sobre o próprio momento no qual se vive. Com efeito, o que vemos aparecer nos últimos trabalhos foucaultianos é a propensão de inclinar-se para uma posição

⁷ FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, v.1: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 634.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

assumidamente filosófica, nos termos de uma concepção bastante própria que entende a filosofia como crítica.

Realizado nosso trabalho, resta ainda pensar: qual o legado de um autor como Foucault, de caráter errante e entusiasmado pelo que há de fluido nas práticas e de irruptivo nos acontecimentos? O que nos deixa um pensador que não produz teoria?

Itinerário

No primeiro capítulo, começamos por apresentar o tema do governo na inflexão dos estudos genealógicos de Foucault do fim dos anos 70, a partir dos quais o poder passa a ser entendido como conjunto de estratégias e como condução de condutas. Pensamos que isso implica na extensão da analítica do poder até a genealogia da governamentalidade. Com isso, a atenção se volta às práticas de governo de si e dos outros, isto é, às formas como os sujeitos conduzem e se deixam conduzir, no jogo estabelecido entre conduta e contraconduta.

Foi preciso, então, demonstrar como as práticas de governo, passando pelo pastorado, provocaram a criação de contracondutas que culminaram na modernidade, na atitude crítica. Essa noção, apresentada de forma inédita em 1978, é utilizada para designar o comportamento característico da modernidade em relação à condução de condutas. Ademais, atitude crítica é identificada como um *éthos* filosófico que possibilita a realização de uma prática histórica propulsora de uma reflexão sobre o presente. Assim, fizemos o exame atento à proposta do projeto crítico foucaultiano, tal como pensado a partir de 1978, através do exame da atitude crítica, procurando identificar as estratégias do autor para definir a filosofia e o seu papel em relação às práticas de governo. Acompanhamos essa proposta examinando as considerações presentes em *Sécurité, Territoire, Population*, bem como na conferência desse mesmo ano, *Qu'est-ce que la critique?*, e, ainda, o artigo publicado em 1984 *What is Enlightenment?*. Atentamo-nos aos desdobramentos e às modificações quanto à formulação e escopo do projeto crítico até 1984, assim como às caracterizações que Foucault apresenta quando retoma o tema nos últimos anos que antecedem sua morte, a saber, como uma virtude; como arte da indocilidade refletida; e como uma atitude de modernidade.

Essas designações formam imagens relativas a um modo de ser e de agir que é típico da era moderna; um comportamento que faz a crítica das práticas de conduta e das formas de obediência. Isso, é claro, nos permitiu encetar uma discussão política a partir da problematização das formas de desobediência e revolta e de uma proposta ético-política que se

dá como estilização da obediência. Desponta desse período uma série de textos que, de um modo ou de outro, tratam da revolta, da desobediência, ou da sublevação, como é o caso dos textos sobre a Revolução Iraniana cujo teor discutimos aqui pela perspectiva de uma crítica do poder. Desse ponto, ressalta-se ainda a questão de como o sujeito pode desobedecer e que diz respeito ao problema dos modos de subjetivação nas práticas de governo em sua relação com as práticas de veridicção. Defendemos que essa inflexão para uma abordagem do sujeito no campo político não constitui uma tentativa de reduzir a política à ética ou de afirmar a subjetividade na constituição da política. Ela diz respeito a uma maneira de acentuar o espaço que as tecnologias de si e os modos de subjetivação têm no campo da governamentalidade.

Ainda em se tratando das práticas de governo, foi preciso examinar o fato de que elas desembocam, na modernidade, no problema da *Aufklärung* e, assim, da interrogação do presente. Dessa forma, ocupamo-nos também com o encontro entre crítica e *Aufklärung*, tema que nos aproxima da reflexão kantiana sobre o Esclarecimento. Pensamos que o interesse de Foucault pelo texto de Kant passa pela problematização das práticas de governo de si e dos outros. A atitude crítica surge no lastro das contracondutas em relação ao poder pastoral e à razão de Estado estando na genealogia das práticas de governo e pode ser pensada junto à prática filosófica que se organiza na *Aufklärung*, enquanto interrogação que coloca a relação entre as práticas de saber e poder na forma da governamentalidade. Com efeito, a atitude crítica seria para Kant o movimento de saída da menoridade. Ao pensar esse problema, Kant efetua a tarefa de reflexão do próprio presente na forma de uma ontologia que, acreditamos, Foucault toma como escopo de sua própria filosofia crítica.

No segundo capítulo, avançamos em nosso trabalho de exame do *éthos* filosófico na esteira das práticas de governo, desta vez com a *parresia*. No conjunto dos estudos sobre as práticas de governo (já nos anos 80), a *parresia* recoloca as relações de poder na chave da condução de condutas por efeitos discursivos de verdade. Examinamos, assim, a *parresia* como um *éthos* filosófico com o intuito de tentar perceber a articulação entre governo de si e dos outros. Para isso, observamos o estudo que nosso autor realiza da direção de consciência na Antiguidade greco-romana no curso de 82, *L'herméneutique du sujet*, e depois, ao prolongar o tema em 83, quando aborda uma *parresia* política que se forma com a democracia ateniense e uma *parresia* filosófica praticada por Sócrates e pelos cínicos.

Com a *parresia*, está colocado de modo substancial o problema da verdade. Por isso, nos detivemos na relação entre crítica, verdade e governo. Partimos da constatação dada em *Le gouvernement des vivants* de que se governa pela verdade, no sentido de uma verdade produzida

por efeitos de poder e que por sua vez é assimilada pelas práticas de governo. Assim, interessou também o exame da relação do sujeito com a verdade nas práticas de governo, tendo em vista que a *parresia* é uma atitude pela qual o sujeito diz a verdade para governar a si mesmo e aos outros. Para isso, consideramos principalmente os dois últimos cursos no Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* e *Le courage de la vérité*, respectivamente de 83 e 84, ano da morte de Foucault, bem como as conferências realizadas neste período, como as da Universidade de Berkeley em 1983, da Université Victoria de Toronto em 1982 e do Dartmouth Collège em 1980. Disso resulta, que a *parresia* pode ser compreendida como um *éthos* filosófico que pela coragem de fala faz a crítica do poder. Considerando esse aspecto é que pensamos em investigar uma possível aproximação entre atitude crítica e *parresia*, o que se mostrou acertado, de nosso ponto de vista. Constatada a proximidade entre o *éthos* parresiástico e o *éthos* crítico na história das práticas de governo, passamos a examinar em que termos ela acontece. Nossa hipótese é de que tanto a *parresia* como a crítica são *éthos* que na atividade e no discurso da filosofia desenvolvem uma prática histórica e nas ações dos sujeitos, enquanto exercício de si sobre si fazem a crítica e produzem a abertura às práticas de liberdade.

No terceiro capítulo, tendo analisado o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico, tentamos perceber os desdobramentos gerados a partir desses elementos — extraídos de uma genealogia das práticas de governo e de uma genealogia da crítica — quanto à compreensão da política, da atividade filosófica e da ação do sujeito que pratica a liberdade no que concerne a uma ontologia do presente. Trata-se de analisar a atitude crítica e a *parresia* como *éthos* que podem ser identificados na Antiguidade greco-romana e são reativados na modernidade. Problematizamos esse recurso disposto por Foucault de tratar a crítica e a *parresia* atravessando a história da prática filosófica quanto às implicações de uma abordagem arqueológica e genealógica. A questão é saber se a proximidade da *parresia* antiga e da atitude de modernidade se dá em termos de continuidade ou descontinuidade e, assim, entender como se pode afirmar a existência de uma veridicção filosófica assumindo uma função crítica na prática política grega e na modernidade. O nosso intuito é mostrar que entre *parresia* e atitude crítica existe continuidade somente se as tomamos como *éthos* filosóficos, o que não apaga as descontinuidades que cortam as periodizações temporais, provocadas pelas atualizações diversas dessas práticas.

Do mesmo modo, interessa-nos compreender a afirmação do autor de que a *parresia* é reativada na prática filosófica da modernidade e registra uma história como discurso crítico de veridicção em relação à política. Dessa maneira, a crítica objetiva tornar visível os modos de

produção da verdade, as estratégias de poder e as formas de subjetivação, realizando uma ontologia do presente. A crítica de nosso ser histórico comporta a abertura para a invenção de outras formas de vida e de práticas de liberdade, justificando a existência da filosofia. Isso nos leva a considerar que Foucault acaba assimilando o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico em sua prática filosófica e em sua reflexão sobre o presente.

A partir disso, pudemos empreender a discussão acerca das práticas de liberdade, o que é mais do que apenas apontá-las como “resultado” das pesquisas foucaultianas anteriores. Foi preciso entender a relação das práticas de liberdade com as práticas de governo, ou seja, a via pela qual é possível pensar a liberdade em meio aos efeitos de poder; o jogo da governamentalidade e como as práticas de governo podem produzir dominação e práticas de liberdade. Nesse diapasão, consideramos a relação da liberdade com a ética, problematizando o que significa ser um sujeito ético e como é possível refletir a própria prática da liberdade. Por fim, encerramos a última parte de nosso trabalho, discutindo que a política para Foucault parece assumir contornos traçados pela perspectiva da crítica genealógica, a qual se desdobra também em uma concepção de filosofia muito própria: uma filosofia prática assumidamente crítica que faz a ontologia do nosso ser histórico e se configura como uma trilha efetiva para a prática da liberdade.

CAPÍTULO I

1. O ÉTHOS CRÍTICO NA EXPERIÊNCIA POLÍTICO-FILOSÓFICA DA MODERNIDADE

1.1 O surgimento da atitude crítica na genealogia do governo

O ano de 1978 é de importância nodal para o conjunto dos estudos foucaultianos. Nele convergem inflexões de propostas anteriores e se produz um entroncamento onde se cruzam os eixos do saber, do poder e dos modos de subjetivação. As considerações formuladas nas últimas décadas são reelaboradas e dispostas em uma curva ascendente, em um “movimento de espiral”, cujo efeito é a abertura para intercursos ainda não explorados que se desdobram nas investigações em torno do governo de si e dos outros. A analítica do poder se estende a uma genealogia da governamentalidade que persegue as práticas de governo e as formas de contracondutas que constituem o terreno da atitude crítica.

O tratamento da atitude crítica coloca Foucault novamente em contato com Kant e com o tema da crítica. De fato, entre os anos de 78 a 84, essa temática ocupou parte importante das reflexões do autor e, como veremos neste trabalho, ela se relaciona à abordagem das práticas de governo, possibilitando entender a crítica como ontologia de nossa atualidade e voltada à compreensão de nosso ser histórico. Antes desse período, contudo, o tema da crítica e a presença de Kant se fazem notar desde os primeiros estudos de Foucault em trabalhos, por exemplo, como sua tese complementar, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, que já traz a denúncia quanto à dificuldade de o pensamento moderno e ocidental escapar à ilusão antropológica que Kant havia feito imergir toda a filosofia.

Como indica Edgardo Castro, com a leitura que Foucault faz de Kant nesse período, o autor “converte as conclusões de suas investigações anteriores em diagnóstico geral do pensamento contemporâneo”¹¹. A denúncia do sono antropológico da filosofia moderna se aprofunda em *Le mots et les choses*, assumindo o papel de crítica das relações de saber do pensamento ocidental¹², graças à ativação da arqueologia que escava as condições de

¹¹ CASTRO, 2015 p. 30.

¹² Nesta obra, Foucault faz a denúncia da analítica da finitude: Foucault localiza o surgimento das ciências humanas no conjunto das questões kantianas, no bojo da problemática do século XVIII. A expressão se refere à ideia surgida nesse período de que a finitude do homem é pensada sem nenhuma referência a Deus ou qualquer forma de absoluto, isto é, pensada a partir da própria finitude, do reconhecimento da doença e da morte e dos limites do conhecimento e do agir humano. O homem não é considerado sob nenhum aspecto divino ou realidade natural, o

possibilidades dos saberes de cada época e o seu *a priori* histórico. O autor tem em mente investigar se “não seria possível conceber uma crítica da finitude que fosse libertadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas curva e nó do tempo onde o fim é começo?”¹³. Para isso, move-se não pela fluidez de uma evolução continuada da razão, mas pelos cortes e rupturas entre os saberes, como as que marcam as descontinuidades epistêmicas entre o Renascimento (semelhança), a Idade Clássica (representação) e a Modernidade (analítica da finitude) bem como as aproximações epistêmicas antes separadas, fazendo a crítica das formações dos saberes na modernidade.

Temos assim que, pensando a filosofia, Foucault enceta uma crítica das formações dos saberes. Desconfiado do caráter ilusório da antropologia kantiana e da referência que ela faz a um sujeito autofundado, a arqueologia de Foucault parte da crítica à analítica da finitude (ao cientificismo e ao humanismo) e a encontra na crítica das ciências humanas e no lugar relegado por ela ao sujeito, sua linguagem e subjetividade, que “ao projetar os conteúdos empíricos para o campo da consciência” acabam “repetindo em si mesmas a instabilidade da própria analítica da finitude”¹⁴. Não sendo possível, neste trabalho discutir em detalhes essas questões, gostaríamos apenas de reter o fato de que existe uma formulação de crítica no Foucault dos anos 60 que, a partir da leitura de Kant, se dirige ao pensamento moderno.

Sabendo disso, não é nosso intuito fazer a genealogia da crítica de Foucault e acompanhar os deslocamentos dessa noção em todo seu percurso¹⁵. Assim, a crítica tomada como objeto de nosso estudo diz respeito àquela que é formulada a partir de 78, junto com a questão do governo. Trata-se, portanto, da crítica retomada como atitude e como *éthos* filosófico. Portanto, o que queremos é acompanhar a formulação da crítica em relação ao governo, bem como analisar os desdobramentos dessa noção nos últimos estudos de nosso autor.

De início, é preciso considerar que o projeto crítico de Foucault, anunciado em 78, está fortemente ligado ao conjunto de problemáticas de seu último período, o que acaba por coincidir com o mesmo período no qual ele se concentra nos estudos da Antiguidade. Não por acaso, esse

que coloca o intento de encontrar o fundamento do homem no próprio homem. Esse movimento não procura pelas regularidades contidas na natureza, tal como ocorre nas ciências da natureza, mas pela negatividade e limites que caracterizam o homem, o que é sintoma de que o pensamento moderno sentiu o vazio legado pelo abandono à ideia de Deus.

¹³ FOUCAULT, 2011, p.111.

¹⁴ CASTRO, 2014, p. 48.

¹⁵ Isso exigiria analisar o movimento que Foucault faz em direção à literatura que o permite perguntar sobre uma crítica e uma ontologia capaz de pensar a finitude do ser no jogo que se estabelece entre finitude e razão, ou ainda, exigiria que nos detivéssemos no uso de crítica que Foucault extrai de Nietzsche ainda em 71, antes da explicitação da genealogia.

período é marcado por deslocamentos e por abordagens que, acreditamos, estão relacionados à crítica, como ocorre com o deslizamento do poder até a governamentalidade, com a entrada da *parresia* e a elaboração de uma ontologia histórica. Isso é o que nos lembra Laura Cremonesi quando afirma: “é, portanto, no mesmo momento, em 1978, que Foucault começou a elaborar sua ideia de crítica e sua leitura do mundo antigo”¹⁶. Podemos pensar como se elabora a crítica para Foucault no desdobramento de suas pesquisas derradeiras¹⁷. Além disso, podemos perguntar em que circunstâncias a crítica toma forma em Foucault, já que à primeira vista, esse tema parece surgir de modo tão irruptivo. Mas será realmente assim? Não existiriam circunstâncias capazes de explicar a entrada da crítica justamente nesse período, isto é, algo que teria levado Foucault a retomar esse tema crítica em 78, sob aspectos bastante distintos de anos antes?

Para uma resposta satisfatória a essa questão, podemos considerar um caminho possível no interior das pesquisas foucaultianas pelo qual se tentaria encontrar o interesse pela crítica no desenvolvimento das pesquisas do final da década de 70.

Primeiramente, é em uma conferência, agora emblemática, dirigida aos membros da Sociedade Francesa de Filosofia em 1978 que Foucault nos apresenta uma primeira formulação de crítica sobre a qual vale a pena, de antemão, destacar alguns aspectos.

A começar, o francês trata logo de afirmar que o lugar da crítica está situado no espaço deixado “entre a alta empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico profissionais”¹⁸. A crítica da qual ele fala não está restrita à filosofia, ainda que não a exclua, mas é qualquer coisa em *vis-a-vis* com a filosofia, ao mesmo tempo próxima a ela e contra ela¹⁹. Bem, esse lugar específico da crítica foucaultiana é aquele encontrado em “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir”²⁰ que envolve “uma certa relação com o que existe”²¹ e, igualmente, com a sociedade, com a cultura e com os outros, a que o francês chama de atitude crítica. Dessa forma, Foucault fala da crítica, mas deixando claro que não em termos kantianos, como veremos logo mais. Não se trata, portanto, da Crítica kantiana como verificação dos limites do conhecimento. No esforço de desvencilhar-se da crítica epistemológica, ele propõe uma outra concepção: “Há

¹⁶CREMONESI, *Askêsis, ethos, parresia: pour une généalogie de l'attitude critique*. In: LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A (org.). *Michel Foucault Éthique et vérité (1980-1984)*, 2013, p. 128.

¹⁷ Em seu artigo, *Askêsis, ethos, parresia : pour une généalogie de l'attitude critique*” a comentadora elabora a hipótese de que essa coincidência cronológica aponta para uma relação entre “o conceito de crítica e a interpretação da Antiguidade. Assim, ela argumenta que certos conceitos e práticas identificados por Foucault na Antiguidade, como *askesis, ethos* e *bios*, desempenham um papel positivo na definição de crítica enquanto uma tarefa filosófica

¹⁸ FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015, p. 34.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

algo na crítica que se aparenta à virtude. E de certo modo, é sobre isso que eu gostaria de vos dizer, a saber, da atitude crítica como virtude²² em geral”²³.

Tal afirmação, apresentada de modo discreto se consideramos suas implicações, toca em aspectos centrais para o entendimento da crítica. Primeiramente, mostra que ela não é um instrumento teórico, cuja função seria a de julgar a razão, pois corresponde a “uma certa maneira de pensar de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros”²⁴. Por essas características, a crítica pode ser pensada tanto como uma prática histórica quanto como uma atitude que corresponde a um *éthos* filosófico.

Nos dicionários de filosofia, a virtude é definida, em termos abrangentes, como sendo as qualidades, as características, ou a natureza de algo ou alguém. Mais especificamente pode-se falar em uma capacidade ou potência. Prevalece também a consideração da virtude como um problema moral e político — que toca à constituição dos bons cidadãos ou do sujeito que luta pela garantia dos direitos políticos universais.

No decorrer da história da filosofia essa relação entre virtude e moral foi considerada de distintos modos²⁵, dentre os quais se inclui o de Nietzsche que pensa a virtude como potência²⁶. Para ele, é preciso dominar as virtudes, sem submetê-las a uma verdade moral, o que implica em livrar-se do peso moral quanto ao cumprimento de um dever. Foucault parece

²² Posteriormente, na primeira aula do curso de 1984, Foucault também irá definir a *parresia* como virtude, como veremos.

²³ FOUCAULT, op. cit., p.35.

²⁴ Ibid., p.34.

²⁵ A saber: a) capacidade de realizar uma tarefa ou uma função: tese platônica de que a alma tem suas próprias funções e a virtude encontra-se em cumpri-las; b) hábito ou disposição racional: a tese aristotélica de que é o hábito (racional) que concebe a virtude do sujeito, e a tese estoica de que alma deve estar bem ordenada pelo princípio da razão; c) capacidade de cálculo utilitário: de acordo a formulação clássica do utilitarismo, mas que vem desde Epicuro ao elidir a sabedoria como a capacidade de julgar os prazeres quanto ao seu bem; d) sentimento ou tendência espontânea: refere-se à noção de empatia desenvolvida no século XVIII pelos analistas ingleses e aprofundado pelos iluminismo francês, em especial, Rousseau (a piedade como virtude natural) e Voltaire (fazer o bem ao próximo). A virtude é desdobrada na ética do positivismo (manifestação do instituto altruísta) e na contemporaneidade em autores como Bergson (*élan* vital); e) esforço: preconizada por Rousseau que associa felicidade à coragem e a virtude à luta e adotada por Kant ao definir a virtude como “intenção moral em luta”, ela equivale (internamente) à coragem necessária para enfrentar os inimigos externos, a força para realização de um dever. Já em sua época Kant foi criticado pela ênfase na racionalidade da ação por Schiller que prefere pensar a virtude como sentimento, ao que Kant não se interpõe desde que se mantenha o caráter corajoso da virtude (ABBAGNANO, 1991, p.1003).

²⁶ É nesses termos que Nietzsche afirma que a virtude: “1º) não se impõe; 2º) não supõe a virtude em todo lugar; 3º) não sofre pela ausência da virtude, mas considera essa ausência como uma relação de distância graças à qual há algo de venerável na virtude; 4º) não faz propaganda; 5º) não permite que ninguém se erija em juiz porque é sempre uma virtude por si mesma; 6º) ela faz exatamente tudo o que é proibido (...) 7º) virtude livre de moralidade, ao estilo renascentista, “*virtù*”, ‘livre de moralina’” (*Wille zur Macht*, 1901, § 431 apud ABBAGNANO, 1991, p.1003). Para ele, a virtude está associada à Vontade de Poder, pois deriva dos impulsos e das paixões e por isso os filósofos interpretam o mundo a partir do perspectivismo, entendendo que aquilo que afirmam não são verdades que dizem a realidade

compartilhar do entendimento nietzschiano quanto ao caráter livre e aberto da virtude que “não se impõe” e não se universaliza porque não se ancora em nenhum fundamento moral. A virtude nada tem a ver com qualquer julgamento moral ou político, por isso nada impede que o sujeito que pratica a virtude, pratique a insubordinação. Como o francês quer tratar da atitude crítica como uma virtude, ele a coloca (a crítica) no bojo de relações morais e políticas por se tratar de um comportamento que diz respeito a uma certa relação com o mundo²⁷.

Quem se preocupou em examinar o tema da virtude em Foucault foi Judith Butler em seu texto *What is critique? An essay on Foucault's virtue*. Eis o que diz a comentadora:

A virtude é geralmente compreendida ou bem como atributo ou prática de um sujeito, ou bem como qualidade que condiciona e caracteriza determinado tipo de ação ou prática. Ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um *modo* de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delineia, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade²⁸.

Butler comenta esse tema, levando em consideração não só a conferência de 78 como os textos da década de 80. A leitura de Butler acerta em mostrar que a virtude é algo que se relaciona mais às ações e práticas do sujeito, do que ao sujeito ele mesmo (no sentido clássico que permite o adjetivo virtuoso). Com isso, ela enfatiza a aposta foucaultiana de compreender as relações sociais nas práticas que a sustentam, em vez de buscar uma explicação no sentido que um sujeito atribui às suas ações.

Além do mais, a comentadora aponta que a virtude, contrariando o sentido moral comum, se caracteriza mais pela desobediência, pela alteração das regras, do que com seu consentimento. Isso posto, a virtude não pode ser entendida como uma qualidade derivada de uma adequação ou cumprimento das regras de comportamento. Ao contrário, a virtude é pensada de forma desubstantivada, comportando uma indeterminação que, pela sua não conformidade a nenhuma orientação fixada previamente, possibilita a interpelação crítica das normas e dos sistemas de obediência para estabelecer um outro conjunto de práticas que alteram

²⁷ Essa posição parece ir na contramão das concepções correntes de ética, pois não é uma virtude a qual se adquire na medida em que se empreende determinadas práticas ou constitui certos hábitos. Se pensarmos na proposta de MacIntyre, por exemplo, de uma retomada de uma ética das virtudes em termos aristotélicos e tomistas vemos que a questão em Foucault é abordada em termos sensivelmente distintos. Não existe para ele um *telos* a ser alcançado, ou ainda, a virtude não é o resultado das práticas que formam a identidade do sujeito ético. A virtude parece consistir nas próprias práticas exercidas pelos sujeitos inseridos em relações sociais, sendo menos uma qualidade a ser alcançada e mais uma ação. A virtude é uma forma que se refere a um modo (indeterminado) de agir. Ela não é um conteúdo capaz de qualificar o sujeito.

²⁸ BUTLER, J. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 22, 2013, p.164.

as relações de governo. A virtude assim compreendida se desprende do peso da moralidade orientada pela “boa ação” ou “ação virtuosa” que quase sempre corresponde ao cumprimento das regras morais estabelecidas. Em Foucault, a virtude não é o atributo do sujeito obediente, mas do sujeito cujas práticas se ancoram na atitude crítica e que dispõe da coragem para desobedecer às exigências sociais, mesmo sob o risco de que sua subjetividade seja lançada na abertura indefinida provocada pela ausência de orientações normativas²⁹.

Assim, na Introdução de *L'usage des plaisirs* a noção de virtude serve para “ultrapassar a concepção de filosofia ética que emite um conjunto de prescrições”³⁰. Com isso, Butler afirma que o francês: “busca fazer de seu próprio pensamento um exemplo de investigação moral não prescritiva”³¹. A atitude crítica como virtude ocupa, nesse enquadramento, papel privilegiado, ao tornar possível a problematização do poder. Isso nos permite concordar com a seguinte observação da pensadora:

A virtude que Foucault aqui nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus custos, contra o modo como ele é administrado por aqueles que o administram. Poder-se-ia pensar que Foucault estaria apenas a descrever a resistência, e de fato parece que aqui a ‘virtude’ tomou o lugar deste termo, ou ainda, que ela se tornou o meio pelo qual a resistência se redescreve³².

A intuição de Butler parece correta em situar a virtude no mesmo campo que a resistência. Contudo, assinalamos que é preciso cuidado para não se afirmar uma substituição de uma noção por outra. Destaca-se o fato de que a virtude serve como um instrumento heurístico que permite a Foucault abordar a sexualidade grega a partir da estilização das práticas em detrimento de seus aspectos proibitivos. Ao mesmo tempo, isso ecoa no próprio proceder investigativo foucaultiano que procura formular uma filosofia cuja descrição das práticas não produza um conteúdo fixado capaz de servir como orientação normativa. O autor não aposta

²⁹ Acerca disso, Butler observa que a criação do “eu” na *poiesis* é central para a política do desassujeitamento. “Paradoxalmente, a criação do ‘eu’ e o desassujeitamento ocorrem concomitantemente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina de regime de verdade” (Ibid., p.162). O que está colocado na governamentalidade é a produção de modos de subjetividade que se constituem na relação com o poder e a verdade. Dessa forma, as práticas de governo que mobilizam efeito de verdade se tornam aquilo com o que o sujeito se defronta e pode ou não alterar. Se por meio de uma atitude crítica opta pela alteração do que está posto precisa mobilizar uma série de práticas que o possibilite contornar manobras de conduta sobre o seu modo de agir já estabelecidas. Nessa empreitada, dada a relação inextrincável entre o sujeito e o poder, produz-se um outro tipo de subjetivação. Com efeito, o comentário de Butler chama atenção para o fato de que para se constituir como sujeito ele precisa primeiro se desassujeitar. A produção de outros modos de subjetivação se dá pela contestação das práticas de governo externos que têm efeitos sobre como o sujeito governa a si mesmo. Por exemplo, a atitude crítica de um católico em relação às práticas de governo eclesiásticas pode provocar a desobediência de certos ritos e práticas que pode alterar os modos de subjetivação do cristão.

³⁰ BUTLER, op. cit. p. 164.

³¹ Idem.

³² Ibid., p. 168.

em um retorno à moralidade antiga. Ele lança o convite para que a nossa relação com a moral possa ser feita a partir da estilização das regras de conduta, o que requer a virtude da atitude crítica. De acordo com Butler: “a experiência moral tem que ver com a transformação de si instigada por uma forma de conhecimento que é estrangeira àquela com a qual o sujeito se acostumou. E essa forma de experiência moral será diferente da submissão a um comando”³³. Portanto, estilizar uma moral, significa fazer dela uma experiência, o que implica, muitas vezes, em não acatar um preceito normalizador, desobedecer, agir de outro modo. E é possivelmente esse aspecto da experiência grega que tanto exerceu atração sobre Foucault e sobre sua concepção filosófica.

De fato, a crítica se debruça sobre o domínio da experiência. A experiência se refere à atuação dos sujeitos pela qual, ao mesmo tempo, se produzem as práticas e os sujeitos são constituídos. Desse modo, a abordagem de uma prática histórica como colocada pela crítica faz “aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto se formam e se transformam um em relação ao outro e em função do outro”³⁴. Aparece também uma história da verdade na forma “dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o ser se constitui historicamente como *experiência*, isto é, como podendo e devendo ser pensado”³⁵. A atitude crítica de modernidade, por exemplo, é a maneira produzida pelos modernos para vivenciar sua experiência do real.

Essa caracterização da crítica como uma virtude contribui para que se possa pensá-la como uma prática. A crítica não se identifica com nenhum sistema filosófico, tampouco se limita à atividade teórica da filosofia. Antes, a crítica caracteriza-se pela dispersão, sendo exercida em práticas variadas e sempre “em relação à outra coisa que ela mesma”³⁶. Dispersão e abertura marcam a atuação da crítica. A crítica atuante nas práticas sociais não vigia a dinâmica dessas relações para controlar os rumos que elas devem tomar ou dizer aos sujeitos o que fazer. A crítica se apresenta, assim, como um instrumento de apreensão do real, certamente, mas na forma de um “devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será”³⁷. Ela é abertura e indeterminação de uma política da verdade a ser criada e de uma vida outra a ser vivida.

Sendo assim, é preciso cuidado para não se perder de vista que a referência a Kant ocorre sob uma perspectiva histórica e não teórica, isto é, o genealogista recorre ao autor da *Metafísica*

³³ Ibid., p. 165.

³⁴ FOUCAULT, 2017, p. 631.

³⁵ Ibid., p. 1361 (*Grifo nosso*).

³⁶ FOUCAULT, 2015, p. 34.

³⁷ Ibid., p. 34.

dos Costumes não porque intenciona fundar seu projeto crítico nele, e sim porque seu projeto é pensado verticalmente como um prolongamento da história da crítica que se forma com as práticas de poder e que, na modernidade, formula a questão da *Aufklärung*, questão, como se sabe, especialmente cara a Kant.

A crítica se estabelece como um desígnio prático e historicamente localizado. A assimilação que Foucault faz dela em seu pensamento decorre da genealogia das práticas de governo. Assim, a crítica se constitui na relação com o poder. Portanto, o problema da crítica não se circunscreve a uma discussão teórica ou a um debate com Kant. A posição de Foucault não é a de um historiador da filosofia que discute o tema da crítica. Ele se coloca como um genealogista das práticas que faz a problematização das relações de poder e localiza, empiricamente, a questão crítica.

Em nosso entendimento, a atitude crítica aparece como desdobramento das pesquisas genealógicas em torno do poder que são recolocadas no bojo da governamentalidade. Nosso argumento é favorável à leitura empreendida por Lorenzini e Davidson, na introdução que fazem à edição francesa da conferência de 78, de que a atitude crítica não parte do pensamento de Kant, já que é arregimentada a partir das contracondutas pastorais. Desse modo, a referência a Kant aparece de maneira ulterior, como uma outra maneira de abordar as questões suscitadas pela modernidade, estando ligada ao rearranjo das práticas de governo na questão da *Aufklärung*. Nesse sentido, Kant aparece cabalmente como um autor incontornável da modernidade, momento em que toma maior amplitude e importância a questão de como governar e como ser governado, além do que a própria modernidade aparece como um *éthos* filosófico. Nesse quadro, é grande a importância do autor prussiano, pois conforme Adverse afirma: “Kant é indubitavelmente, o primeiro a delinear esse novo *éthos* uma vez que sua inquirição sobre o Esclarecimento constitui o começo da filosofia moderna”³⁸. Sem a pretensão, portanto, de desconsiderar a presença de Kant no projeto crítico foucaultiano, apenas queremos frisar que esse mesmo projeto é inteiramente situado no quadro das relações de governo de si e dos outros, o que nos deixa a tarefa de compreender em que termos isso ocorre.

Também para Laura Cremonesi a definição de crítica em 78 “repousa quase inteiramente sobre o conceito de governo”, desempenhando “um papel chave na atualização foucaultiana da crítica”³⁹, já que “a emergência histórica da crítica – entendida como atividade concreta – deve ser relacionada à aparição desse conjunto de técnicas de poder que ele reúne sob o nome de

³⁸ ADVERSE, O que é ontologia do presente ?. In: *Nuntius Antiquus*. Belo Horizonte, n.6, 2010b, p, 141.

³⁹ CREMONESI, op. cit., p. 128.

‘governo’⁴⁰. Foucault é bastante explícito, na conferência que tratamos aqui, em afirmar o liame entre a crítica e o governo. De fato, como primeira definição da atitude crítica nosso autor aponta que ela se constrói “ao mesmo tempo como parceira e adversária das artes de governar como maneira de desconfiar-se delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar nelas uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar”⁴¹, sendo ela própria caracterizada nessa relação “como arte de não ser governado”⁴², ao mesmo tempo em que atua como “linha de desenvolvimento das artes de governar”⁴³.

Ora, seria preciso, então, examinar o problema da crítica foucaultiana por uma via que não intenta uma interpretação da relação entre Foucault e Kant capaz de delinear os possíveis pontos de aproximação e distanciamento entre os dois autores. Em vez disso, consideramos mais profícuo considerar a presença de Kant, neste momento da genealogia, pela contribuição que o autor oferece quanto ao problema do governo na modernidade. O francês interpela o texto kantiano pela perspectiva da governamentalidade e, assim, aproxima a atitude crítica do movimento de saída da minoridade que Kant descreve em sua definição de Esclarecimento. Interessa a Foucault, leitor de Kant, analisar a formulação no seio da modernidade, a relação entre governo de si e dos outros que já havia sido colocada pelo debate sobre o Esclarecimento, de modo que, acreditamos, não é para se aproximar de Kant que nosso autor estuda a crítica. Em suma, o tema do governo é a via que o leva, em 78, de volta a Kant, mas agora em uma abordagem que, imantada pelo tema do governo, pouco considera os meandros teóricos e o mérito das questões internas à economia do texto kantiano.

Pensamos, assim, que falar em uma reivindicação de uma herança kantiana por Foucault, só faz sentido se considerarmos que ela acontece como um gesto que tenta inserir a *Aufklärung* na genealogia da crítica. Ou como afirma Cremonesi porque Foucault “percebe um ponto comum entre sua própria *démarche* filosófica, a crítica como ‘resposta’ histórica e concreta às práticas de governo do século XVI e a atitude que Kant inscreve na origem das Luzes”. Mas isso não significa que o autor estaria interessado em uma reativação da Crítica kantiana, mesmo que em outros termos. O que lhe interessa é pensar seu próprio conjunto de questões e problemas e a formulação de uma crítica que emoldura seu trabalho filosófico. Descartamos, portanto, a hipótese de que Foucault estaria propondo um diálogo permanente ou

⁴⁰ Idem.

⁴¹ FOUCAULT, 2015, p. 37.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

cifrado com o autor das Críticas ou, de fato, se assumindo como um autor neokantiano⁴⁴. Afinal, não devemos nos esquecer da presença maior no pensamento foucaultiano ocupado por Nietzsche que, pensamos, dificulta estreitar demais a aproximação entre Foucault e Kant⁴⁵. Essa é também a posição defendida por Ernani Chaves como se evidencia:

Reitero ainda, nesta diapasão, a importância e o lugar decisivo do pensamento de Nietzsche para Foucault, na contracorrente de uma dupla tendência: aquela que insiste em considerá-lo, excessivamente, uma espécie de continuador da tradição kantiana; ou ainda a que destaca seu débito para com a fenomenologia, sem demarcar com a clareza que ele próprio o fez sua distância cada vez maior dessa tradição⁴⁶

Pensamos, assim, que a crítica foucaultiana se estabelece sobre outras questões e se direciona a outros rumos. Ela se preocupa em inserir o debate kantiano na perspectiva da atitude crítica, conforme a distinção que se estabelece entre Crítica e *Aufklärung* na história da filosofia. Tal distinção obliterou o uso da crítica em relação às práticas de governo, devido à ênfase que se deu quase exclusivamente ao problema do conhecimento. Foucault expõe sua leitura do seguinte modo:

⁴⁴ É importante lembrarmos que essa forma de inquirição de pensadores clássicos da filosofia nos estudos de Foucault não é inédita. Apenas para citar, ele já havia realizado uma leitura de Hobbes no curso de 76, uma leitura de Maquiavel no curso de 78 e de Platão em 83 e 84. Seria então preciso, então, falar de um Foucault hobbesiano ou maquiavélico e ainda deixar espaço para um Foucault platônico? Certamente tais interpretações seriam absurdas. Fica claro que Foucault não parte das formulações internas dos pensadores, ele faz um uso dele conforme as questões aparecem em seus estudos. Não temos razões para acreditar que em relação a Kant seria diferente, ainda que o problema filosófico ao qual o pensamento de Kant está associado tenha causado maior impacto em Foucault, a ponto de se poder afirmar pontos importantes de convergência do projeto crítico foucaultiano e do projeto kantiano.

⁴⁵ Discutimos essa questão em nosso trabalho de Mestrado, conforme reproduzimos aqui: “Na perspectiva de Foucault, a crítica kantiana parte do questionamento à autoridade da metafísica que se afirmava como discurso de verdade até então. No entanto, Foucault aponta que Kant não faz o mesmo em relação aos pressupostos da ciência, tão dogmáticos quanto os da metafísica. Ancorados na afirmação de Alves podemos afirmar que dar esse passo em relação a uma crítica da ciência, atribuindo a ela uma “vontade de verdade” implicaria em desancorar todo o princípio transcendental que sustenta a crítica kantiana. Portanto, na leitura de Foucault, a filosofia de Kant apresenta limitações quanto ao seu escopo crítico devido ao modo que se deu sua articulação com os temas do conhecimento e da moral. Para o francês colocar a crítica do lado da *Aufklärung* consistiria em não apenas fazer a crítica da ciência como também invalidar o projeto de um “tribunal da razão”. Nosso autor avança nessa questão afirmando que as limitações colocadas por Kant são retomadas pela genealogia de Nietzsche que foi quem levou a cabo uma crítica imanente da razão, fazendo a crítica da ciência, do Estado, da religião e de toda forma de sentido e valor. Por conseguinte, a crítica se dobra a uma perspectiva histórica e empírica sendo realizada numa prática histórico-filosófica que prescinde do transcendental, suprimindo a primazia do sujeito. Tanto Deleuze quanto Foucault consideram a genealogia de Nietzsche como o acabamento do projeto crítico inconcluso de Kant. No entanto, em Nietzsche a crítica opera pela genealogia que dispensa o crivo do sujeito transcendental sobre as práticas e experiências e passa a procurar pelas experiências e conhecimento nas condições imanentes proporcionadas pela contingência da história” (COSTA, H. Foucault e a crítica genealógica: uma investigação da governamentalidade política. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017, p.171).

⁴⁶ CHAVES, *Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Phi, 2013, p. 14.

A história do século XIX deu bem mais apoio à continuação do empreendimento crítico tal como Kant o havia situado, de algum modo, como um recuo em relação à *Aufklärung*, do que a alguma coisa como a *Aufklärung* ela mesma. Dito de outro modo, a história do século XIX — e, claro, a história do século XX, mais ainda — deveria senão dar razão a Kant, ao menos oferecer um apoio concreto a essa nova atitude crítica, essa atitude crítica recuada em relação à *Aufklärung*, cuja possibilidade foi aberta por Kant⁴⁷.

De certa maneira, essa distinção acaba por assinalar a distância entre a abordagem empírica da crítica e a própria Crítica kantiana. Desse modo, concordamos com a leitura de Michel Senellart de que “a referência ao modelo kantiano não constitui, para Foucault, um retorno a Kant, mas um esforço para desvencilhar a atitude crítica dos limites nos quais, desde o próprio Kant, a questão crítica a havia encerrado”⁴⁸. Entendemos, com isso, que o francês não quer replicar a Crítica kantiana em sua discussão das práticas de governo, o que o autor parece pretender é atestar o fato de que o debate sobre o Esclarecimento, na modernidade, abre a via de uma crítica histórico-filosófica da governamentalidade que considera a verdade como prática ligada ao poder que incide sobre os sujeitos. Dito de outro modo, Foucault distingue crítica e *Aufklärung* para assinalar seu interesse em discutir a questão do governo e a prática histórico-filosófica. Conforme explicita Yazbek: “Foucault promove uma espécie de deslocamento da crítica kantiana de modo a redefini-la em favor de um empreendimento crítico que, a partir da ativação do tema da *Aufklärung*, será redirecionado aos efeitos de governo produzidos pelo nexos entre razão e poder”⁴⁹. Portanto, não se trata de reacender o debate teórico com Kant ou abordar a crítica em termos epistemológicos, mas de contornar o caminho tão longamente trilhado pelos historiadores da filosofia e neokantianos.

Portanto, se há algo que explica a constante recorrência a Kant no fim dos anos 70 e início dos anos 80 é a, também constante, reformulação da questão do governo e da crítica. Isso nos ajuda a compreender o gesto foucaultiano de começar o curso de 83 – que retoma o problema do governo de si dos outros - com mais um comentário do texto de Kant.

Tornada explícita nossa aposta de que a crítica não deriva de Kant, pensamos ser necessário entender de que maneira a crítica se desdobra da problematização do governo, abrindo uma via de acesso a Kant.

⁴⁷ FOUCAULT, 2015, p. 43.

⁴⁸ SENELLART, “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. In: *Tempo Social; Rev. Social*. São Paulo, v. 7, n. 1-2, 1995, p. 5.

⁴⁹ YAZBEK, Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder. In: *Ipseitas*, v. 6, n. 1, 2020, p. 17.

1.2 A filosofia crítica no lastro das contracondutas

Em 1978, no desenvolvimento do curso *Sécurité, Territoire, Population*, o francês opera o deslocamento da noção de poder até a governamentalidade e para isso realiza uma genealogia das práticas que formam as tecnologias de governo, encontrando nas práticas do pastorado cristão, dos primeiros séculos até o século XVI, técnicas que ensejam a condução das condutas dos indivíduos.

Concordamos com Cremonesi quando afirma que “a partir do fim dos anos 70, o tema do governo se tornou efetivamente um nó conceitual muito importante do pensamento foucaultiano”⁵⁰. É bastante evidente o movimento efetuado por Foucault de apoiar-se na noção de governo para propor uma modificação quanto às suas análises anteriores como forma de produzir “uma ferramenta que lhe permite alargar sua concepção de poder e de incluir nela todo um conjunto de relação que não tinha sido tematizado em sua analítica dos anos setenta”⁵¹.

A questão do poder passa a ser abordada sob o eixo das análises do curso de 78 que tratam do nascimento da questão do governo e do processo de ampliação das práticas que se referem a como deixar-se governar e como governar os outros⁵². Essa abordagem culmina no entendimento reiterado no texto dos anos 80 *Le sujet et le pouvoir*: “O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do governo”⁵³. Por conseguinte, as relações de poder são pensadas como “um conjunto de ações sobre ações possíveis”⁵⁴, sendo que governo se refere à ideia de “dirigir a conduta de indivíduos ou grupos”⁵⁵, no sentido de que “ele opera sobre o campo de possibilidade onde vem se inscrever o comportamento dos sujeitos agentes”⁵⁶, isso significa que o poder diz aos sujeitos como se governar, quais escolhas éticas e decisões políticas tomar,

⁵⁰ CREMONESI, op. cit., p. 128.

⁵¹ Ibid., p. 127-28.

⁵² Na opinião de Senellart, a questão do governo começa a ser objeto do interesse de Foucault na ocasião do curso *Les anormaux* de 1975 quando ele opõe o modelo de exclusão dos leprosos ao da inclusão dos pestilentos, quando a Idade clássica cria certas tecnologias de poder. Com efeito, já nesse ano Foucault identifica na Idade Clássica uma preocupação em elaborar uma arte de governo que possa ser estendida ao problema de como governar as crianças, os loucos, os pobres e posteriormente os operários. Desse curso, recupera-se ainda uma designação do termo governo formulada pela primeira vez como “governo dos homens” e que aparece como contraponto da definição de governo atrelada aos sistemas de representação e de funcionamento estatal. Além disso, Senellart observa que já nesse curso a análise das técnicas de governo é estendida da disciplina dos corpos para o governo das almas introduzido pela Igreja no ritual de penitência e no sistema de confissão, compondo um intrincado processo de normalização.

⁵³ FOUCAULT, 2017, p. 1056.

⁵⁴ Idem

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

pois implica em uma relação da ordem de “uma ação sobre ações”⁵⁷. Há um reforço, nesse texto, à aposta de que o governo designa uma maneira de entender as relações de poder em nossa atualidade. É interessante notar assim que a partir de 78 as práticas de governo estão no centro das investigações foucaultianas. A genealogia encontra nas práticas greco-latinas da Antiguidade e nas práticas de condução pastoral as condições de possibilidades históricas que configuram os jogos de poder nos dias de hoje.

A leitura da Antiguidade está dada pelo interesse do genealogista nas práticas de governo de si e dos outros, reformulando não só o entendimento do poder, como também o de verdade em relação ao poder. Foucault pode abordar os processos de subjetivação derivados da relação do sujeito com as práticas de veridicção que o forma, considerando as ações dos sujeitos que se governam a si mesmos enquanto são governados por outros, sendo capazes de transformar seu modo de agir e se conduzir em relação às práticas de condutas alheias. É assim que Cremonesi pode afirmar que “a conduta é o elemento que permitiu a Foucault inaugurar sua pesquisa sobre as técnicas de si e de lançar luz à maneira com a qual a forma da subjetividade moderna constitui a aposta dessa interação complexa constituída pelo governo”⁵⁸.

Encontra-se na raiz dos estudos do governo a identificação de maneiras individuais e coletivas de resistências e insubmissões que em 1978 recebem o nome de contracondutas. Ao colocar as relações na perspectiva do governo, Foucault percebe que as investidas do poder pastoral provocam o estabelecimento de táticas e estratégias de alteração dessas práticas na forma desobediente de um outro modo de se conduzir a si mesmo, ou seja, como uma produção do sujeito sobre si mesmo na forma de uma recusa em ser governado de determinado modo. A produção dessas maneiras de agir é sempre em relação aos movimentos estratégicos do poder, o que acaba por formular um jogo entre condutas e contracondutas. Desse modo, as contracondutas sinalizam o movimento de saída foucaultiano de uma abordagem do poder, em termos de jogos de força, para uma abordagem do poder pensado como práticas de governo.

Nenhuma dessas lutas estabeleciam como objetivo a supressão do pastorado. O que estava em jogo era uma frequente contestação de suas práticas com o objetivo de criar um outro modo de se conduzir e inserir outras maneiras de fazer funcionar as práticas de conduta. Por isso, Tazzioli afirma que o prefixo “contra” no termo contraconduta não se refere a uma reatividade em relação ao poder, pois existe “produtividade das contracondutas e a irredutibilidade delas aos limites e condições impostas por variadas técnicas de

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ CREMONESI, op. cit., p. 130.

governamentalidade das quais elas tentam escapar”⁵⁹. Nesse sentido, o termo minimiza certa oposição entre poder/resistência ao formular as lutas em termos de governo de si e dos outros, ressaltando a dimensão produtiva dessas relações.

As contracondutas assinalam a crise de determinadas práticas de governo e movimentam as disposições das estratégias nos jogos de poder, servindo para localizar historicamente a crise do pastorado, o que por sua vez produz outras formas de condução. Nesse lugar, o estudo das contracondutas em 78 é de grande importância para se entender a relação entre governo de si e dos outros, bem como a relação entre crítica e governo. Afirmamos algumas linhas acima que a crítica aparece como desdobramento dos estudos do governo. Mas como? Ora, a reformulação da tese poder/resistência nos termos de conduta/contraconduta possibilitou perceber, nas práticas dos sujeitos, formas de comportamento que se caracterizam por um agir outro em relação às práticas de governo. Esse comportamento está na raiz da atitude crítica. Assim, a atitude crítica é pensada no solo das contracondutas.

Interessa observar que o tema das contracondutas é bastante trabalhado durante o curso de 78, especialmente nas aulas de fevereiro, mas não é retomado doravante e tampouco é diretamente relacionado à atitude crítica. A conferência na Sociedade de filosofia ocorre apenas um mês após a finalização do curso no Collège. É curioso que Foucault, apesar de situar a gênese da atitude crítica em relação às práticas pastorais e fazer referência ao embate em torno das Escrituras, não cite as contracondutas, embora seja evidente que é disso que se trata⁶⁰. De todo modo, a relação entre contraconduta e atitude crítica apenas pode ser inferida, pois, após o curso de 78, o primeiro termo desaparece do vocabulário do autor, sendo que na conferência ele não atesta essa aproximação.

Diante disso, em vez de pensarmos em uma rejeição ao termo ou ao conjunto de problemas abordados, acreditamos ser mais esclarecedor notar que, na conferência de 78, a noção de contraconduta desliza até a formulação da atitude crítica⁶¹. Assim, em vez de um afastamento, temos, na verdade, uma aproximação entre as duas noções.

⁵⁹ TAZZIOLI, “Revisiting the *omnes et singulatum* bond: The production of irregular conducts and the biopolitics of the governed”. In: *Foucault studies*, n.2, 2016, p.99.

⁶⁰ A suspeita de que é das contracondutas que se trata no apontamento da genealogia da atitude crítica é evidenciado no debate subsequente à conferência, quando Foucault afirma que: “se deveria procurar a origem histórica da atitude crítica precisamente nas lutas religiosas da segunda metade da Idade Média”. (FOUCAULT, 2015, p. 65). Ora, sabendo que as lutas religiosas se deram como movimentos de contracondutas frente à condução imposta pelo pastorado católico, conforme o que Foucault nos demonstra no curso de 78, significa, então que, na medida em que a atitude crítica se origina nessa história das lutas religiosas, ela se forma a partir das contracondutas.

⁶¹ Lendo o curso de 78, é possível notar uma postura reticente de Foucault quanto ao uso do termo contraconduta. A preocupação em precisar um termo que designe de forma satisfatória as dinâmicas entre as práticas de poder e

Essa hipótese se consolida quando consideramos as afirmações do próprio Foucault de que “a atitude crítica é historicamente bíblica”⁶². A atitude crítica tem uma história pela qual é possível identificar suas condições de aparecimento na modernidade. Essa história passa especificamente pelas práticas do pastorado e pelas contracondutas religiosas, o que a situa no movimento de contestação das lutas cristãs.

Na conferência de 78, o francês retoma a argumentação do curso de que o poder pastoral produz certas práticas para conduzir os homens e as mulheres, sendo uma delas, a prática da interpretação exclusiva do texto sagrado pela Igreja. Com isso, o pastorado estabelecia um jogo de produção de verdade e de subjetivação que tinha como efeito a condução do fiel em um sistema de obediência. Uma forma de atuação do poder composta a partir da ideia de que cada indivíduo devia deixar que sua conduta fosse conduzida por outrem em vista da salvação de sua alma em uma “relação global, e ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência”⁶³.

Em resposta, o retorno às Escrituras sem o intermédio da Igreja acontece como uma maneira dos governados estabelecerem um outro modo de se conduzirem. Dessa maneira, o que desemboca na Reforma e na Contrarreforma é uma série de lutas em torno das práticas de condução pastoral e da criação de outras práticas que tentavam contorná-las.

Entende-se, assim, quando o autor afirma, no debate subsequente à sua fala na Sociedade Francesa em 78, que seria preciso “procurar a origem histórica da atitude crítica precisamente nas lutas religiosas da segunda metade da Idade Média”⁶⁴. De fato, esse é o trabalho realizado por ele alguns meses antes em seu curso e que o possibilita fazer essa aposta.

Em reforço a essa ideia, apoiamo-nos na leitura de Daniele Lorenzini no artigo *From counter-conduct to critical attitude* no qual o autor argumenta que o estudo das contracondutas do pastorado constitui uma etapa na genealogia da atitude crítica, pois se ancora no problema da Escritura. Para ele, a atitude crítica “é, na verdade, nada mais que aquela — ou melhor *a* —

os sujeitos, o leva a justificar o uso do termo contraconduta — que faz referência ao caráter ativo da palavra conduta e impede qualquer tipo de substantificação no sujeito como, por exemplo, o epíteto dissidente. Foucault desconfia desse recurso que pode desviar a atenção das práticas que estão nas relações de poder e nos modos de subjetivação para o sujeito, dando a ele certas virtudes — ao mesmo tempo em que rejeita outros vocábulos, como “revolta de conduta”, por considerá-la demais para designar resistências mais difusas, ou o termo desobediência que considera insuficiente, pois não dá conta da especificidade da contraconduta, já que não se trata apenas de desobedecer, mas de criar outro modo de agir, de uma face produtiva das condutas que altera as próprias práticas de governo. Diante disso, é plausível supor que Foucault ao abrir mão desse termo em proveito da atitude crítica tenha em mente que o *éthos* crítico designa as práticas de poder entendidas como o jogo entre conduta e contraconduta. Portanto, deslocamento que passa a entender a atitude do sujeito como crítica no lastro das contracondutas.

⁶² FOUCAULT, op. cit., p. 34.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Ibid, p. 65.

forma que a contraconduta assumiu nas sociedades modernas”⁶⁵. Está claro, as práticas de condução, como aquela exercida pelo pastorado, engendram contracondutas que estão na genealogia da atitude crítica moderna. É importante considerar ainda que “a noção de contraconduta é explicitamente construída e apresentada por Foucault como uma ferramenta conceitual, cujo campo de aplicação, de um teórico e histórico ponto de vista, é muito extenso, na medida em que não é aplicado exclusivamente às lutas antipastorais da Idade Média”⁶⁶. Quando falamos em contraconduta nos referimos a atitudes capazes de criar outros modos de governo de si e dos outros.

Foucault aponta que o pastorado lega à concepção política do século XVI, em sua elaboração das artes de governo, a ideia de que o que se governa são as pessoas e de que governar implica em interferir sobre as condutas dos sujeitos e as coletividades, considerando que eles são governáveis. Assim, o autor entende o surgimento do problema de como governar na esteira do pastorado como uma “intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e de suas técnicas de conduta”, de modo que ele pode afirmar que “com o século XVI entra-se na era das condutas, na era das direções, na era dos governos”⁶⁷.

O alastramento das práticas de governo corresponde à “governamentalização da sociedade”⁶⁸, no início da modernidade, o que é acompanhado da criação de um *éthos* próprio desse período. Assim, a emergência da atitude crítica acontece de forma concomitante à multiplicação das artes de governo que extrapolam o campo do pastorado cristão. Isso marca o início da modernidade com a questão sobre como governar em diferentes âmbitos (pedagógico, político, econômico...) e em “todas as instituições de governo, no senso amplo que tinha a palavra governo naquela época”⁶⁹.

Diante disso, podemos ver claramente como a relação conduta/contraconduta é utilizada na abordagem do poder, a partir de 78. Na identificação do alastramento das práticas de governo, nota-se que elas são sempre acompanhadas de formas de contracondutas, formas que os sujeitos encontram para se governarem enquanto são governados por outros. Dessa forma, a problematização do poder recebe outro tratamento, pelo qual a contraconduta se torna uma via

⁶⁵ LORENZINI, From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. In: *Foucault studies*, n.21, 2016, p. 12. (grifo do autor)

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ FOUCAULT, *Sécurité, territoire, Population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004b, p. 236.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

de acesso à compreensão do poder como governo. Com efeito, a governamentalidade será abordada na perspectiva das contracondutas sob a égide da crítica.

Evidenciar esses aspectos é importante para que notemos a preocupação com a atitude crítica no cerne do problema do governo. Ela é indissociável da problematização das práticas de governo das condutas (desde o pastorado até as práticas de governamentalidade modernas) e que nos cursos da década de 80 se estendem até a Antiguidade greco-romana como forma de problematizar as práticas antigas de governo de si e dos outros, perpassando as práticas políticas e as práticas éticas de direção de consciência.

Portanto, a conferência de 78 está longe de figurar como elemento isolado do percurso foucaultiano. Ela funciona como prolongamento das questões abordadas no curso desse ano, isto é, na análise das práticas de governo e contracondutas no pastorado cristão e na governamentalidade moderna. Esse passo a mais é dado em direção a um vasto campo de problematizações ético-políticas que será explorado ao longo dos estudos dos anos 80, estabelecendo a relação entre crítica e governo. A crítica é recorrência no último período dos estudos foucaultianos justamente porque coloca a relação entre governo de si e dos outros. E de que forma ocorre essa relação?

Bem, Foucault nota que a preocupação sobre como governar vem acompanhada da questão: “como não ser governado?”⁷⁰. O incremento de práticas de governo teve como efeito a produção de um modo de ser e de agir que procura limitar os excessos de interferência do poder sobre a conduta. Assim, a relação entre crítica e governo caracteriza-se não por uma oposição absoluta e recusa do poder, mas por uma “inquietude em torno da maneira de governar”, que coloca a questão de “como não ser governado desse modo, por aquilo, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não por isso, não por eles”⁷¹. A atitude crítica não implementa um movimento contestatório estendido a toda e qualquer forma de governo. O que se tem são arranjos a partir do poder que se exerce com as práticas que possibilitam aos sujeitos se conduzirem a si mesmos sem a aceitação irrestrita de governos alheios. Trata-se de uma maneira refletida de colocar-se frente às práticas de governo, de modo que André Yazbek afirma que “a crítica se constitui como uma espécie de imperativo ético-político de *indocilidade ao governo*”⁷². Assim, se a governamentalização produz assujeitamento, a atitude crítica é a prática que vai atuar como

⁷⁰ FOUCAULT, 2015, p.36-37.

⁷¹ Ibid., p.37.

⁷² YAZBEK, op. cit., p. 13 (Grifo do autor)

desassujeitamento no jogo de forças de uma “política da verdade”⁷³, compondo campos estratégicos onde os sujeitos “constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, pelo contrário, as práticas que lhe são propostas”⁷⁴. Desse modo, como observa CandiOTTO, a atitude crítica “atua como limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento”⁷⁵. Tendo isso em conta, nosso autor lança mão de uma primeira caracterização da atitude crítica ao descrevê-la como uma “forma cultural geral ao mesmo tempo moral e política” que corresponde à “arte de não ser governado desse modo”⁷⁶, uma arte que delibera sobre a relação consigo e com outros para criar um modo de vida singular.

Nota-se, assim, que a crítica é uma postura do sujeito para com as práticas de poder em sua relação com o mundo, um modo de agir e refletir sobre suas ações diante de determinações externas. Para Foucault, isso diz respeito à filosofia no momento em que ele a considera como uma prática de veridicção capaz de fazer a crítica dos jogos de poder, evitando sua atuação em excesso. A filosofia é, portanto, uma das práticas pelas quais a crítica tem lugar.

Isso fica claro na conferência *La philosophie analytique de la politique*⁷⁷ que Foucault profere também em 1978 no Japão — em apenas alguns dias após aquela da França. Nela, o autor pensa o papel da filosofia em relação ao poder, definindo-a como uma crítica política. Para ele, o problema do excesso de poder é o acontecimento histórico do Ocidente que põe uma questão filosófica incontornável para atualidade. Nesse cenário, a filosofia tem como papel fazer a crítica da atuação do poder e seus efeitos. Tal função não é novidade de nosso tempo, já que um dos papéis mais antigos do filósofo (e do intelectual) foi o de colocar um limite à superprodução do poder⁷⁸, sempre que ele se configurava como uma ameaça. Desde a Antiguidade, portanto, a filosofia atua como anti-déspota, seja na atitude de Sólon, Platão ou dos cínicos. Em todos esses exemplos vê-se uma exterioridade do filósofo em relação ao poder. Esse quadro não cessa de retornar, mantendo sempre uma oposição entre o filósofo e o príncipe, entre a reflexão filosófica e o exercício do poder. Nesse sentido, a aposta do autor é a de que a filosofia ainda desempenha um papel de moderação em relação ao poder.

⁷³ FOUCAULT, op. cit., p. 36

⁷⁴ FOUCAULT, 2017, p. 1531.

⁷⁵ CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010, p. 113.

⁷⁶ FOUCAULT, 2015, p. 36.

⁷⁷ Conferência proferida em abril de 1978 no Japão, o que quer dizer, apenas algumas semanas após a finalização do curso no Collège de France e a conferência à Sociedade Francesa de Filosofia.

⁷⁸ Foucault vai novamente atribuir à filosofia o papel de vigiar os excessos de poder das práticas governamentais na conferência de 1979 *Omnes et singulati: vers une critique de la raison politique*. (FOUCAULT, 2017, p.953).

O papel crítico desempenhado pela filosofia em relação ao poder exige que não haja coincidência entre as práticas de governo e o discurso filosófico⁷⁹. Na Antiguidade grega, não obstante a presença de filósofos legisladores ou conselheiros na *polis*, nunca houve uma cidade filosófica, ou seja, uma filosofia capaz de funcionar como uma prática política. Contudo, esse quadro começa a mudar a partir do final do século XVIII com a formação de regimes políticos que têm relações não apenas ideológicas, como também organizacionais com as filosofias⁸⁰, formando o que Foucault chama de Estados-filosóficos, isto é, “Estados que se pensam, se refletem, se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de preposições filosóficas, no interior de sistemas filosóficos”⁸¹. Essa junção entre as funções políticas dos Estados e o pensamento político-filosófico desembocou em excesso de poder, servindo como legitimação de certas práticas. Dessa forma, conclui-se que da aproximação entre filosofia e poder há o desdobramento de formas viciadas de poder, já que a filosofia não pode mais exercer o seu papel de crítica.

Assim, há uma relação inextrincável entre filosofia e poder que consiste precisamente no fato de que a primeira deve se formular como crítica, podendo ser instrumento no enfrentamento às práticas de governo. A filosofia, nesses termos, apenas adquire existência enquanto crítica. Ela é o discurso de enfrentamento no plano das relações estratégicas que deve poder identificar o conjunto de entrecruzamentos das relações de poder. Dessa maneira, essa forma de filosofia crítica está também ligada à atuação do intelectual na atualidade.

O intelectual, por meio da crítica, tem por papel limitar os alcances do poder. Diante do poder, o intelectual apresenta um contradiscurso dirigido às práticas de poder, como uma tentativa de limitar seus excessos que se produzem formas de dominação. Para isso, o intelectual chama atenção para as relações de poder em seu cotidiano e que nem sempre são percebidas, apontando para a transitoriedade e a contingência do que nos constitui. Foucault nos diz:

O intelectual não tem que ser o legislador, fazer a lei, dizer o que deve acontecer. Acredito que seu papel é precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar. E que há, perpetuamente e em toda parte, razões para não aceitar a realidade tal como é dada e proposta nós⁸².

⁷⁹ Este aspecto será retomado por Foucault durante o curso de 83 quando o autor trata do papel político do filósofo no aconselhamento político, o que será discutido neste trabalho no próximo capítulo.

⁸⁰ Assim, estabelecem-se relações entre o império napoleônico com o pensamento de Rousseau e com a filosofia do século XVIII; entre o Estado prussiano e Hegel; entre o Estado hitleriano e Wagner e Nietzsche; entre o Estado soviético e Marx.

⁸¹ FOUCAULT, op. cit., p.539.

⁸² FOUCAULT, *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2016, p. 89.

A crítica é elaborada sempre em uma esfera localizada⁸³, mas isso não significa que o seu alcance seja limitado somente a quem faz a crítica. Ao contrário, ela se liga a todo jogo da governamentalidade. Do mesmo modo, a atuação do intelectual também se situa em um nível bastante específico e ligado às malhas das práticas de poder. Por isso, em “Os intelectuais e o poder”, Foucault afirma que “a generalidade da luta certamente não se faz (...) por meio da totalização teórica da verdade. O que dá generalidade à luta é o próprio sistema do poder, todas suas formas de exercício e aplicação”⁸⁴. A atividade do intelectual é uma crítica prático-histórica dos arranjos de poder que constituem a luta política na atualidade e é nesse sentido que apesar de locais, as lutas não são isoladas, elas surgem de uma demanda específica no campo das práticas de todo aquele que reflete, contesta ou procura alterar a política da verdade.

De fato, na entrevista de 1979, o papel crítico do filósofo será ainda mais evidenciado:

Creio que um dos papéis fundamentais do intelectual é precisamente o de fazer valer, diante dos governantes, limites gerais a não serem ultrapassados e que são sempre a garantia do não excesso, enfim, a garantia sempre provisória, sempre frágil, que será preciso defender: uma fronteira ameaçada!⁸⁵

⁸³ Isso diz respeito ao debate que Foucault levanta acerca do intelectual universal e do intelectual específico. O intelectual universal encarna uma universalidade que ele acredita autorizá-lo a falar em nome de outro, de dar voz àqueles que não a tinham e de traduzir seus anseios e desejos para as classes que poderiam interferir em seu destino. O grande líder da revolução, que encarna a direção do movimento político pelo saber que possui. Para Foucault, essa compreensão do intelectual provém do marxismo com base na ideia de que o proletariado, por sua condição, é portador do universal, mas de uma maneira irrefletida e pouco consciente de si, o que faz com que o intelectual queira assumir essa universalidade de forma mais elaborada justificado por sua escolha moral, teórica e política. Por outro lado, Foucault anuncia o ocaso desse modo de atuação do intelectual que concerne também à alteração na própria forma de luta e que se configura cada vez mais como lutas específicas. Ele afirma: “Há muitos anos que não se pede mais ao intelectual que desempenhe esse papel. Um novo modo de ligação entre teoria e prática foi estabelecido. Os intelectuais se habituaram a trabalhar não no universal (...), mas em setores determinados em pontos precisos em que os situavam, seja suas condições de trabalho, seja suas condições de vida” (FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 25ed. São Paulo: Graal, 2012, p. 46). Portanto, o deslocamento das lutas políticas para problemas cada vez mais locais modulam a ação do intelectual, pois ao encontrarem problemas específicos ganham “uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas” (Idem.) Opõe-se, assim, a imagem de um intelectual “universal” ao de um intelectual “específico” (Ibid., p. 47). Não é preciso ser a voz daqueles que já têm uma, mas lutar para que se altere os regimes de verdade e que fazem com que essas vozes não sejam ouvidas. É preciso fazer ressoar a voz abafada daqueles que têm seus saberes sujeitados, e cuja verdade jamais é ouvida. O papel do intelectual, portanto, passa por fazer o enfrentamento desses regimes discursivos de verdade para que se torne possível que outros discursos sejam ouvidos. Assim, em vez de pensar o intelectual como o portador do universal, é preciso pensá-lo como “alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades” (Idem). Por essa ligação a uma política da verdade é que se amplia o campo de ação do intelectual, pois se trata de algo no qual as outras pessoas estão também implicadas. Logo, podemos considerar que o papel do intelectual se faz pela crítica do poder que denuncia os arranjos do modo de funcionamento das práticas que define o verdadeiro e o falso e aprisiona certos saberes na clandestinidade, na falsidade, impedindo o insurgimento dos contradiscursos. Desse modo: “O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade” (Ibid., p. 54). É preciso, então, que o próprio intelectual se perceba produzido nas relações de poder

⁸⁴ FOUCAULT, 2017, p. 1176.

⁸⁵ FOUCAULT, 2018, p. 80.

Temos assim que a crítica se produz, dentre outras maneiras, pela prática do sujeito que altera as formas de se governar a si mesmo e de deixar-se governar pelo discurso crítico que problematiza as formas de poder e saber da experiência, afirmando a contingência das práticas que nos governam.

1.3 A problematização das práticas de governo: a questão da *Aufklärung*

A problematização das práticas do governo de si e dos outros passa por um trabalho atento à história e aos arranjos que elas adquirem na Grécia antiga, no poder pastoral ao longo do medievo e também na modernidade com a *Aufklärung*. Porém, menos do que um momento histórico ou uma época, a modernidade é um *éthos* que interroga as formas de governar a si mesmo e aos outros colocando em reflexão o nosso presente como acontecimento.

A partir dessa compreensão, Foucault distingue a *Aufklärung* da Crítica kantiana. Nosso autor entende que a *Aufklärung* se realiza como crítica na forma de uma prática histórico-filosófica que “avançaria não como uma investigação da legitimidade, mas como alguma coisa que eu chamaria uma prova de acontecimentalização (*épreuve de évènementialisation*)”.⁸⁶ A prova de acontecimentalização corresponde a um método de trabalho histórico caracterizado por uma dupla função: a de fazer aparecer a singularidade no lugar de uma constante histórica ou antropológica — isto é, em vez de operar juízos que procuram legitimar ou deslegitimar o poder, procura por uma “uma ruptura de evidência”⁸⁷, mostrando a contingência dos acontecimentos históricos —; a de encontrar as conexões, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias do que tomamos por evidente, universal e necessário⁸⁸. Assim, a prática histórico-filosófica lida a um só tempo com os poderes na relação que mantém com os saberes e com a racionalidade suscitada para sustentação do poder, ou seja, os jogos de reciprocidade atuantes nas práticas de governo. Foucault ativa, desse modo, seu trabalho como uma forma de problematização das práticas, uma abordagem metodológica que vale a pena ser explicitada antes de avançarmos em nossa discussão.

Ora, a consideração da história como acontecimento faz parte de um projeto que pretende se desvencilhar tanto de uma história das mentalidades, quanto de uma história das

⁸⁶ FOUCAULT, 2015, p. 51.

⁸⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 842.

⁸⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 52.

ideias, ativando a problematização⁸⁹ das práticas no nível da arqueologia e da genealogia. Foucault chega mesmo a considerar seu trabalho como uma “história das problematizações”⁹⁰, o que confirma uma recusa em analisar: os comportamentos dos sujeitos, considerando a verdade de sua consciência; as ideias, considerando seus esquemas mentais; as sociedades, a partir de suas ideologias⁹¹. Para isso, o autor prefere concentrar-se nas formas pelas “quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado e as práticas a partir das quais elas se formam”⁹², de modo tal que “a dimensão arqueológica da análise permite analisar as formas próprias da problematização, enquanto a dimensão genealógica permite visualizar a formação a partir das práticas e de suas modificações”⁹³.

Pensar, nesses termos, significa deixar de perguntar pelo que as coisas são para se preocupar com a pergunta sobre como elas chegaram a ser o que são hoje, interrogando, assim, quais foram as condições de emergências das práticas e quais arranjos elas compuseram ao se estabelecer. Logo, a problematização não serve como instrumento teórico, pois não pode representar um objeto preexiste ou criar, pelo discurso, um objeto inexistente. Philippe Chevallier explica que a problematização é uma forma de pensar sobre aquilo que existe e ao mesmo tempo de criar algo novo porque “é a maneira pela qual o pensamento se projeta à frente sob uma forma interrogativa, sem poder de modo algum antecipar o que virá dele. Ela é, portanto, da ordem da novidade”⁹⁴. A problematização se dirige às práticas sem qualquer intuito de desvendar seus mistérios ocultos. Ela trata de compreender suas condições de existência, haja vista que “é o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento”⁹⁵. Nesse ponto, é preciso observar que o genealogista utiliza o termo

⁸⁹ Este termo é usado tardiamente, apenas na década de 80, mais precisamente na Introdução ao segundo volume da História da Sexualidade e pretende dar conta de um nível de análise o mais geral possível que os limites de uma compreensão de história entendida como acontecimento pode alcançar. Isto é, trata-se de pensar como as práticas se ligam a campos de experiência mais vastos.

⁹⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 1364.

⁹¹ Sobre este ponto, Philippe Chevallier observa que a recusa dos termos clássicos de espírito e consciência revela o projeto de “fazer do pensamento uma atividade do sujeito com finalidade essencialmente crítica, e não mais isso com que o sujeito estivesse submetido ao intermédio de um conjunto de determinações mentais” (CHEVALLIER, “*Que veut dire faire une histoire des problématisations ?*” In: BOQUET, D; DUFAL, B; LABEY, P. *Une histoire au présent: Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS Éditions, 2013, p. 5). Logo, a problematização não se refere a um espírito de época ou uma ideia que ancora as ações dos indivíduos, sendo antes o “momento no qual o pensamento, como atividade do sujeito, toma distância em relação a um conjunto de fatos e se projeta à frente para formulá-los diferentemente” (Ibid, p. 6).

⁹² FOUCAULT, op. cit., p. 1364.

⁹³ Idem.

⁹⁴ CHEVALLIER, op. cit., p. 23.

⁹⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 1365.

“pensamento” em um sentido que ele mesmo atribui. Afinal, em que consiste falar em pensamento ou de que modo ele se difere das ideias?

Ora, as ideias se referem às representações que os sujeitos podem criar na tentativa de compreensão do mundo, mas que se distanciam da materialidade do real. Já o pensamento, em vez de uma ideia, é uma ação, uma prática que acompanha um modo de refletir sobre ele — a problematização. Desse modo, o pensamento é indissociável da problematização, a ponto de apenas poder ser entendido como modo de abordagem dos problemas, como nos explica Foucault:

O pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido: é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema⁹⁶.

O pensamento, portanto, não se confunde com a ideia. Essa última se refere a uma abstração que toma forma nas ações humanas, enquanto o pensamento é uma interrogação sobre as ações que faz com que os modos de agir sejam colocados como objeto de reflexão dos próprios pensamentos. Ele não é um conteúdo na mente, mas uma ferramenta que intervém sobre a ação e por isso não se confunde com ela. Com efeito, a conduta de um sujeito não deriva daquilo que está em sua consciência, estando relacionada a como ele define “as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, o que ele faz e o mundo no qual ele vive”⁹⁷. Agimos de acordo com o que pensamos, no sentido dado pelo francês que não se refere à consciência do sujeito sobre si mesmo, mas à reflexão daquilo que lhe é externo e que ao mesmo tempo lhe constitui: “o homem é um ser pensante, mesmo em suas práticas mais mudas, e que o pensamento, não é isso que nos faz crer nisso que pensamos nem admitir isso o que fazemos; mas o que nos faz problematizar mesmo isso que somos nós-mesmos”⁹⁸. O pensamento serve como problematização de nossas práticas, retirando-as de uma suposta naturalidade, permanência e idealidade.

Assim, Foucault define a problematização como um “exercício filosófico” cujo propósito consiste em “saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento do que ele pensa silenciosamente e permitir-lhe pensar *autrement*”⁹⁹. A problematização é necessária não só porque pensamos, como também porque necessitamos

⁹⁶ Ibid., p. 1416.

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984, p. 17.

alterar aquilo que pensamos, pois nisso consiste o movimento das práticas: um trabalho constante de problematização. Aparece assim a compreensão do pensamento transformado em história, em uma empresa viva que é capaz de mudar o pensamento no lugar de uma racionalidade objetiva que se julga a si mesmo. Falamos aqui do pensamento em sua possibilidade de desobediência e revolta que se ancora na crítica histórica. Isso que Chevallier afirma ser “ o pensamento como atividade crítica do sujeito”¹⁰⁰. Pensar, portanto, é fazer a crítica do real e a problematização das práticas de nosso campo de experiência.

Retomando nossa discussão, entendemos que Foucault pensa seu trabalho como uma prática histórico-filosófica que estende a pergunta colocada pela *Aufklärung* como “ uma interrogação filosófica que problematiza ao mesmo tempo a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo”¹⁰¹. Dessa forma, a problematização da *Aufklärung* (como nos deteremos à frente) possibilita, na modernidade, “a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um *éthos* filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”¹⁰². Portanto, a problematização das práticas que constituem nossa experiência corresponde a um trabalho de reflexão crítica do pensamento sobre o nosso ser histórico.

Assim, a crítica será pensada como uma via que permite abordar o real a partir do ponto de inflexão (e não necessariamente ruptura) que nos distingue do nosso passado. Dito de outro modo, a crítica se dá como realização da genealogia ao procurar no passado, em vez de uma identificação ou justificativa histórica, aquilo que nós somos hoje e que nos distingue dele, localizando as singularidades históricas a partir dos acontecimentos.

Podemos entender, desse modo, que há uma caracterização da atitude crítica como uma maneira de agir que mantém o agonismo das relações de poder, pois desde sua formação “encontrou-se em luta com as atitudes de contra-modernidade”¹⁰³. A crítica aparece, então, como uma atitude de modernidade que se liga a uma problematização em relação ao presente, ao modo de ser histórico e à constituição de si mesmo como sujeito autônomo e à atitude que nos liga a esses problemas. Essa atitude de modernidade se realiza como “um *éthos* filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”¹⁰⁴. Além disso, a assimilação da atitude de modernidade a um *éthos* filosófico sugere a elaboração de um proceder filosófico que se realiza nas ações dos sujeitos.

¹⁰⁰ CHEVALLIER, op. cit., p. 13.

¹⁰¹ FOUCAULT, op. cit., p.1384.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Ibid., p.1387.

¹⁰⁴ Ibid., p. 1390.

Foucault insiste que é preciso caracterizar esse *éthos*. Primeiro, afirma que esse *éthos* implica na recusa em “ceder à chantagem da *Aufklärung*”¹⁰⁵. Isso significa encarar as Luzes como um conjunto de acontecimentos que aparece como um domínio de análise, contornando ter que aceitar ou refutar a *Aufklärung*. Em vez disso, “deve-se tentar fazer a análise de nós mesmos enquanto seres historicamente determinados, em certa medida, pela *Aufklärung*”. Trata-se de reafirmar esse *éthos* filosófico enquanto crítica daquilo que dizemos, pensamos e fazemos, “como uma atitude-limite”¹⁰⁶, isto é, um comportamento que recusa a alternativa de fora e de dentro, situando-se nas fronteiras. “A crítica é justamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles”¹⁰⁷. Logo, recusa da crítica como modo de saber qual limite do conhecimento: “Deve-se, em suma, transformar a crítica exercida na forma de limitação necessária em uma crítica prática na forma de um ultrapassamento (*franchissement*) possível”¹⁰⁸ para podermos encontrar modos de ser ainda não pensados e práticas ainda não realizadas, bem como criar novas formas de vir a ser. “Eu caracterizaria, então, o *éthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos transpor (*franchir*) e, portanto, como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres”¹⁰⁹.

Evidencia-se, assim, a atitude crítica como o *éthos* próprio da modernidade que nos permite levar a cabo uma ontologia de nossa atualidade e de nós mesmos no exercício inquietante da liberdade. Portanto, o *éthos* da modernidade se realiza como uma atitude limite, um *éthos* filosófico que assimila a crítica à reflexão ética da liberdade para ultrapassar as condições limitantes de nossa experiência, nas quais o sujeito é criado, justamente na fronteira entre as formas de governo e os modos de desassujeitamento¹¹⁰.

A modernidade é caracterizada por uma atitude que interroga a si própria, uma forma de comportamento moral e político em relação ao mundo. É importante destacar que esse *éthos* moderno é primeiramente caracterizado a partir de Baudelaire. Assim, Foucault “deixa entender que a noção de crítica ganha um novo matiz a partir de suas considerações acerca da

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Ibid., p.1393.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Poderíamos abrir toda uma conversa sobre a noção de ultrapassamento, fazendo referência ao binômio limite/transgressão - que encontramos em Foucault nos anos 60 em seus escritos sobre a literatura e que a partir da perspectiva crítica assume outros contornos - no entanto, nos desviaríamos, por demais, do escopo deste trabalho, além de que correríamos o risco de não abordar o tema com a profundidade que ele merece, devido às conexões que essa tópica levanta. Assim, contentamo-nos apenas em indicar o trabalho de Diogo Sardinha sobre o tema: As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à crítica. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n. 2, p. 177-192, 2010.

modernidade”¹¹¹. A crítica na forma de um *éthos* filosófico que é uma atitude de modernidade é pensando, na genealogia das práticas de governo, não como extensão da Crítica kantiana (embora o texto de Kant continue sendo matricial para Foucault), mas em relação à experiência estética, às formas de uma estilização da existência, conforme passamos a discutir brevemente.

Ora, a modernidade é caracterizada pela “consciência da descontinuidade do tempo: ruptura da tradição, sentimento de novidade, vertigem do que se passa”¹¹², o que se coaduna à definição de Baudelaire da modernidade como “transitória, fugidia e contingente”¹¹³. Todavia, isso não significa aceitar o fluxo vertiginoso da modernidade. É preciso assumir uma atitude diante dela “e essa atitude voluntária, difícil, consiste em retomar algo de eterno que não está para além do instante presente, ou anterior a ele, mas nele”¹¹⁴. Reafirma-se, assim, a modernidade como um comportamento que reflete sobre o que nos atravessa e que se expressa como “uma vontade de ‘heroicizar’ o presente”¹¹⁵. O ser moderno não implica em confundir-se com a modernidade e ser tragado por ela. Ao contrário, implica em distanciar-se da modernidade para apreender o presente por meio de uma atitude crítica. Assim, essa atitude de heroicização é irônica, pois não corresponde a uma captura do presente ou uma tentativa de perpetuá-lo, de modo que a relação com a modernidade se dá como uma atitude de *flânerie*, que se contenta em colecionar lembranças, respeitando o movimento do tempo. “A modernidade baudelaireana é um exercício no qual a extrema atenção ao real é confrontada com a prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita esse real e o viola”¹¹⁶. Essa heroicização do presente é, assim, um ato de transfiguração do real que não significa seu apagamento.

Trata-se aqui do dandismo que vê na arte a possibilidade de transformação do mundo por meio de jogo difícil entre a verdade do que é real e o exercício da liberdade. Além disso, a definição de Baudelaire caracteriza a modernidade porque ele a entende “não simplesmente como forma de relação com o presente; é também um modo de relação que se deve estabelecer consigo mesmo”¹¹⁷, o que Foucault entende como uma ascese, pois implica em que “ser moderno, não é se aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é se tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e rígida”¹¹⁸. O dandismo de Baudelaire pensa ser possível que a prática artística ao implicar em uma ascese do artista ao

¹¹¹ ADVERSE, op. cit., p.41.

¹¹² FOUCAULT, op.cit., p. 1388.

¹¹³ BAUDELAIRE, 1976, p.695 *apud* FOUCAULT, 2017, p.1388.

¹¹⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 1388.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Ibid., p. 1389.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem.

colocá-lo em uma relação consigo mesmo tem a intenção de transformar a existência do sujeito em uma obra de arte. Com efeito, o sujeito moderno não tem que se descobrir, basta a ele se inventar: “Essa modernidade não libera o homem em seu próprio ser; ela o constringe à tarefa de se elaborar”¹¹⁹. Tal atividade de si sobre si mesmo, “essa heroicização irônica do presente, esse jogo da liberdade com o real para sua transfiguração”¹²⁰, Baudelaire afirma ser possível pela arte. Tomando essa ideia, a atitude crítica foucaultiana contorna a Crítica de Kant e se coloca como uma estilística da existência¹²¹, o que faz eco ao cuidado de si encontrado na Antiguidade grega. Helton Adverse nos esclarece esse ponto ao afirmar: “No dandismo de Baudelaire encontramos o rosto familiar dos estoicos e dos epicuristas que dispendiam o principal de suas energias em um exercício árduo de transfiguração de si em vista de uma constituição de si mesmo como sujeito moral”¹²². Temos assim que a realização do sujeito que se faz a si mesmo é para Baudelaire prerrogativa da arte, enquanto para Foucault isso é possível em uma esfera ético-política, a construção de uma existência autêntica na relação de governo de si e dos outros que não pode prescindir da crítica. Uma crítica prática que nos permite ir além de nós mesmos, alterar o real, ultrapassar nossos limites e com isso praticar a liberdade disposta ao sujeito que se faz a si mesmo. A atitude de modernidade é uma atitude crítica de nossa experiência, sendo “a atitude de Modernidade, como *éthos*, uma forma de experiência histórica livre, de experimentação”¹²³. Trata-se, pois, da atitude-limite que se forma na relação do sujeito com a modernidade.

Na medida em que percorremos as imagens que Foucault desenha da crítica, notamos sua proficuidade. Ela é instrumento imprescindível para a problematização das relações de governo que, assimilando a pergunta legada pela *Aufklärung*, reflete sobre o nosso presente. Compreendemos também a recorrência desse tema nas reflexões foucaultianas a partir de 78¹²⁴e a abordagem dada às considerações de Kant sobre as Luzes.

¹¹⁹ Ibid., p. 1390.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Diogo Sardinha (2010, p.210) lembra-nos de que Foucault esposa inteiramente essa ideia de uma ascese de si mesmo por uma prática artística, conforme atesta na Introdução de *L'usage des plaisirs* ao definir a escrita de um ensaio como uma prova modificadora (*épreuve modificatrice*) de si mesmo no jogo da verdade, por meio do exercício de si sobre o pensamento, isto é, pela ascese.

¹²² ADVERSE, op. cit., p. 143.

¹²³ FOUCAULT, op. cit., p.1387.

¹²⁴ O tema está sempre em relação com a crítica. Ainda em 1978, o tema é trabalhado no Prefácio do livro de Canguillem e durante a conferência à Sociedade de Filosofia. Após esse ano são duas as ocasiões principais em que ele é retomado: a primeira delas na aula inaugural do curso no Collège de France de 1983 *Le gouvernement de soi et des autres*, cujo conteúdo foi publicado parcialmente em 1984 em forma de artigo sob o título *Qu'est-ce que les Lumières?*. Outra, no artigo *What is Enlightenment*, escrito em 1984 para publicação no compêndio *Foucault Reader* organizado por Paul Rabinow.

No texto kantiano, “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”¹²⁵, a *Aufklärung* é definida como maioridade. Escapar ao jugo da autoridade de outrem é uma questão que toca em aspectos morais e políticos, e, portanto, faz coro ao intenso debate acerca da governamentalidade. Foucault é bastante claro em afirmar o uso que faz de Kant: “Ele me parece exatamente confirmar e formular, em termos bastante precisos, um dos problemas importantes de que gostaria de falar: justamente essa relação do governo de si com o governo dos outros”¹²⁶. Assim, o que ele faz é inserir Kant no debate sobre o governo na modernidade, extraíndo do autor uma leitura que concerne à sua própria concepção de crítica: “parece-me que não apenas ele fala propriamente nesse assunto (do governo de si e dos outros), como o faz de modo tal que creio — sem muita, (ou melhor), com um pouco de vaidade — poder me vincular”¹²⁷. Enfatizamos que essa vinculação apenas é possível porque o francês entende a *Aufklärung* como a forma de colocar a questão do governo, na modernidade, e por isso concebe a crítica a partir da problematização da governamentalidade.

¹²⁵ Trata-se do artigo publicado em 1784 no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift* como uma contribuição ao debate lançado pelo jornal. O contexto dessa discussão pode ser restituído pela explicação de Rubens Rodrigues Torres Filho: “O ponto de partida (...) foi a questão do casamento civil. Johan Erich Biester, um dos fundadores do Mensário Berlinense, publicação do círculo de intelectuais que se autodenominava “Sociedade dos Amigos da Ilustração” ou “Sociedade das Quartas-Feiras”, por causa das reuniões semanais que mantinham visando desenvolver e propagar a liberdade de crítica e de pensamento, publicava em 1783, nesse periódico, sob o pseudônimo de E.v.K., seu artigo: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”. Argumentando que outras relações jurídicas entre seres humanos, de igual dignidade e importância, dispensavam qualquer sanção religiosa, defendia o mesmo tratamento para o contrato que liga homem e mulher, rematando com a frase: “Afinal, para ilustrados são desnecessárias todas essas cerimônias!” (...) A resposta não demora. Outro daqueles mesmos “amigos da Ilustração”, Johan Friedrich Zöllner, é de opinião contrária. Nada mais natural. Estamos na época das luzes e do debate livre, e o *Mensário Berlinense* irá publicar no número seguinte sua resposta, sob o título: “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?”. Seu argumento, quanto ao assunto mesmo da discussão, também não tem nada de extraordinário: o casamento é um ato que decide, em grande medida, sobre a felicidade do ser humano, e não se deve tratar todas as obrigações jurídicas como se fossem do mesmo grau. O importante, porém, quanto à mudança de atitude, já está inscrito no tom do título: *Ist es ratsam...* (Será recomendável...). Não é prudente, diz o texto, desvalorizar a religião em todos os assuntos profanos e desse modo, “sob o nome de *Ilustração*, confundir as cabeças e os corações dos homens”. Ilustrar, sim: o espírito do tempo e o bem da humanidade o exigem. Mas fazer da Ilustração, tomada sem crítica e sem a consciência de seus limites, um pretexto para a subversão e para a anarquia – ilustrar às cegas – seria pôr a perder até mesmo aquilo que as Luzes conseguiram, até agora, laboriosamente, conquistar. E será nesse ponto, com esse contexto preciso, que Zöllner se tornará o formulador da pergunta clássica, que atinge em seu nervo mais profundo a consciência do ilustrador: “O que é Ilustração?”. E o autor comenta: “Essa pergunta, que é quase tão importante quanto: o que é a verdade, deveria certamente ser respondida antes que se comece a ilustrar! E eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma!”. (TORRES FILHO, Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 87-88 *apud* ADVERSE, 2010, p. 135-36). Cabe ainda apontar que Foucault mesmo destaca a importância do local de publicação do texto kantiano, qual seja, um semanário. O autor faz lembrar que grande parte da atividade acadêmica de Kant foi exercida no ambiente intelectual que se formava pela circulação de jornais. Isso não deverá ser motivo, de acordo com Foucault, para desqualificar esse texto em face de outros. E mais: o local de publicação do opúsculo encontra-se justificado pelo próprio Kant quando desenvolve em seu texto a noção de *Publikum*.

¹²⁶ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p.8.

¹²⁷ Idem.

Examinando o texto de Kant, o francês vai ao cerne da questão do governo na modernidade, muito embora ciente de que o tratamento a esse texto não abarca a complexidade social, política e cultural das Luzes. Assim, lendo Kant, Foucault reformula e aprofunda as hipóteses oriundas de suas incursões genealógicas. A crítica, no lastro da *Aufklärung*, permite a problematização do vínculo existente entre o sujeito e o poder em termos de governo de si e dos outros e ainda, possibilita levar a cabo um certo modo de pensar filosófico que interroga a própria atualidade.

A *Aufklärung* como uma forma de crítica histórica que interroga nossas práticas introduz “na história do pensamento uma questão à qual a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela jamais conseguiu se desvencilhar”¹²⁸. Trata-se da questão sobre em que consiste o momento em que se vive. Uma questão que, claramente, liga-se à problematização das práticas de condutas em sua relação com a verdade e o sujeito.

Nesse conjunto, o genealogista nota que a filosofia moderna é marcada pela incessante tentativa de responder à pergunta sobre o que é a *Aufklärung*¹²⁹. Kant, é claro, depara-se com essa questão e em sua resposta inaugura a interrogação sobre o presente e uma maneira de pensar o próprio momento em que se vive¹³⁰. Acerca disso, Foucault afirma: “Parece-me que se vê aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala sobre ela”¹³¹. Para Foucault, Kant não busca “compreender o presente a partir de uma totalidade ou realização futura. Em vez disso, ele procura por uma diferença: “qual diferença introduz o hoje em relação ao ontem?”¹³². Com efeito, a *Aufklärung* concerne à atualidade, porém a partir de uma diferença irreduzível com o próprio presente, de

¹²⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 1381.

¹²⁹ Foucault considera que desde Hegel a Habermas, passando por Nietzsche, todas essas filosofias tiveram que lidar com a seguinte questão: “qual é, então, este acontecimento que se chama *Aufklärung* e que determinou, ao menos em parte, isso que nós somos, isso que nós pensamos e isso que nós fazemos hoje? (Idem).

¹³⁰ Esta interrogação, contudo, não é inédita. Na aula do curso de 1983, Foucault mostra de que forma o presente é tomado como reflexão filosófica por Descartes: “quando Descartes, no início do Discurso do método, reconta seu próprio itinerário e o conjunto de decisões filosóficas que ele tomou, e tomou ao mesmo tempo para ele mesmo e para a filosofia, ele se refere, de uma maneira bastante explícita, a algo que pode ser considerado como uma situação histórica na ordem do conhecimento, das ciências e mesmo da instituição do saber em sua própria época”. (FOUCAULT, op. cit., p. 13). A atitude de tomar o presente na base de uma decisão filosófica foi também a de Leibniz. Cabe notar, ainda, que o mesmo ponto é abordado no texto de 1984, mas nele Foucault marca a distinção com Kant tendo por referência outros autores em períodos distintos da História da Filosofia. Assim, ele assinala que em O Político de Platão, o presente pertence a uma era do mundo distinta das outras e cindida por um evento dramático; em Santo Agostinho o presente é algo a se interrogar no intuito de dele extrair, hermeneuticamente, os sinais de um evento futuro; por fim, nas utopias, o presente é tido como ponto de transição de um mundo novo (FOUCAULT, op. cit., p. 1382). O modo como Kant a coloca comporta uma novidade que a distingue de uma decisão filosófica a partir de uma situação presente, pois se trata de interrogar o presente diretamente sobre o que ele é, visando a um propósito triplo: reconhecer e distinguir certo elemento do presente para decifrá-lo; mostrar como esse elemento é a expressão de um processo ligado ao pensamento; e mostrar como aquele que fala, enquanto pensador ou filósofo, faz parte ele mesmo desse processo, cujo o papel pode desempenhar ao mesmo tempo como elemento e ator¹³⁰.

¹³¹ FOUCAULT, op. cit. p.14.

¹³² FOUCAULT, op. cit., p.1383.

modo que temos “o ‘hoje’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica”¹³³.

Nesses termos, a *Aufklärung* designa sua própria divisa, seu preceito, seu afazer, em relação à história geral do pensamento, da razão e do saber. Essa divisa configura um certo modo de filosofar nos últimos dois séculos que faz com que a filosofia moderna tenha como uma de suas principais funções a de interrogar sobre sua própria atualidade. Isto é, a filosofia como uma prática discursiva ao fazer funcionar a pergunta sobre a *Aufklärung* se torna, segundo Foucault:

A superfície de emergência de sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento sobre o qual ela tem que dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e na qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento disso que ela diz”¹³⁴.

É nesse sentido que Marco Antônio Alves pode afirmar que a crítica genealógica é claramente aproximada da crítica iluminista”¹³⁵, pois tanto a pergunta levantada pelo projeto crítico kantiano como a interrogação do Esclarecimento se dirigem ao próprio presente no qual se vive.

Poderíamos dizer, assim, que a *Aufklärung* é para Foucault o nome dado a certo arranjo da governamentalidade no qual estão presentes as práticas de veridicção, dentre elas a interrogação filosófica, e de maneira geral, a crítica. Ela é, a um só tempo, a forma que toma o problema do governo na modernidade como também a problematização dessas práticas. Desse modo, o francês aborda o Esclarecimento como um acontecimento de certa periodização histórica, mas enfatizando que se trata de um *éthos*, de uma maneira de ser que corresponde à atitude crítica. É pelas práticas dos sujeitos que se recusam a ser totalmente governados que a *Aufklärung* abre condições para uma ontologia histórica de nosso ser e nossa atualidade. Trata-se de uma prática crítica que cada sujeito aciona ao erigir contracondutas, ao decidir por modos de agir outros que contornam as determinações externas capazes de pôr em questão o modo como se vive e se obedece.

A resposta kantiana frente à reflexão sobre o próprio presente e à pergunta colocada pela *Aufklärung* é notada por Foucault em sua revisita ao texto de Kant no curso de 83, a saber, a definição, quase totalmente negativa, de *Aufklärung* enquanto saída (*Ausgang*). Essa definição

¹³³ Ibid., p.1387.

¹³⁴ FOUCAULT, op. cit. p.14.

¹³⁵ ALVES, O homem e a crítica em As palavras e as coisas: Kant, Nietzsche, Foucault e além. In: *Sapere aude*. Belo Horizonte: v.7, n. 12, Jan. /jun. 2016, p. 18.

concerne precisamente à saída, “do homem de seu estado de menoridade”¹³⁶, colocando a questão do governo¹³⁷. No desenrolar da aula de 5 de janeiro de 1983, bem como no artigo que escreve em 84, Foucault se preocupa em demonstrar, em seus próprios termos, como o texto de Kant discute as práticas de governo de si e dos outros como questão premente da modernidade.

Na definição de Kant, estamos em menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, um diretor espiritual toma o lugar da consciência, um médico decide nosso regime. O movimento de saída dessa situação se dá na *Aufklärung*, isto é, o estágio no qual a humanidade se utiliza de sua própria razão, sem se colocar sob o jugo de nenhuma outra. Com efeito, o homem é ele mesmo responsável por seu estado de menoridade¹³⁸. Esse movimento de saída pressupõe uma mudança que operará sobre ele mesmo, de modo que a *Aufklärung* é uma divisa (*Wahlspruch*); um traço distintivo que se requer *Auder saper* (Coragem de saber), que faz com que o homem seja ele mesmo responsável por seu estado de menoridade, do qual só poderá sair por meio de uma mudança que operar sobre si mesmo¹³⁹. São os próprios sujeitos que voluntariamente se colocam sobre a direção dos outros¹⁴⁰, quando não são capazes ou não desejam governar-se a si mesmos.

A *Aufklärung* é, assim, a forma que assume o problema do governo na modernidade enquanto concerne à compreensão de como é possível conduzir a si mesmo, sem a dependência

¹³⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 27.

¹³⁷ Foucault reproduz a definição kantiana: “Por menoridade entende-se um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios onde se convém fazer uso da razão” (Cf. FOUCAULT, op. cit., p. 1383)

¹³⁸ Kant afirma que os indivíduos são incapazes por eles mesmos de sair de seu estado de menoridade por preguiça e covardia, isto é, o estado de menoridade acontece porque somos covardes e preguiçosos e dele não podemos sair precisamente porque somos covardes e preguiçosos. Mesmo assim, há indivíduos que escapam sozinhos e que, ironicamente, tomam sobre os outros a autoridade e se apossam da direção dos outros. Isso significa que quem governa saiu da menoridade. Algumas delas por terem experimentado a autonomia a valorizam e desejam o mesmo aos outros e, assim, desempenham o papel de libertadores. Kant aponta o insucesso dessa empreitada pois para conduzir os outros até a autonomia precisam para isso colocá-los sobre a própria autoridade, de tal modo que eles, habituados ao jugo, não suportam a liberdade dada a eles. E ainda se voltam contra quem prestou-lhes ajuda no intuito de forçá-los a voltar para o jugo que eles aceitaram.

¹³⁹ Assim, a menoridade não consiste em: 1) um estado de impotência natural ou na infância da humanidade, os sujeitos podem conduzir-se a si próprios, malgrado a falta de vontade, embora não tenham encontrado as possibilidades de sua autonomia; 2) uma noção jurídico-política com a qual se poderia afirmar que a menoridade é devida à privação de direitos, seja aquela provocada pela renúncia em um pacto social ou provocada por violência.

¹⁴⁰ Isso é demonstrado pelas situações que Kant usa como exemplo de menoridade: um livro que toma o lugar do entendimento, um diretor de consciência que toma lugar da consciência moral, um médico que decide a dieta. Isso é que caracteriza um estado de menoridade. Não é nem privação de direito, nem privação de faculdades ou por força de uma autoridade ilegítima. Não se trata de desconsiderar esses auxílios, mas é preciso agir de forma autônoma. A dependência se encontra na maneira com a qual o indivíduo faz tocar em relação a ele mesmo as autoridades (do livro, do diretor e do médico), substituindo suas próprias faculdades pelas de outrem. Os três exemplos remetem aos domínios da Crítica kantiana, isto é, entendimento, consciência moral e julgamento, de modo que a sugestão de Foucault é ler a análise da menoridade em função das três Críticas que estão subjacentes no texto.

das conduções externas, de como é possível sair de um estado em que se está colocado sob o jugo moral e político de outro, onde as determinações são dadas por um imperativo externo. A resposta que Kant encontra para oferecer aos seus contemporâneos é a de que é preciso ousadia e coragem para conduzir-se a si mesmo a partir de suas próprias determinações, a coragem ética e política de pensar por si mesmo e fazer-se dono de suas escolhas, como um sujeito maior, autônomo e livre.

Em contrapartida, todos aqueles e aquelas que se encontram sob a autoridade do outro, encontram-se em uma relação na qual eles mesmos permitiram e se colocaram, seja por preguiça ou covardia. Dessa forma, o leitor de Kant entende que a saída da menoridade consiste em “um ato, ou ainda, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, que é permanente e que não criou de modo algum um direito”¹⁴¹. O Esclarecimento, no entendimento foucaultiano, não é, portanto, um estatuto ou uma condição estabelecida previamente. Ele se faz por uma atitude e pela prática crítica do sujeito que decide pensar por si mesmo para não ser governado e “se define por uma relação entre o uso que fazemos, ou que poderíamos fazer, de nossa própria razão e a direção dos outros”¹⁴². Com isso, ele está diretamente ligado a uma tarefa de “desassujeitamento em relação ao jogo da política do poder e da verdade”¹⁴³.

Para Foucault, portanto, a menoridade corresponde a uma relação viciada entre o governo de si e dos outros. Assim, para além da definição da *Aufklärung*, há o interesse pelo modo concreto pelo qual Kant vai tratar de “redistribuir a relação entre governo de si e governo dos outros”¹⁴⁴, quanto ao uso da razão em sua dimensão privada e pública.

O uso privado da razão concerne ao seu emprego restrito no âmbito de uma função específica, por exemplo, um cargo público¹⁴⁵. Já o uso público da razão diz respeito à sua utilização em termos irrestritos, quando o sujeito raciocina sem que esteja atrelado a algum segmento, como membro da humanidade racional¹⁴⁶. Diante disso, Foucault assinala que para

¹⁴¹ FOUCAULT, op. cit., p.1387.

¹⁴² FOUCAULT, op. cit. p.32.

¹⁴³ FOUCAULT, 2015, p.42.

¹⁴⁴ FOUCAULT, op. cit., p.32.

¹⁴⁵ Kant refere-se aqui a quando alguém tem papel a desempenhar e funções a exercer que o dispõem num segmento particular da sociedade, colocado em uma posição definida para aplicar regras e alcançar resultados. Alguém, portanto, cuja razão está sob o jugo das obrigações que um determinado cargo ou função impõe a ela e submetida a fins particulares. Ainda assim, não se trata de uma obediência cega, mas de um uso adaptado a essas circunstâncias específicas, em que não é possível efetuar o uso livre da razão.

¹⁴⁶ Por exemplo, quando um padre raciocina sem fazer uso de sua função, isto é, enquanto sujeito universal, que pode, inclusive, fazer críticas à instituição a qual pertence ou a sua religião. Já na função de padre, esse mesmo sujeito pode apenas raciocinar e obedecer às funções que assumiu. A partir disso, pode-se entender que a

Kant “a *Aufklärung* não é, então, somente o processo pelo qual os indivíduos garantiriam sua liberdade pessoal de pensamento. Existe *Aufklärung* quando há superposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão”¹⁴⁷. Com efeito, o modo de assegurar o uso público da razão se torna a questão central na discussão levantada por Kant. Questão essencialmente política¹⁴⁸, a qual consiste em saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária. O requisito ético que impele o sujeito a caminhar em direção à maioria deve encontrar as condições para que a realização desse objetivo seja possível¹⁴⁹.

Desse modo, temos que a *Aufklärung* concerne à relação que o sujeito deve manter consigo mesmo para, saindo da menoridade, conduzir-se a si mesmo em uma tarefa que requer, sobretudo, coragem. No entanto, sua realização depende também de circunstâncias externas aos indivíduos. Enquanto problema político, a *Aufklärung* sinaliza a conjunção entre racionalidade e poder — precisamente o excesso de poder provocado pelo desenvolvimento das técnicas políticas. Nesse sentido, Foucault entende que a *Aufklärung* reativa os arranjos entre governo de si e dos outros, desde a Antiguidade Grega. Explica-se, assim, a decisão do professor do Collège de iniciar o curso de 83, voltado às práticas parresiásticas gregas — e que como veremos colocam também o problema do governo — com a releitura do texto kantiano. Em nosso entendimento, não pensamos que com aquela aula de 5 de janeiro de 1983 ele propunha a seus ouvintes que discutissem Kant e o sistema de pensamento desse autor. O tema da *Aufklärung*, na epígrafe do curso, sinaliza a continuidade da questão do governo (indicada no título do curso) sob a perspectiva da crítica. A *parresia* possibilitou estender a genealogia da governamentalidade das práticas do pastorado até as práticas éticas e políticas da Antiguidade. Assim, Foucault entende que é importante demonstrar os deslocamentos dessa problemática, no Ocidente, que se forma na política grega e constitui um problema central para a modernidade no que tange à compreensão de nossas relações uns com os outros.

1.4 O problema da obediência

maioridade se dá quando há separação do uso público e privado, pois sem condições no uso privado, o *rasonieren* se fará no universal.

¹⁴⁷ FOUCAULT, op. cit. p.1385.

¹⁴⁸ “A *Aufklärung* “não deve ser concebida simplesmente como um processo geral afetando toda a humanidade; ela não deve ser concebida somente como uma obrigação prescrita aos indivíduos: ela aparece agora como um problema político”. (FOUCAULT, op. cit., p. 1384). Isso tem uma importância fundamental para Foucault, pois faz descer a preocupação do lugar do universal para a singularidade do presente.

¹⁴⁹ No capítulo seguinte veremos como essas condições estabelecidas por Kant estão próximas do que Foucault encontra em seus estudos da *parresia*.

Vimos que Foucault distingue crítica e *Aufklärung* ao tratar o texto kantiano, considerando a última como acontecimento que liga as formas de racionalidade às práticas do governo de si e dos outros e também com uma atitude que corresponde à crítica. Apesar da referência a Kant, não se pode perder de vista que o francês pensa a atitude crítica a contrapelo de muitas considerações do autor prussiano, o que nos mostra que a abordagem que faz do autor nada tem a ver com uma tentativa de interpretar suas ideias ou atualizá-las. Basta ver, por exemplo, as consequências extraídas pelo autor a partir da atitude crítica no que toca à questão da obediência. É por ser uma arte da indocilidade refletida que a atitude crítica adquire importância política ao levantar a discussão sobre as formas de desobediência e revolta.

Para Foucault, a impossibilidade de pensar o saber desvinculado de efeitos de poder que incidem sobre o modo de condução dos sujeitos faz com que ele não compartilhe da conclusão a que chega Kant quando pensa a obediência. A atitude crítica, pensada sob a égide da *Aufklärung*, estará ligada ao enfrentamento das práticas de governo, como nota Frédéric Gros: “a atitude crítica consiste em recusar obedecer à verdade, enquanto ela seria pensada, imposta por outrem, e recusar se submeter *a priori* aos sistemas que nos fariam obedecer ao modo de discurso de verdade”¹⁵⁰. Nesse sentido, a atitude crítica é sempre uma contestação prática dos efeitos de poder produzidos por uma verdade instituída por certos modos de governo. Implica antes de tudo em uma recusa imediata em obedecer, a partir da contestação de saberes que se apresentam como verdade e que têm efeitos de poder. Gros ainda afirma: “a crítica, tal como se encontra aqui identificada, não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema: é uma recusa em ser governado assim ou desse modo, uma recusa em obedecer”¹⁵¹. Sendo assim, a atitude crítica embora não seja sinônimo de desobediência está irresistivelmente próxima a ela, em uma postura de “não servidão voluntária”¹⁵², uma ação refletida diante do mundo que se presta ao desassujeitamento. A atitude crítica não está fundada em uma desobediência pueril que se regozijaria no prazer de não acatar uma ordem. Ela é antes uma atitude que se dá como uma inquietude inescapável, a qual procura alterar o modo como um poder se exerce e os efeitos de governo que produz.

Dessa forma, o francês enxerga que Kant teria fundado a obediência na autonomia, já que o conhecimento precisa ser legítimo para garantir a autonomia. O sujeito se utilizando de sua razão saberá reconhecer o imperativo da lei e acatá-la. Assim, não há nenhuma contradição

¹⁵⁰ GROS, F. “Foucault et la leçon Kantienne des Lumières”. In: *Lumières*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, n. 8, p. 159-167, 2006, p. 162.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem.

entre raciocinar e obedecer. A coragem exigida pela crítica não implica na desobediência, pois antes funda a obediência. Ora, se Kant pode pensar a autonomia conciliada com a obediência é porque coloca em campos distintos a abordagem do saber e do poder. Resulta disso que ao privilegiar a interrogação sobre o saber e o alcance da razão não fez o mesmo em relação ao poder. Se pergunta sobre qual conhecimento é válido, não interroga qual poder é legítimo e quais os seus limites de atuação, o que pode ser lido como um recuo de Kant em relação à sua própria proposta, conforme afirma Michel Senellart:

A sua própria máxima crítica ('Tenha a coragem de pensar por si mesmo'). Ao deslocar a crítica para o plano das condições do saber, ele neutralizou os seus efeitos políticos. Ao invés de *opor* a autonomia à obediência ao soberano (...) Kant fundou esta obediência na própria autonomia¹⁵³.

A realização da *Aufklärung* para Kant, afirmamos algumas linhas acima, está condicionada à garantia do uso público da razão. Resta acrescentar que isso apenas é possível se sustentado pela obediência política¹⁵⁴. Assim, a conclusão geral do texto kantiano ecoa a postura de Frederico II: “raciocinai tanto que quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes: apenas obedeci”¹⁵⁵. Nos termos propostos por Kant, a autonomia acaba por produzir a

¹⁵³ SENELLART, op. cit., p. 5.

¹⁵⁴ É importante lembrar que o prussiano escreve ao jornal para defender o movimento Iluminista das acusações que o ligava, devido à defesa enfática em prol da autonomia, à subversão dos valores sociais e à desobediência política. Por isso, ele vai argumentar que no momento no qual a razão legítima é colocada como denominador comum na relação política, aquele que governa não incorrerá em autoridade despótica e aquele que é governado obedecerá de bom grado, consciente da justificativa de sua ação. Em seus próprios termos: “o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, mas sobre a condição de que o princípio político ao qual deve-se obedecer seja ele mesmo conforme à razão universal” (KANT, Resposta à pergunta: “que é Esclarecimento?” (*Aufklärung*). Trad. Floriano de S. Fernandes. In: *Immanuel Kant. Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.). Dessa forma, Kant propõe uma formulação que concilia razão, liberdade e obediência, e mais, faz da autonomia condição de possibilidade da obediência, reforçando seu entendimento ético de que a liberdade consiste no cumprimento do dever. Com efeito, Kant garante, em termos teóricos, a permanência do Iluminismo, não apenas conciliado com a existência de um governo forte, mas dependente dele, já que o ato de obedecer não deve estar ancorado no assentimento irrefletido a um comando externo, mas pela consulta à própria razão para formular uma ideia justa que sirva como princípio de autonomia. Kant acreditava que as condições para realização da *Aufklärung*, isto é, a garantia do uso público da razão, se manifestava na Prússia pela postura de Frederico II. A resposta de Kant se esforça para precisar o lugar da autonomia e da liberdade de pensamento como a condição que permite a *Aufklärung*. Contudo, não resolve o problema inicial: se sob nenhuma hipótese a liberdade de pensamento pode ser contida pelo risco de comprometer o processo do Esclarecimento no qual se encontra a humanidade, como garantir que esta mesma liberdade, não será a fonte de desintegração da ordem social? Para enfrentar essa questão, Kant recorre ao exemplo, testemunhado em sua época, oferecido pelo governo de Frederico II, que qualifica como esclarecido [*aufgeklärt*], já que “não acha indigno de si dizer que considera um *dever* não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes tal assunto plena liberdade, que, portanto, afasta de si o arrogante nome de *tolerância*”¹⁵⁴. O príncipe da Prússia “merece ser louvado pelo mundo e agradecido pela posteridade”, isso porque “libertou o gênero humano da minoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões de consciência moral”¹⁵⁴. Frederico II da Prússia é esclarecido porque não apenas é tolerante, mas porque cria as condições necessárias para que se possa fazer uso da liberdade de pensamento.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.114.

obediência, pois a *Aufklärung* abre espaço à crítica e à contestação, mas em nada altera a exigência de conformidade com a lei. Pelo contrário, a lei passa a ser garantida pela legitimidade dada a ela pela razão que obriga o sujeito a cumprir com o seu dever. Pensar de maneira autônoma é, antes de tudo, fazer bom uso da razão nas questões de consciência moral e na crítica política. Isso não se coaduna com a desobediência, que seria exatamente a contestação das leis criadas pela razão¹⁵⁶.

Ao não seguir as conclusões kantianas, nosso autor atenta para o fato de que a atitude crítica tem lugar no campo das resistências, das contracondutas e dos enfrentamentos às formas excessivas de governo, enquanto uma vontade de não ser governado. Com isso, segundo Gros, Foucault “quer denunciar o corte entre a atitude crítica e a desobediência prática”¹⁵⁷, que Kant teria praticado com relação à *Aufklärung*. Desse modo, pensar diferentemente consiste em recusar certas verdades, o que implica também em agir em não-conformidade com as normas que se pautam nelas. Esse traço da crítica, marcadamente prático, se efetiva sempre nas ações dos sujeitos e na luta política. Não pode haver, portanto, uma separação radical entre o que se pensa e o que se faz, entre a denúncia e o modo como se vive:

É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõe-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação dos governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõem¹⁵⁸.

Logo, a ação dos indivíduos deve ser capaz de modificar as experiências políticas e as práticas de governo existentes, evitando-se uma separação de papéis onde apenas alguns teriam capacidade de ação. As práticas de governo também se dão entre os governados quando por uma atitude crítica procuram não ser mais governados de certo modo, criando o que Foucault chama de uma “estilização da obediência”¹⁵⁹ que questiona e altera as regras de conduta,

¹⁵⁶ Assim, se as justificativas teóricas não são suficientes, Kant ainda lembra aos leitores mais inquietos e apreensivos que a *Aufklärung* só pode ser fomentada por quem tem “um exército numeroso e bem disciplinado” (Ibid., 1985, p.114) como é o caso do Imperador prussiano. Essa afirmação produz um giro completo em relação à posição inicial, que em última instância, atesta que se a razão garantidora da autonomia dos indivíduos não for suficiente para que eles cumpram o dever de acordo o imperativo da própria razão, existem outros meios que podem garantir com que obedeçam.

¹⁵⁷ GROS, *Desobedecer*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editor, 2018, p. 163.

¹⁵⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 1527.

¹⁵⁹ A estilização do comportamento é percebida por Foucault quando realiza a genealogia das práticas sexuais gregas. Ele nota que a moral grega não funciona tanto como um código moral (em que regras e valores explicitamente formulados restringem as ações dos sujeitos), mas como um comportamento real dos indivíduos sobre como eles obedecem ou resistem a uma prescrição. Foucault pensa, então, em uma “moralidade dos comportamentos”, que comporta a variação e a transgressão dos comportamentos em referência a um sistema moral e afirma: “Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra coisa a conduta que se pode medir a essa

fazendo com que a desobediência seja transformada em uma decisão do sujeito em obedecer refletindo sua liberdade.

1.4.1 O insurgimento desobediente: Revolta, sublevação e rebelião

A atitude crítica torna evidente que descumprir aquilo que é imposto implica em uma provocação à dinâmica do poder. Contudo, o que leva o sujeito a desobedecer e agir de outro modo? Em que consiste o movimento que permite dizer não a um poder? Tais questões figuram na miríade de inquietações suscitadas pelas problematizações ético-políticas nos últimos estudos foucaultianos. Com a investigação sobre a atitude crítica, ele visualiza o problema, mas ainda não tem todas as ferramentas para enfrentá-lo. Para uma análise mais profunda será preciso esperar os estudos sobre o sujeito na Antiguidade grega e no cristianismo primitivo para entender as relações do sujeito em relação a si mesmo e os efeitos políticos implicados nesse arranjo. Ou ainda, será preciso compreender a *parresia* e o cuidado de si inseridos na governamentalidade. Todavia, nos cursos e outros escritos de 1978 e 1979 é possível perceber que o genealogista reporta ao tema da subjetividade na relação entre governo de si e dos outros. Nesse período, a ênfase recai nas práticas de governo dos outros, estando ciente de que a crítica é uma atitude ao mesmo tempo moral e política¹⁶⁰, ou ainda, “uma certa vontade decisória de não ser governado, essa vontade decisória é uma atitude ao mesmo tempo individual e coletiva”.¹⁶¹ Assim, defendemos que em 1978 a atitude crítica é pensada já na articulação de governo de si e dos outros, e que esse aspecto será nuançado nos estudos posteriores realizados até 1984.

Seguimos então a hipótese de que a atitude crítica abre margem para o tratamento da articulação do governo de si e dos outros, na qual a dimensão do sujeito adquire mais evidência.

regra. Mas outra coisa ainda, a maneira como se deve se constituir a si mesmo como sujeito moral agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (FOUCAULT, 1984, p.37). Assim, ele analisa em sua História da Sexualidade como os sujeitos se constituem a si mesmos enquanto obedecem ou resistem a um imperativo externo, como respeitam ou desconsideram um conjunto de valores, criando uma estilização de seu modo de ação, que pode assumir formas variadas. Foucault fala em “determinação da substância ética - quando “a maneira como o indivíduo deve constituir tal ou tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral (Idem); em “modo de assujeitamento” - como o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece ligado à obrigação de pô-la em prática (Ibid, p.38); em “elaboração, do trabalho ético”¹⁵⁹ sobre si mesmo – como o indivíduo transforma-se em um sujeito moral de sua conduta; e também em “teleologia do sujeito moral”- que se refere à finalidade erigida pelo sujeito para determinar sua ação. Foucault constitui uma visão em que moral códigos e modos de subjetivação são indissociáveis, mas autônomos. Desse modo, o autor considera que em algumas morais a ênfase recai no código, de maneira que a subjetivação é basicamente jurídica onde o sujeito moral tem por referência um conjunto de leis.

¹⁶⁰ FOUCAULT, 2015, p.37.

¹⁶¹ Ibid., p.58.

Um momento importante para a elaboração dos problemas políticos abordados sob uma perspectiva da ética, considerando os modos de subjetivação dos indivíduos se dá por ocasião do artigo publicado no *Le Monde* em maio de 79 para comentar a Revolução Iraniana. Esse pequeno texto é, na verdade, um exercício de reflexão que parte da inquietante interrogação que intitula o texto: *É inútil revoltar-se?* As considerações tecidas pelo autor repercutem a noção de espiritualidade, que apontam para a inserção da relação consigo mesmo nos problemas políticos.

A abordagem da sublevação e da revolta não traz a costumeira precisão analítica que caracteriza os escritos de Foucault, sendo colocadas em uma linguagem mais ensaística, mas que não abre mão da profundidade reflexiva e, por isso mesmo, mostra como ele vinha pensando a relação do governo de si e dos outros a partir dos acontecimentos políticos que testemunhava. Vejamos:

As sublevações pertencem à história. De certo modo, porém, escapam a ela. O movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “Não mais obedeço”, e põe sua vida em risco face a um poder que considera injusto — esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (...) E porque o homem que se levanta é, de fato, inexplicável; é preciso um arrebatamento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razão para que um homem possa, “realmente”, preferir os riscos da morte à certeza de ter que obedecer¹⁶².

O primeiro ponto a ser notado é que Foucault vê que nas sublevações existe um fora em sua dimensão histórica ao qual ele não precisa. Há um corte que separa o ato resignado de obedecer do ato corajoso de se sublevar. Essa mudança de atitude, contudo, não é explicada, exceto em termos de algo como um arrebatamento, isto é, um acontecimento extraordinário que suspende o suposto encadeamento da história fazendo com que o sujeito perceba a precariedade de suas convicções e seja lançado em uma inquietude que o obriga a se mover. No entanto, a revolta toma corpo a partir do corte que ela estabelece, como um ato de desobediência fora da ordem do comum. Trata-se, ainda, de um acontecimento, e como tal, se situa na dimensão das relações de poder, pois, como sabemos, não há poder sem resistência e não há práticas de governo que não criem contracondutas. Assim, ainda que seja espantoso que se desobedeça ao poder e que se coloque em risco a própria vida para isso, o contrário — não se sublevar — seria ainda mais aterrador e, este fato, sim, seria inexplicável. Com efeito, temos que a revolta não tem razão de acontecer, no sentido de que ela não tem uma causa e também não é da ordem da

¹⁶² FOUCAULT, op. cit., 790.

necessidade que ela ocorra¹⁶³. Existe algo na revolta que “não pode ser reduzido a uma explicação ou a uma razão” e exemplifica: “No momento em que nos revoltamos e dizemos: eu prefiro morrer sob metralhadoras do que morrer de fome, há algo nisso que a ameaça de fome não explica”¹⁶⁴. Com essa explicação, Foucault consegue nos ajudar a compreender o enigma da revolta e em que termos a história e a racionalidade não conseguem explicar inteiramente esse acontecimento, o que deve ser entendido do seguinte modo:

O próprio gesto de se revoltar me parece irredutível comparado a essas análises – de historiadores, economistas, sociólogos. Quando eu disse que estava fora da história, eu não quis dizer que estava fora do tempo, o que quero dizer é que estava fora do campo de análise que é preciso elaborar, é claro, mas que ele nunca dará conta disso...¹⁶⁵

O ato corajoso da revolta é uma atitude-limite no campo de nossas experiências que procura alterar aquilo que somos e nos deslocar para espaços ainda não inventados. A revolta, portanto, concerne a uma experiência da luta política na modernidade que transgride até mesmo nosso instinto de preservação mais básico ao desafiar a morte. Sobre isso, Laval comenta:

Se queremos viver de outra maneira, se desejamos mudar de regime de vida, é preciso se expor ao risco da morte. Pois, o que se opõe ao quadro normativo, ao poder constituído, às condições do possível, é uma vontade de viver de outro modo, um desejo de pensar de outro modo¹⁶⁶.

Considerando isso, encontra a revolta uma racionalidade que a oriente ou continuamos na esfera da contingência e do aleatório?

A insurreição e a revolta são temas que suscitam um debate atual sobre o aspecto político do pensamento de Foucault¹⁶⁷. A relação entre a revolta e a história soa um tanto enigmática e provoca diversas interpretações. Para Alexandre Simão de Freitas, a revolta é capaz de realizar “o retorno de um vocabulário e de uma dramaturgia”¹⁶⁸ que expressam a “força popular”¹⁶⁹. A

¹⁶³ Foucault tenta explicar esse ponto na entrevista que concede a Farès Sassine em agosto de 1979 publicada em português em *O enigma da Revolta*. Na ocasião, o autor procura esclarecer algumas confusões geradas de seu artigo no *Le Monde Inutile se soulever?* Publicado posteriormente em *Dits et Écrits II*, bem como afastar algumas acusações que considerou altamente injustas de suas declarações a respeito da Revolução Iraniana. Os trechos citados a seguir foram extraídos dessa entrevista.

¹⁶⁴ FOUCAULT, 2008, p. 71.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶⁶ LAVAL, Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, M. *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino – São Paulo, n-1 edições, 2018, p. 123.

¹⁶⁷ Em 2016, o X Colóquio Internacional Michel Foucault, realizado na Universidade Estadual de Campinas dedicou-se inteiramente à discussão da insurreição e da revolta no pensamento foucaultiano. Os trabalhos apresentados foram reunidos e publicados no livro *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?* Recompomos o debate a partir desses artigos.

¹⁶⁸ FREITAS, Despertar a língua furiosa da revolta para não deixar quieto o outro impensado da política. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017, p. 47.

¹⁶⁹ *Idem.*

revolta seria, então, da ordem da irrupção de uma força ao mesmo tempo anônima e coletiva, marcada pela espontaneidade de uma ação que não tem forma porque é atravessada pelo indefinido do porvir e pela vontade de viver de outro modo. Nesse sentido, a revolta surge como um acontecimento ambíguo, primeiramente como uma confrontação pragmática que canaliza energia na luta política e que ao mesmo tempo reúne forças e afetos da ordem da não-racionalidade, o que Foucault tenta explicar por meio do que entende como vontade:

Eu diria que a vontade é talvez precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir (...), do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer ‘eu prefiro meu fim’ (...) Ela (decisão) não precisa ser irracional. E tampouco precisa ser esvaziada de desejo. Há um momento em que (...) a vontade é o que fixa para um sujeito a sua própria posição¹⁷⁰.

Nessa perspectiva, a revolta não se confunde com o cálculo estratégico que objetiva a tomada de um poder; antes ela ocorre como “louca generosidade (...) sua honra é a de não calcular nada, distribuir e apostar tudo na vida presente”¹⁷¹. A ação política da revolta quer escapar à maneira como se é governado para criar possibilidades outras de vir a ser e por isso costuma expressar uma espiritualidade política:

O que é espiritualidade?

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo¹⁷².

A revolta e a espiritualidade são as práticas de uma “vontade radical de alteridade em relação a si mesmo”¹⁷³ do sujeito que quer transformar sua experiência, mas que não precisa esperar por um mundo além desse. Por isso mesmo, a espiritualidade pode ser situada no campo das contracondutas como sugere Daniel Galantin: “o modo como Foucault define espiritualidade nos coloca diante de uma reconfiguração da figura das resistências, as quais passam a incorporar o eixo ético da relação de si para consigo mesmo e os outros”¹⁷⁴. Com efeito, o mundo outro pode se fazer no aqui e no agora pela transformação da experiência, da

¹⁷⁰ FOUCAULT, *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 84.

¹⁷¹ FREITAS, op. cit., p. 40.

¹⁷² FOUCAULT, op. cit. p. 21.

¹⁷³ Ibid., p. 26.

¹⁷⁴ GALANTIN, Experiência, espiritualidade e práticas de liberdade. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p.161.

recusa em ser governado de determinado modo e que terá efeitos sobre o próprio sujeito e sobre as práticas de governo.

Podemos contrapor a posição acima de que a revolta não implica em um cálculo estratégico com o comentário de Alfredo Veiga-Neto: “É no limite do ‘mais vale o risco de morrer’ que está o fulcro onde a revolta funda a sua racionalidade (...). A preferência à morte — e não à escravidão — é a fonte de onde os revoltosos tiram a energia para levar adiante a sua revolta, em busca da liberdade”¹⁷⁵. A alternativa à morte é colocada quase como um instinto, e diz respeito à ação corajosa do sujeito que decide não ser governado totalmente, essa decisão dá impulso ao enfrentamento do poder e ensejo às práticas de liberdade, e essa posição, para Veiga-Neto cria uma lógica da revolta, que consiste justamente na necessidade de escapar a um poder excessivo.

Isso posto, ambos parecem concordar com a perspectiva foucaultiana de que a revolta não é a ação organizada da sociedade civil contra o Estado que reivindica a garantia de seus direitos naturais e inalienáveis. A revolta surge da necessidade de deixar de ser governado de certo modo e possibilita a abertura que permite criar vidas outras. Ao preferir a morte como possibilidade última de resistência, a revolta é aquilo que clama pela coragem dos governados.

A revolta, portanto, confronta a racionalidade das práticas de governo e recorre a outra lógica. Essa é a marca da atitude crítica que se contrapõe à razão da governamentalidade por uma prática de indocilidade refletida. Frente à violência da razão, cujas práticas de governo produzem excesso de poder não cabe o uso da mesma racionalidade para seu enfrentamento, é preciso uma outra razão que altere as formas de conduta. Não significa, porém, que a razão seja algo em si mesma negativa e que dela seja necessário se desembaraçar totalmente. O que podemos considerar é que a revolta não parece seguir a lógica do poder que contesta em vez de querer provar a inconsistência de certos modos de governar, a revolta irrompe em vozes estrondosas e gestos efusivos que devolvem ao poder as verdades crivadas pela crítica, denunciadas em seus efeitos de poder e cujos efeitos de obediência não mais atam o sujeito ao poder alheio.

Sobre a relação entre a revolta e a história aqui discutida é preciso ainda que consideremos a opinião de Câmara Leme que também entende certa exterioridade da revolta em relação à história pelo fato de que ela não tem razão de acontecer. Assim, “se a possibilidade da revolta é o elemento irreduzível a partir do qual se pode pensar e exercer o poder, esse

¹⁷⁵ VEIGA-NETO, *Gloria Victis*. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 53.

elemento é, no entanto, ‘sem explicação’¹⁷⁶. O comentador considera que não se trata de uma adjetivação meramente vazia da revolta, assim como o questionamento sobre a utilidade em se sublevar não é apenas retórica. Como consequência, “se um sujeito se revolta é porque tem razões para isso, logo elas podem ser ditas e ponderadas. É por esta razão que tanto o poder ameaçado pela revolta como aqueles que à distância se entusiasma com ela, convocam toda uma ‘máquina teórica’ para a inscrever numa racionalidade”¹⁷⁷. É por isso que sempre que um levante político explode como revolta, a principal preocupação consiste em fazer com que ela seja inserida em um quadro composto por uma narrativa dotada de sentido, recusando a admissão de seu caráter inexplicável.

O comentário de Câmara Leme aponta ainda para o fato de que essa não admissão do caráter imponderável da revolta é ligado a uma estratégia que consiste em não reconhecer a força armazenada nas práticas de resistência ao poder, pois seria admitir a vulnerabilidade de um poder que se exerce sempre passível de resistência. Para o poder ameaçado, essa inexplicabilidade revela que ele é constitutivamente frágil, pois a revolta é absolutamente imprevisível. A possibilidade de que a revolta aconteça faz dela uma ameaça constante ao controle extenuante das práticas de governo, reintroduzindo o indeterminado nas relações de poder e a possibilidade de alteração. Por isso: “Se as mesmas razões que explicam a revolta nuns casos, são ineficazes noutras, então não há nenhum poder, por mais vigoroso ou prudente que seja, que não esteja sujeito a essa incerteza. A revolta inexplicável pode sempre ocorrer”¹⁷⁸. Com efeito, a iminência da revolta limita a extensão do poder, funcionando como uma intimidação sempre presente à sua pretensão totalitária. Em seu reverso, a revolta pode nunca eclodir e, então, “para aqueles que celebram antecipadamente o seu advento, a sua inexplicabilidade surda arruína-lhes a expectativa revolucionária”. O caráter acontecimental da revolta faz com que ela seja colocada na iminência que ameaça alterar o jogo político, como também a sua não realização pode frustrar a ação política¹⁷⁹.

¹⁷⁶ CÂMARA LEME, A rebelião e o fim da política. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017, p. 88.

¹⁷⁷ Ibid, p. 89.

¹⁷⁸ Ibid, p. 89.

¹⁷⁹ É interessante notar que Foucault já havia pensado as características da revolta e seu uso estratégico ao notar a abordagem histórico-filosófica sobre o tema. Durante o curso de 78, para tratar do problema da obediência na razão de Estado, Foucault toma o texto de Francis Bacon *Of seditions and troubles* de 1625, no qual o inglês realiza uma análise esmiuçada de como prevenir e mesmo tratar o surgimento das sedições e revoltas no interior do governo. Bacon acredita que mesmo sob a calmaria presente em épocas de maior igualdade é possível identificar os sinais que desembocam nas sedições. De fato, as sedições não se configuram como um acontecimento extraordinário, mas é antes “perfeitamente normal, natural, de certo modo até imanente à vida da *res publica*” (FOUCAULT, 2004b, p. 273). Por isso mesmo, todo e qualquer racionalidade política deve assumir esse aspecto iminente, se deseja governar. Em razão disso, Bacon descreve quais são os sinais que antecedem às sedições e revoltas, tais como, o barulho dos panfletos contra o governo; a insatisfação em relação às ações do governo; a má

1.4.2 Revolta e imanência

Ao tratar o tema da revolta, Foucault se refere a um fora da história, o que suscita dúvidas se ele estaria recorrendo a alguma explicação transcendente. Frequentemente comentadores apontam para aspectos do pensamento foucaultiano que sugerem traços de um apelo que escapa à imanência defendida pelo autor. O tema da revolta suscita precisamente esse debate. Defenderemos nesta seção que a exterioridade a que se refere o autor não corresponde a uma transcendência já que estaria ancorado na relação de governamentalidade, ou seja, no campo das práticas¹⁸⁰. Corrobora essa opinião o argumento de Alexandre de Carvalho no qual o corpo serve como ponto residual do poder, pois ele é o princípio de “razão e multiplicidade afetiva”, como afirma Nietzsche em “Assim Falou Zaratustra”. Essa tese é evidenciada por Foucault ao considerar que antes do sujeito ou do indivíduo, o que existe é uma “singularidade

circulação e recepção das ordens; a não-obediência daqueles que são próximos ao soberano. Tendo em vista que as sedições podem ser identificadas, o autor inglês aponta que é também possível conhecer as causas que podem ser tanto materiais quanto ocasionais. A primeira causa se refere tanto à pobreza extrema e a fome e o descontentamento. Quanto à segunda, se refere àquilo que vem como estopim e não se sabe ao certo de onde. O que interessa reter é a ideia de que a propensão das sedições aumenta, quanto maior for a insatisfação em relação às práticas de governo. Por conseguinte, se as sedições têm causas, afirma Bacon, elas têm também remédios. Elas são apreendidas das artes de governo no intuito de fazer funcionar a obediência, justamente a fim de evitar as sedições. Assim, contra a indigência o autor propõe medidas político-econômicas que vão se dar sobre o controle do mercado e das pessoas. Para o descontentamento, o remédio é acalmar, tanto os pobres quanto os ricos, utilizando-se de técnicas e procedimentos eficazes que sejam capazes de manter o povo e a nobreza incapazes de ação. A definição foucaultiana de revolta ressoa em alguma medida o diálogo com Bacon que tem como pano de fundo a governamentalidade. Poderíamos mesmo pensar que a posição do francês de considerar a revolta ao mesmo tempo dentro e fora da história se liga à separação das causas da sedição proposta por Bacon, não obstante Foucault não considere que a revolta tenha alguma causa. De todo modo, Bacon aponta para algo de indeterminado nas causas da sedição, assim como faz Foucault, ao se referir a algo que escapa à lógica e à causalidade da história. Também Foucault concorda com Bacon sobre o fato de que a iminência da sedição limita a atuação do poder. No entanto, a aposta na racionalidade das sedições faz com que Bacon arquitete estratégias para evitar que as sedições ocorram, enquanto Foucault não considera possível intervir dessa forma, pois simplesmente, a revolta pode acontecer sem que se preveja quando ela está por vir.

¹⁸⁰ Uma perspectiva contrária à nossa se encontra em Câmara Leme: “Uma vez que Foucault corta de vez com a suposição de que uma revolta pode ser explicada – seja pela opressão, pela fome, pela humilhação etc. -, a revolta adquire uma ressonância metafísica. Foucault afirma que a revolta representa um dilaceramento que interrompe as longas cadeias de razões que constituem o fio da história. Essa ‘metafísica’ significa, numa primeira leitura, que há acontecimentos que não se deixam explicar ou reduzir às suas condições materiais. Esse acontecimento extraordinário é para Foucault a possibilidade do homem ‘realmente’ preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer” (LEME, op. cit., p. 90). A aposta contida nesse comentário é clara: Foucault conceberia a revolta em uma dimensão que extrapola a imanência das práticas de poder, sendo isso que escapa, justamente o elemento que faz da revolta um acontecimento inexplicável, capaz de romper com certo arranjo nas relações de mando e obediência. A revolta, isto é, a ação ao mesmo tempo individual e coletiva do sujeito revoltado, não pode ser atribuída à condição na qual está submetido. Isso seria concordar com a afirmação de que o poder ao se exercer como dominação engendraria sempre a revolta, e como vimos, a revolta está sempre na iminência de acontecer e, por isso, ameaça constantemente o poder, ao mesmo tempo em que pode nunca acontecer, e não coincide, assim, com o devir revolucionário. De acordo com Câmara Leme, portanto, o fato de que a revolta ocorra como um corte no encadeamento histórico a situa em uma dimensão transcendente, que traz resquícios de uma metafísica, no sentido de que não pode ser explicada apenas em termos materiais, pois o que de fato subsiste à revolta é o desafio à obediência que põe em risco a própria existência de quem se revolta.

somática” à qual se prende o poder. Partindo desse ponto elementar, nosso autor “aprofunda e dilata o alcance analítico dos sistemas políticos de produção e de gestão dos indivíduos até a própria vida, de coletividades”¹⁸¹. Levando isso em consideração, o comentador propõe pensar as práticas de resistência e revolta enquanto insurreição dos corpos, a partir do que é anterior aos “pontos de subjetivação”¹⁸², ou seja, o corpo enquanto singularidade somática, com outras possibilidades de corpo e funções subjetivas. Assim:

Qualquer possível insurreição a emergir, desde a menor indagação, a nos convidar a desgrudar do que está grudado em nós, se mobiliza como composição dos exercícios de pensamento a nos incitar a fazer alguma coisa, a nos mover para não pactuarmos com tudo o que temos de nos revoltar, de nos insurgir, de destituir do plano dos feixes paralisantes das mesmas relações de poder. E nesse sentido, o corpo ocupa especial lugar. Considerá-lo como lugar de suspeita possível, e a despeito de tudo, é um exercício para acreditarmos na insurreição dos corpos¹⁸³.

Nesse sentido, a revolta se daria no corpo, a partir e a favor dele, como ponto residual de poder e que por isso pode se revoltar. Se Foucault afirma que todos temos poder no corpo é plausível assumir que este mesmo corpo capturado nas malhas do poder é o mesmo corpo capaz de se revoltar. A disciplina se exerce nos corpos do delinquente, do militar, do estudante; a normalização se exerce nos corpos do paciente, no conjunto das populações, na sexualidade dos corpos. São estes mesmos corpos que se insurgem e provocam as alterações nas relações de poder ao recusar se dobrar a todas as exigências da norma.

Logo, o sustentáculo da insurreição e da revolta se dá no corpo, que produz não outros corpos, mas corpos outros, isto é, corpos que constituem outros modos de subjetivação, considerando outra relação consigo mesmo e com os outros. Os sujeitos existem no mundo e habitam nele com seus corpos e a partir daí, produzem sua subjetividade através das relações de poder que os atravessam. A relação com o corpo, de como conduzi-lo, o que fazer com ele entra no bojo da reflexão sobre a existência, o que demanda uma relação consigo mesmo. É precisamente essa possibilidade de conduzir o corpo diferentemente a partir de uma outra relação consigo que é capaz de produzir a revolta e que afronta o poder. Por isso, é importante enfrentar os efeitos de verdade perpetrados pelas práticas de poder que incidem sobre os corpos, moldam as subjetividades dos indivíduos e produzem seres normalizados e obedientes. Evidencia-se, assim, a via imanente pela qual a revolta pode se realizar, isto é, pela “insurreição

¹⁸¹ CARVALHO, Creio na insurreição dos corpos: Foucault e um esboço de anarqueologia dos vivos de outros governos. In: In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017, p. 31.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem.

dos corpos”. O fora da história diz respeito apenas à criação da subjetividade, de um outro modo de relação consigo mesmo até então inexistente, criado a partir do desafio às práticas de governo.

Também Sílvio Gallo argumenta no sentido de demonstrar que a exterioridade da revolta em relação à história não implica em uma adesão a uma via transcendente. Desta maneira, Gallo mostra em seu artigo¹⁸⁴ que a revolta de que trata Foucault não é a mesma, por exemplo, do tipo descrita por Albert Camus¹⁸⁵. Nesse sentido, há um ponto em comum com Foucault ao designar a revolta como algo ao mesmo tempo dentro e fora da história. Mas o “fora da história” ao qual se refere nosso autor não é algo de transcendente, atributo da metafísica ou da condição humana. O comentador salienta esse aspecto e entrega uma consideração valiosa que reforça a defesa da imanência da revolta:

Para Foucault a revolta não tem uma causa que possa ser explicada; ela é, de forma nua e crua, a reação a um poder que se impõe, a reação a uma condição que se considera indigna, indesejada e contra a qual vale a pena colocar a própria vida em risco para afirmar a vida. A revolta é puramente ação. Insurgir-se é tomar o destino em suas mãos e agir, construir os próprios atos, a própria vida, na relação com tudo aquilo e todos aqueles que aí estão. A revolta não se explica, de modo que não adianta buscar compreendê-la pelos movimentos históricos. Aqui não há ‘amor’, não há inerência da condição humana, não há metafísica. Só há ação; ações e reações, forças, resistências, jogos de poder. A imposição de submissão é um poder, mas a revolta que se faz ato é também um exercício de poder¹⁸⁶.

De acordo com o comentário, podemos considerar que a revolta em Foucault não faz referência a nenhuma substância, ela é apenas forma, ato livre que se expressa como pura exterioridade na ação do sujeito. No entanto, trata-se mais de uma irrupção do que uma decisão do sujeito e por isso ela não é tanto um pensamento, e sim uma ação; uma ação de caráter tão intempestivo que fratura o tempo e a história. O comentador também liga a revolta a um caráter reativo nas relações de poder¹⁸⁷, embora considere que a relação que o sujeito tem consigo

¹⁸⁴ Insurreições escolares?. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 311-321.

¹⁸⁵ Em “O homem revoltado”, Camus defende a ideia de que a revolta é inerente à condição humana. Ele chama de “revolta metafísica” aquela que é direcionada contra a sua criação pautada em determinados valores e contra sua condição. É essa revolta que será propulsora da revolta “contra as condições históricas e mundanas que nos são impostas e que implicam numa ação transformadora do mundo e de nós mesmos (...) E o outro nome de tal revolta, diz Camus, é o amor; por isso ela é afirmação da vida” (Ibid, p. 314).

¹⁸⁶ Idem.

¹⁸⁷ É preciso tomar cuidado apenas para não entender isso como se o poder tivesse alguma anterioridade em relação às práticas de resistência, o que implicaria em considerar sempre uma negatividade do poder a qual deve-se sempre reagir. Daí podemos entender que Foucault prefira tratar as relações de poder em termos de jogos de governamentalidade, pois dirime essa formulação reativa, já que se trata de ações em relação aos posicionamentos estratégicos de determinadas práticas de governo com finalidades de condução.

mesmo, implicando em modos de subjetivação distintos não estão condicionados a uma reação às práticas de governo, podendo afirmar práticas de liberdade.

A definição de revolta em Foucault traz certa indeterminação, mas que não pode ser entendida como uma saída para uma explicação transcendente dos acontecimentos. Como vimos, aquilo que escapa à história é sua própria causalidade e também os modos de subjetivação construídos nas relações de governo. Portanto, o autor reitera sua perspectiva imanente e em nada se aproxima de qualquer via metafísica. Mesmo a referência à espiritualidade é pensada em termos de uma relação ético-política. Aproximamo-nos, assim, das posições de Alexandre de Carvalho e Sílvio Gallo que reafirmam a dimensão imanente na filosofia do francês capaz de criar modos de subjetivação que possibilitam uma vida autêntica.

1.4.3 Subjetividade e Revolução

Afirmamos anteriormente que é no período dos estudos genealógicos no fim dos anos 70 que a subjetividade entra no bojo das reflexões sobre as relações de governo de um modo mais explícito. A análise da revolta amplia essa possibilidade ao fazer entrar “a subjetividade na história”¹⁸⁸ e ao ter que lidar com a “subjetividade do insurgente”¹⁸⁹. A governamentalidade não poderá ser dissociada da trama tecida pelas conexões recíprocas entre a verdade, o poder e o sujeito. A verdade incide com efeitos de poder sobre o sujeito ao mesmo em tempo em que os sujeitos se subjetivam e podem modificar as formas de governo que incidem sobre suas condutas. Desse modo, a política em Foucault assume consequências imediatamente éticas, conforme o apontamento de Carvalho: “Toda insurreição, por conseguinte, há de se tornar um acontecimento capaz de fazer tremer as serializações da produção de nossa individualidade, de nossa subjetividade”¹⁹⁰. A vinculação político-moral é estreita, já que a ação política produz efeitos sobre o sujeito e também porque a própria ação política depende das transformações no próprio sujeito, como se verifica no comentário de Freitas: “O sinal que emana das revoltas é claro: queremos e precisamos nos livrar, depor e decompor todo um modo específico de governo. Mas, para isso, precisamos querer também mudar a nós mesmos, precisamos querer uma mudança radical em nossa experiência”¹⁹¹. Desse modo, uma mudança política concernente ao governo que os outros exercem sobre nós se daria conjuntamente a uma mudança na relação que estabelecemos com nós mesmos.

¹⁸⁸ Ibid, p. 315.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ CARVALHO, op. cit., p. 36.

¹⁹¹ FREITAS, op. cit., p. 40.

O tema da revolta ligado à subjetividade assinala uma tentativa de contornar ou de curto-circuitar duas vias clássicas da política: a via revolucionária e a via jurídico-política¹⁹², o que faz emergir uma compreensão da política pela governamentalidade. Nesse quadro, interessamos perceber de que modo o arqueologista faz funcionar a ideia de revolta para pensar a política como contraponto à ideia vigente de revolução.

Ora, a descrença com a via revolucionária é fruto da postura antimarxista de Foucault. Na entrevista publicada no *Le Nouvel Observateur* com o título “Não ao sexo rei” em março de 1977, ele reitera essa posição ao sustentar que a Era das Revoluções havia terminado¹⁹³. Para ele, a revolução aparece como condição de possibilidade da filosofia e da política moderna, haja vista que “se a política existe desde o século XIX é porque existiu a Revolução”¹⁹⁴. No entanto, nosso tempo deixou de ser governado pela ideia de Revolução, o que marca uma ruptura com a modernidade, ameaçando a existência da política: “Nós vivemos talvez o fim da política. Pois, se é verdadeiro que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução, e se a questão da revolução não pode mais se colocar nesses termos, então a política corre o risco de desaparecer”¹⁹⁵. De acordo com Foucault, haveria uma espécie de dependência entre a política e a revolução, de tal modo que a revolução se torna o horizonte da política, mas quando “o desejo de revolução é questionado à luz da experiência histórica”¹⁹⁶, a conclusão é a de que vivemos o fim da política. É nesse sentido que Foucault levanta a seguinte hipótese: “Se a revolução ruiu, então a política deixou de ser o nosso destino”¹⁹⁷. Tal suspeita aponta para o fim da política junto com a ideia de revolução.

Ora, se parece ser verdadeiro que o tempo da espera insuflado pela revolução cessou e a política não mais se encontra no futuro não significa que ela não tenha assumido nova forma e se enraizado no presente. Foucault retoma a política a partir de outros termos, desvinculada da ideia de Revolução entendida em termos clássicos. Com efeito, a política em Foucault assume outros contornos ao considerar a existência de “uma realidade que se impõe sem apelo, a rebelião”¹⁹⁸. Dito de outro modo, é a atitude crítica, a revolta e a insubmissão que darão os

¹⁹² Tarefa assinalada durante o curso de 76, *Il faut défendre la société*.

¹⁹³ Interessa notar que o francês chega a isso a partir da constatação da presença da pergunta pelo presente que atravessa dois âmbitos distintos e aparentemente inconciliáveis: a experiência cristã dos primeiros séculos e a Revolução Francesa. Em comum, elas têm a economia da espera e do excesso como regimes que se caracterizariam por uma ideia de retorno.

¹⁹⁴ FOUCAULT, 2017, p. 266.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 267.

¹⁹⁶ CÂMARA LEME, op. cit., p. 86.

¹⁹⁷ FOUCAULT, op. cit., p.267.

¹⁹⁸ CÂMARA LEME, op. cit., p. 87.

elementos necessários para se pensar o modo de fazer político contemporâneo. A limitação do poder de quem governa é responsável por fundar a política.

Portanto, é por pensar a política e qual o tipo de política pode existir que Foucault considera a Revolta, fazendo com que ela opere onde antes funcionava a ideia de Revolução. Não apenas a Revolução não funda a política, como também o seu desaparecimento não trouxe o fim da política em geral, mas somente da política atravessada pela utopia. Em seu lugar, surge uma política a partir da revolta que é caracterizada pela “coragem da frontalidade”, pela “desobediência jogada na cara de um poder”¹⁹⁹, traço presente na política desde a *parresia* democrática, passando pela atitude de desobediência civil da tradição liberal²⁰⁰.

Ao tratar desse tema, Cesar Candioto observa que há duas razões que justificam historicamente o desencanto para com a Revolução que a fez deixar de ser desejável como referência para a política a partir da segunda metade do século XX. A primeira dessas razões é que a Revolução, gerida no interior da luta de classes, concebe a política como uma luta continuada, a qual passa a ser protagonizada pelo stalinismo, em um modelo partidário, que “a reconfigura pelo viés do racismo estático e, portanto, a torna paradoxalmente correlata ao funcionamento do biopoder”²⁰¹. A segunda razão, refere-se ao fato de que “o stalinismo de Partido e o PCF obstaculizaram a constituição de uma subjetividade revolucionária”²⁰², pois ao mesmo tempo que sugerem mudanças nas relações políticas, “impedem novas maneiras de ser e de viver singulares no seu interior”²⁰³.

¹⁹⁹ Ibid, p.88.

²⁰⁰ “Foucault acaba por considerar como traço inextirpável da revolta o risco à vida de quem encara o poder, o que a difere da desobediência civil. A revolta, o poder injusto como inimigo com o qual se trava um combate mortal, extrapolando o âmbito da mera discordância política” (Ibid, p. 89). Há, portanto, uma proximidade da revolta com a *parresia* por ela enfrentar o poder pondo em risco a própria vida. Também por isso a desobediência civil se distingue da revolta do ato parresiástico, pois a revolta não funciona como uma denúncia ou prova de uma injustiça, e por isso mesmo, não traz em si uma verdade reveladora. Isso porque “se um sujeito corre um risco de vida, então por maioria de razões, ele deve de ser escutado” (Ibid, 2017, p. 89), o que permite aproximar a revolta do ato parresiástico. Por outro lado, revolta e *parresia* se distinguem porque “o parresiasta acredita que o risco de ferir com verdades que doem o seu interlocutor é suficiente para retirá-lo da sua zona de conforto. A revolta, pelo contrário, não tem ilusões sobre o outro “A *parresia*, pelo contrário, é otimista, por isso ela arrisca interpelar o outro; já na revolta não há diálogo possível” (Ibid, 2017, p. 89).

²⁰¹ CANDIOTTO, Revolução, política e a subjetivação em Michel Foucault. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 226.

²⁰² Idem.

²⁰³ Idem. Para Foucault, o stalinismo de Partido e o Partido Comunista Francês acabaram por capturar a desejabilidade da Revolução. Assim, o PCF adquire do stalinismo uma ideia de Revolução que só pode ser posta em prática com a exigência da renúncia do pensamento individual de seus membros em prol de uma profunda obediência às diretrizes e normas do Partido. Como resume Candioto: “Trata-se da renúncia de si em nome da obediência política” (Ibid, p. 230). Essa renúncia é comparável àquela da vida monástica cristã, conduzida pelo poder eclesiástico. Estabelece-se, assim, um paralelo entre a obediência cega do poder pastoral e o totalitarismo de uma governamentalidade de partido com o propósito de conduzir os outros enquanto rebanho, domesticando-os, de forma totalizante, por meio de hierarquias estabelecidas pela obediência e pela lealdade, bem como pela

Diante disso, a sugestão aqui é a de que seria incorreto falar em um abandono da ideia de Revolução em Foucault. Mais apropriado seria afirmar que o autor rechaça esta noção em seus termos clássicos, ou ainda, nos termos de sua realização empírica, isto é, sua captura pelo racismo e conseqüente incursão nas estratégias de uma Biopolítica operadora do racismo de Estado. Para Candiotta, é graças ao lugar assumido pela subjetividade na experiência política que torna equivocado afirmar um abandono da ideia de Revolução. O que houve foi uma reconfiguração das práticas que articulam política e subjetivação, permitindo ao francês se valer da ideia de Revolução em seus estudos dos anos 80, em dois diferentes aspectos: Primeiramente, no domínio da “cidade interior”, isto é, do cuidado de si, o segundo, no domínio da “praça pública”, na linha da coragem da verdade.

Assim, a retomada da Revolução acontece no curso de 82, ocasião em que nosso autor ao analisar o “processo de estruturação ética do sujeito em torno da ‘conversão’”²⁰⁴ no estoicismo, “indica seus efeitos na estruturação política da subjetividade revolucionária”²⁰⁵, de maneira que a noção de revolução passa no XIX “a ser constitutiva do pensamento, da prática, da experiência, enfim, da vida política”²⁰⁶, mas ao mesmo tempo formando o paradoxo de que em um partido revolucionário a conversão depende da renúncia à revolução²⁰⁷. Escapar a isso significa estabelecer outra dinâmica entre subjetivação e revolução, cuja configuração Foucault procura calçar na perspectiva de uma estética da existência, o que apenas reforça o laço ético que ata a experiência política, já que ela: “é situada no mesmo nível das formas de relação consigo e ‘com os outros’, o que supõe indiretamente a indissociabilidade entre a vida como obra de arte e a invenção de uma outra política”²⁰⁸. Nessa vida dedicada à Revolução, Foucault identifica um desdobramento moderno do esquema cínico, o qual corresponde a um estilo de

rejeição a qualquer forma de individualidade. Com efeito, a governamentalidade de partido obstrui “pelo mecanicismo da obediência incondicional, a possibilidade de uma subjetivação revolucionária” (CANDIOTTO, 2017, p. 231). Está colocado que uma subjetividade revolucionária depende da possibilidade do da experiência política de um sujeito, que passe ao largo do enquadramento de um comando externo, normalizador, totalizante e produtor de identidades. Nesse sentido, Candiotta faz notar que uma reação da contemporaneidade a esse bloqueio das possibilidades subjetivas de insurgência se deu com os eventos ocorridos em Maio de 68, que procurava criar uma outra economia entre Revolução, política e subjetivação ao contestar a tentativa de captura da prática revolucionária por meio da instituição partidária. Essa afirmação ressoa a ideia presente no artigo *Le Sujet et le pouvoir* de que as lutas contemporâneas se dão em torno do desassujeitamento, isto é, da criação de outros modos de subjetivação que possibilitam outras maneiras de viver, o que pressupõe o abandono de identidades fixas que enquadram e engessam os indivíduos. Por isso, as lutas contemporâneas que tentam passar ao largo da captura dos partidos se dá em uma conjunção ético-política que busca alterar ao mesmo tempo o sujeito e o mundo e todas as amarras que impedem novas experiências políticas e novas formas de existência.

²⁰⁴ Ibid., p. 232-233.

²⁰⁵ Ibid., 233.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Ibid., p. 234.

existência. Portanto, a argumentação de Candiotto vai no sentido de demonstrar que é pelo prisma da Revolução, em vez do abandono dessa ideia, que Foucault pensa as noções de insurreição e revolta sempre conjugado à relação que o sujeito estabelece consigo mesmo ao mesmo tempo em que é conduzido por outros. Temos assim que a experiência política da atualidade articula governo de si e governo dos outros e por isso não pode dispensar a dimensão do cuidado de si.

É preciso cuidado apenas para não se pensar que a relação entre ética e política possa ser tratada em termos de algum tipo de hierarquia ou anterioridade da dimensão ética para a elaboração da política nos termos de uma primazia do governo de si à qual as alterações nos governos externos estejam condicionadas. Esse entendimento, colocado em outros termos. As lutas contemporâneas não se orientam mais pela utopia que visa pôr fim ao Estado ou imediatamente contra as instituições. A contestação da democracia representativa passa pela questão discutida por Candiotto de uma obstrução dos modos de subjetivação, tornando-se o referencial da luta a maneira como os sujeitos querem se conduzir a si mesmos. Dessa forma, Marinho assevera que: “a força insurrecional é indissociável da subjetivação ética e política. E aqui não se trata simplesmente do sujeito sujeitado, mas da singularidade que se afirma na resistência ao poder por intermédio das contracondutas”²⁰⁹. A invenção de uma outra subjetividade que contesta a imposição de um governo externo é, portanto, indissociável da política.

Podemos afirmar, assim, que a subjetividade colocada na articulação da ética com a política é introduzida no jogo da governamentalidade e adquire importância fundamental para o entendimento das relações de poder. A perspectiva foucaultiana se constitui a partir da impossibilidade de pensar a política sem considerar o sujeito que exerce poder, ao mesmo tempo em que é constituído por ele. O caráter inextrincável da ética com a política parece evidente na medida em que não é possível conceber a luta política dissociada da subjetividade; cuja contestação do governo que se exerce sobre ela abre margem para as insurreições, a revolta e a revolução na relação que o sujeito mantém consigo mesmo, e como consequência, produz novos modos de subjetivação com a criação de outros modos de existência.

*

²⁰⁹ MARINHO, A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017, p. 255.

Com a atitude crítica se reafirma o exame das práticas no percurso intelectual de Foucault. Desde seus primeiros estudos, o autor se concentra no exame das práticas discursivas para depois lançar luz sobre o fato de que dos discursos decorrem efeitos de poder. Discurso e poder colocam em cena o problema da verdade como algo fabricado pelas práticas que nos constituem no interior da história e que pode ser compreendida em sua singularidade. Nisso consiste a atividade crítica sobre o presente que dirige seu olhar para nossas relações sociais, utilizando-se de da arqueologia e da genealogia.

A crítica marca os últimos trabalhos do genealogista junto à reflexão acerca do papel da filosofia na atualidade, quanto à problematização de nossa experiência política. Portanto, nos últimos estudos do autor francês a crítica é pensada na chave da governamentalidade. Desde 78, a preocupação em conceituar a crítica — e com isso pensar seu próprio pensamento — amplia e passa a ser melhor compreendido pelo próprio autor que, lendo-se a si mesmo, consegue precisar melhor seu projeto e como pensa a própria filosofia.

O lastro da crítica na contraconduta modifica a Crítica kantiana e enfrenta a questão da *Aufklärung*. Certamente, isso produz um efeito muito particular quanto à leitura que Foucault realiza dos textos kantianos. Seu interesse por Kant se dá no sentido de afirmação de um projeto crítico-filosófico próprio e original que dê conta de pensar as imbricações que envolvem a aproximação sempre problemática entre filosofia e poder. Colocar a questão da *Aufklärung* a partir das relações de saber-poder pressupõe desvencilhar-se de qualquer apelo transcendente de modo a compreender os acontecimentos em sua absoluta imanência, sem procurar dar a ele qualquer sentido ulterior, como discutimos ao tratar da revolta. Pensamos que não é possível tentar aproximar Foucault de explicações que recorram a argumentos dessa ordem e por isso a revolta se situa no campo das práticas, como uma atitude dos sujeitos que são governados contra os excessos de poder que enfrentam.

Diante disso, verificamos que a atitude crítica é, antes de tudo, um *éthos* que assinala um modo de comportamento típico da modernidade de enfrentamento à governamentalização da sociedade. Um comportamento que coloca em questão a própria modernidade. A atitude crítica é qualificada, assim, como uma virtude que deixa em aberto as possibilidades de ser, pensar e agir diferentemente dos constrangimentos das conduções de conduta. O sujeito pode desobedecer a certas condutas ou obedecer a outras condutas a partir de sua reflexão crítica, estilizando a sua relação com as práticas de governo, o que pode alterar os modos de experiência. A experiência política da modernidade é dada pela possibilidade de alteração de seus arranjos, sempre passível de ser contestada, alterando as formas de condução de condutas.

O genealogista acaba por realizar uma crítica da política sob o ponto de vista da atitude crítica. A filosofia faz a crítica da razão e do poder que toma forma nas práticas de governamentalidade. Crítica, política e filosofia formam uma triangulação que permite pensar as possibilidades de contracondutas em relação aos discursos e formas de racionalidade e poder que nos governam. Dessa forma, é possível pensar a crítica em relação aos campos de experiência e como atitude arriscada que estica o fio daquilo que somos até o ponto, antes intransponível de nossas identidades, onde é possível nos transformamos. Vê-se assim o pensamento de Foucault às voltas com uma reflexão sobre a filosofia e com uma tentativa de formular um pensamento vivo sustentado pela própria prática. A crítica será aquilo que permite ao nosso autor fazer a problematização da nossa relação com as práticas de veridicção, com as relações de poder e as técnicas de si percebendo sua contingência e possibilidade de alteração.

Na sequência deste trabalho, prosseguiremos com a genealogia da atitude crítica, tratando de examinar ainda outro *éthos*, a saber a *parresia*, formado na articulação das práticas de governo. Tentaremos demonstrar não apenas a aproximação entre *parresia* e atitude crítica, como também mostrar seu lastro em uma política da verdade na história da crítica.

CAPÍTULO II

2. O *ÉTHOS* PARRESIÁSTICO: a prática do dizer verdadeiro como crítica do governo

2.1 A *parresia* na articulação do governo de si e dos outros

As palavras deixam rastros. Elas compõem os discursos produzidos por uma vontade de verdade cujos efeitos de poder agem sobre os sujeitos. Foucault era um farejador desses rastros e também grande perito na arte de localizar as discontinuidades dos vocábulos. O intuito do autor jamais foi o de encontrar o lugar incólume no qual estivesse resguardado o sentido primeiro de algum termo ou o de decifrar seu significado. Ao contrário, seu olhar é desconfiado e se realiza pela genealogia, entendendo o solo histórico no qual o uso das palavras acontece. Ora, se estamos na dimensão histórica significa que estamos no campo das relações humanas, onde se batem afirmações de verdades e estratégias políticas. Não se trata, então, de uma análise de significante ou de uma procura por arquétipos, e sim de compreender as transformações históricas, tendo em conta a apropriação das palavras em diversos contextos específicos, sua utilização como vocabulário técnico, ligado a uma certa experiência. Nesse sentido, Foucault não é um etimologista, seu interesse não está no termo ele mesmo ou nas estruturas que ele compõe, mas nas reverberações e nos abalos históricos que circundam as palavras. É a palavra como um evento histórico mais do que linguístico que lhe interessa. A palavra em sua singularidade e enquanto acontecimento. Assim, entende-se o interesse do arqueólogo pelo discurso e mais precisamente pelos efeitos discursivos que constituem o real em seu apoio recíproco que guarda com o poder.

Para esse autor apaixonado (senão obcecado) pelas palavras, os discursos e os arquivos possuem uma vivacidade inerente e ao serem trazidos à superfície da nossa compreensão histórica têm algo a nos dizer sobre nós mesmos, sobre o modo como pensamos e agimos. Por isso mesmo, em se tratando de um autor que articulou seus estudos sobre eixos que se solicitam mutuamente, criando uma rede na qual se interligam discursos de verdade, práticas de poder e modos de subjetivação, não surpreende o esforço dedicado em lastrear a *parresia* em seus diversos contextos e significações, já que se trata de um termo que articula essas três dimensões.

O estudo da *parresia* se desdobra da genealogia do governo que recoloca as relações de poder na chave da condução de condutas por efeitos discursivos de verdade. No “giro grego” efetuado nas pesquisas a partir de 1980, a genealogia do governo é estendida até as práticas de direção de consciência da Grécia e Roma Antiga²¹⁰. Ao perscrutar as práticas de si nesse contexto, Foucault encontra a noção de *parresia* em meio às técnicas do “cuidado de si” (*epiméleia heautôu, cura sui*), por meio das quais os sujeitos davam forma à sua existência.

As práticas de cuidado de si não eram espontâneas e não podiam ser realizadas sem a direção de um outro. Olhando para isso, o autor vai se interessar pelo modo de enunciação da palavra endereçada ao dirigido, isto é, sua manifestação como dizer-verdadeiro que se torna uma obrigação para o mestre. Dessa maneira, o cuidado de si estabelece uma relação do sujeito consigo mesmo, dependente também da relação com o outro. Nessa articulação, encontra-se a noção de *parresia* que permite encarar o vínculo que se estabelece historicamente entre subjetividade e verdade, considerando o atravessamento das práticas de governo na relação dos sujeitos que dizem o verdadeiro. Ou ainda, permite problematizar a *parresia*, a obrigação de dizer a verdade no vínculo em que ela estabelece com aquele que diz a verdade. Assim, não se trata de extrair do discurso a verdade sobre o sujeito, mas de analisar o discurso do sujeito sobre si mesmo.

O estudo das práticas de direção de consciência apresenta a *parresia* como franco falar. Contudo, o termo traz uma indefinição que é justificada por sua própria fecundidade²¹¹. Também por isso não surpreende o entusiasmo do autor por essa noção que se fará presente em seus últimos cursos.

Neste capítulo, a hipótese a ser explorada consiste na afirmação de que a *parresia* se encontra no *carrefour* dos estudos foucaultianos acerca da governamentalidade, isto é, no ponto de articulação no qual governo de si e governo dos outros se encontram. Vimos anteriormente como o tema do governo é responsável por importantes desdobramentos no pensamento de Foucault. Fica evidente o caráter de circuito das relações entre governo de si e governo dos outros: o sujeito governa a si mesmo ao mesmo tempo em que governa os outros, ou ainda, se

²¹⁰ Nos cursos de 1981, *Subjectivité et Verité*, e de 1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault estuda o prolongamento histórico do tema da direção de consciência, já analisado no contexto do cristianismo primitivo no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Foucault procura compreender as relações de governo de si na Antiguidade grega e romana e em que elas se distinguem das práticas de direção cristãs, tema já assinalado em 1980 com a distinção entre *exomolegese* e *exogorese*, e ao fazer isso, encontra a prática do dizer verdadeiro nas relações de governo.

²¹¹ FOUCAULT, M. 2008, p. 45. Foucault chega a apontar para as dificuldades em definir o termo *parresia*. Encontra-se uma “pluralidade de registros” que a constitui como uma “noção complexa” e que perpassa âmbitos distintos. Dadas as inúmeras conexões que o termo solicita, Foucault refere-se à *parresia* como uma “noção-aranha” (FOUCAULT, op. cit., p.10).

constitui como sujeito ele mesmo ao mesmo tempo em que é governado. É nessa articulação, provocada pelo tema do governo, de uma dimensão ética e política que se localiza a *parresia*.

Ademais, o exame da *parresia* é também desdobrado dos estudos da verdade e subjetividade na medida em que esses dois eixos são indissociáveis da temática do governo em Foucault, estendendo o senso dado à governamentalidade que passa a compreender as práticas do governo de si na relação com o governo dos outros. Isso corresponde a uma inversão quanto ao ponto de abordagem da governamentalidade até então privilegiando o governo dos outros. Trata-se de colocar em primeiro plano a dimensão correspondente à relação do sujeito com ele mesmo para se chegar ao ponto em que ele se governa a si mesmo, considerando o governo dos outros que incide sobre sua conduta. Essa abertura da governamentalidade para o eixo do governo de si já está presente, contudo, desde a apresentação dessa noção em 1978 em relação com a crítica, como vimos acima. O que se altera é o enfoque dado ao eixo do governo de si. Dessa forma, a *parresia* permite compreender a constituição do sujeito atravessado pelas relações de poder em sua obrigação de dizer a verdade, bem como compreender o exercício do poder (governo dos outros) junto a exigência de governar-se a si mesmo, como Foucault afirma:

Colocando a questão do governo de si e dos outros, eu gostaria de tentar ver como o dizer-verdadeiro, a obrigação e a possibilidade do dizer-verdadeiro nos procedimentos de governo podem mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação a si e em relação aos outros.²¹²

Os estudos das práticas do dizer-verdadeiro consistem em uma genealogia que procura compreender a articulação do sujeito consigo mesmo e com os outros. Em razão disso, não se pode perder de vista a polivalência implicada no estudo desse tema. O que queremos sublinhar é a importância que adquire a *parresia* nas últimas pesquisas foucaultianas, a tal ponto que ela se torna indissociável do escopo de realização de uma ontologia do presente. Tendo a *parresia*, em sua emergência, um solo político, ela perfaz uma via pela qual é possível acessar uma história das práticas de veridicção ligadas à constituição dos sujeitos, por referência a uma verdade, articulando os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si.

Se assumirmos que a *parresia* serve a uma ontologia histórica é forçoso então admitir a sua relação com a crítica, uma vez que a pergunta pelo nosso presente, é o escopo da crítica. Desse modo, a análise da *parresia* recobre à genealogia da atitude crítica, ambas se encontrando no propósito de realização de uma ontologia do presente. Nesses termos, podemos entender

²¹² FOUCAULT, op. cit., p. 42.

quando Foucault afirma que “fazendo a análise da noção de *parresia*”, o que ele quer é “esboçar a genealogia disso que nós poderíamos chamar de atitude crítica na nossa sociedade”²¹³. A *parresia*, tal como a atitude crítica, consiste em um *éthos* praticado por um sujeito nas relações de poder que o coloca numa relação com a verdade e por isso o autor aposta em uma reativação da *parresia* na atitude crítica, a partir do século XVI. A *parresia*, tal como a atitude crítica, se constitui em um emaranhado no qual “a tecelagem desse nó apertado entre verdade, liberdade, coragem e subjetividade já definia amplamente a fala parresiástica”²¹⁴.

Avançaremos em nossa discussão fazendo perceber como a *parresia* atravessa a prática filosófica desde a Antiguidade, formulando uma experiência crítica de pensamento que se cruza com a atividade crítica da filosofia na modernidade e indicando como o autor, ao analisar a *parresia*, corrobora sua perspectiva prático-histórica apresentada em 78 na chave dos focos de experiência²¹⁵. Com isso, pensamos ser possível perceber, em suas várias formas e atuações, a dinâmica de governo de si e dos outros na qual a *parresia* ao mesmo tempo se insere e ajuda a construir.

2.2 O governo de si: a *parresia* na *epimeleia heauton*

O caminho que apontamos indica a *parresia* ligada à governamentalidade pelo atravessamento do tema do governo na relação subjetividade e verdade. Retomamos a relação do sujeito com a verdade no que toca ao “problema da obrigação do dizer verdadeiro”²¹⁶. Essa questão já fora colocada por Foucault em outros termos ao tratar das práticas médicas e psiquiátricas, das práticas penais e dos problemas em torno da sexualidade, que organizam uma estrutura ética do dizer-verdadeiro. As práticas normalizadoras constroem o sujeito a elaborar um discurso de verdade sobre si mesmo, devendo assumir uma verdade que será sua, a qual irá defini-lo, fazê-lo encontrar e reconhecer sua própria identidade.

²¹³ FOUCAULT, 2016, p. 102.

²¹⁴ GROS, 2004, p. 157.

²¹⁵ Na aula de 5 de janeiro de 83, o autor reitera o quadro metodológico do qual ao mesmo tempo elabora e se utiliza. Primeiramente, aloca o conjunto de pesquisas a ser apresentado em um eixo que se move em função de uma história do pensamento, afastando-se, assim, de uma história das mentalidades e uma história das representações. Junto a isso, também ativa um deslocamento até uma análise como “focos de experiência”, em que são considerados as formas de um saber, as matrizes normativas de comportamento e os modos de existência. Por sua vez, efetuar a pesquisa sob o prisma dos focos de experiência implica, a seu turno, um deslocamento triplo: 1) do conhecimento às formas de veridicção; 2) do poder às técnicas de poder no âmbito da governamentalidade; 3) da teoria do sujeito aos modos de subjetivação no âmbito de uma pragmática de si.

²¹⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 22.

Como sabemos, em todo o curso de 80 *Du gouvernement des vivants*²¹⁷ está colocada a relação de governo que se estabelece pelo poder pastoral. O pastorado explora a relação entre subjetividade e verdade capaz de organizar uma estrutura na qual o sujeito é obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo na forma confissão-penitência. Esses discursos se estruturam no que Foucault chama de duas formas aletúrgicas, a *exomologese* e a *exagorese*. A primeira delas concerne a uma obrigação de manifestar a verdade sobre si mesmo e a segunda à obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo por meio da confissão. Assim, o francês se centra mais na análise das condições e das formas, isto é, no “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso eu quero dizer: se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade”²¹⁸. Para tanto, não se analisa o discurso pelo qual o sujeito é reconhecido como dizendo a verdade, mas os atos pelos quais ele diz a verdade e com isso “se constitui ele mesmo e é constituído pelos outros como sujeito tendo um discurso de verdade. Com isso, Foucault escapa a uma abordagem de tipo psicológica²¹⁹ já que não se trata de saber quais as necessidades internas “um sujeito deve se conformar para manter um discurso verdadeiramente verdadeiro”²²⁰ e sim, do tipo externo, das obrigações “que uma cultura arrola e inventa para obrigar um sujeito (ou pelos quais um sujeito se obriga livremente) a dizer o verdadeiro diante de um outro”²²¹.

Como afirmamos, a *parresia* é tratada por Foucault pela primeira vez no curso de 1982 no âmbito da direção da consciência e do cuidado de si. A *parresia* assume seu significado primordial da fala franca, a liberdade de fala na relação do mestre com aquele que é dirigido. Nesse sentido, a *parresia* se refere à possibilidade e à abertura necessária nesta relação de governo que permite que um diga ao outro aquilo que pensa sobre ele com a mais absoluta franqueza e de afrontá-lo com a verdade de sua palavra. Assim, a espiritualidade cristã exige

²¹⁷ Este curso trata das práticas de condução de condutas estabelecidas pelo pastorado cristão, dando prosseguimento a uma prática histórico-filosófica da governamentalidade, desta vez sublinhando a dimensão da subjetividade criada pelos efeitos de verdade e poder sobre a conduta dos sujeitos.

²¹⁸ FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009, p.4.

²¹⁹ Ao longo dos anos, Foucault manteve uma posição bastante crítica de uma concepção psicológica do sujeito, especialmente, devido às críticas que faz à psicanálise. Com a noção de cuidado de si, ele elabora uma concepção de sujeito que passa por outros termos, conforme explica num debate durante uma de suas visitas a Berkeley em abril de 1982: “Não é uma questão de desenvolvimento. Você não tem que se desenvolver, você tem que se constituir enquanto sujeito ético. Não se trata de desenvolvimento, o si não é uma realidade dada de início e que deve se desenvolver conforme um certo esquema ou um certo modelo. O si não é uma realidade psicológica, ele pode talvez se tornar uma, ou, ao menos, uma matriz de experiência, através de certas formas histórico-culturais” (FOUCAULT, 2015, p. 115). Fica evidente como Foucault quer pensar o sujeito não como condição dada *a priori*, mas como efeito dos campos de experiência pelos quais é produzido.

²²⁰ GROS, Introduction. In: *Discours et vérité précédé de la parrésia*. Paris : Vrin, 2016, p. 13.

²²¹ Idem.

do seu praticante que ele abra seu coração àquele que o escuta e o permita analisar todo o movimento de seus pensamentos. Já na Antiguidade, não se trata de confissão. De fato, a obrigação do dizer-verdadeiro é imposta ao mestre e não ao discípulo.

Por essas características, a relação na direção de consciência não se configura autoritária e não se baseia no jugo de um sobre o outro. A fala do mestre não é uma ordem que exige a aceitação do dirigido e por isso não implica em obediência (ao menos não em termos necessários), sendo da ordem da persuasão. Dessa forma, o diretor de consciência exerce uma função quase estritamente técnica de orientar as práticas e os exercícios daquele que dirige, sendo necessário avaliar a conduta do dirigido, o que implica na obrigação de dizer a verdade sobre o outro. Para o funcionamento dessa relação entre diretor e dirigido, esse último deve permitir o discurso do diretor, considerando-o como um discurso verdadeiro sobre si mesmo que afetará o modo como conduz sua própria conduta. Em outros termos, é preciso a aceitação da prerrogativa de que aquele que dirige pode e deve dizer a verdade com toda a franqueza que sua posição lhe permite. Como avalia Gros, está estabelecida uma relação de instrução e não de confissão na qual será realizada uma proposta de construção positiva e não o de uma renúncia sacrificial²²², de modo que a relação com outro é ineliminável na relação que é preciso ter consigo mesmo²²³. A *parresia* aciona, desse modo, “procedimentos e técnicas de governamentalidade e de constituição de relação a si”, nas quais “o dizer-verdadeiro do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que nós possamos formar a relação adequada a nós-mesmos”²²⁴. Estabelece-se, assim, uma relação da ordem do cuidado de si, do sujeito para consigo mesmo e que só pode existir na relação com o outro sob a forma de um governo pela verdade.

É nos termos demonstrados acima que podemos entender a *parresia* no ponto de articulação do governo de si e dos outros. O cuidado de si se dá na relação com o outro. Antes de tudo, esse “não é nada mais do que as relações a si. O si é uma relação. O si não é uma realidade, não é algo de estruturado, que é dado de início”²²⁵. Com efeito, não é possível o governo de si excluído do vínculo com o governo dos outros. Essa relação de si com outros

²²² GROS, “Situation des cours”. In: *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008, p. 349.

²²³“Esta atenção fundamental que cada um deve ter de si mesmo, a fim de se conduzir corretamente, de fazer valer em sua vida princípios justos e racionais, de instaurar um governo de si firme e constante, exige outra coisa, para Foucault, que uma simples vigilância interna. A menos que se tenha tornado um perfeito sábio, é-se convocado regularmente por um outro ao exame de si, atribuído por um outro no lugar de sua própria subjetividade, não para nos fazer perguntar pelo conteúdo de nossa identidade secreta, mas do que rege nossa conduta concreta” (Ibid, p.15).

²²⁴ FOUCAULT, 2008, p. 45.

²²⁵ FOUCAULT, 2015, p. 117.

ampara, portanto, uma dimensão ética, o que leva nosso autor a afirmar: “As relações conosco mesmos se constituem através de diversas práticas, diversas técnicas, etc., que são características da ética. O que é a ética? É, creio, o modo pelo qual os sujeitos se constituem eles mesmos enquanto sujeitos morais em sua atividade, sua ação, etc.”²²⁶

A essa consideração das práticas de governo de si e dos outros se soma o entendimento, no curso de 82, da filosofia como uma experiência do sujeito consigo mesmo, extraído da leitura que nosso autor faz do *Alcebiades*. No diálogo platônico está colocada, desde início, uma questão política que consiste em como bem se governar para poder governar os outros. Uma relação entre cuidado ascético para acesso à verdade que permite exercer interferência sobre as condutas de outrem. Portanto, seguindo a posição de Terrel, a política se torna apenas aparentemente mais distante na comparação com os outros cursos, por isso, é preciso sublinhar a proposta foucaultiana que modifica a ética e a política. Para o comentador “é necessário, antes, pensar em uma nova relação com a política, em uma experiência de alteração de si e do mundo onde a política é necessariamente engajada”²²⁷. A ética e a política no entendimento foucaultiano aparecem como campos que mantêm sua especificidade, qual seja um conjunto de técnicas e procedimentos para modificar a si próprio ou modificar os outros, mas jamais separados, mantendo uma solicitação recíproca.

2.3 *Parresia* e verdade – o ato corajoso do dizer-verdadeiro

O problema da verdade muito presente nos estudos de Foucault é retomado com a *parresia*. A *parresia* se refere à coragem do sujeito no ato de enunciação daquilo que pensa e que, por isso, pela relação do seu ser com o enunciado, diz a verdade. Nesses termos, a verdade não é a afirmação de um fato, ela é antes uma prática. A verdade não é algo que é, mas algo que funciona e o seu funcionamento se dá justamente como uma prática de veridicção, inserida em jogos de verdade. Entende-se, assim, a substituição da pergunta acerca do que é a verdade pela pergunta sobre como a verdade opera na intersecção com as práticas de poder. A verdade entendida como jogos de veridicção é importante para o modo como o genealogista pensa o trabalho de uma filosofia crítica. Sobre esse aspecto, Terrel sugere que toda ontologia seja analisada como uma ficção, como história das invenções singulares, o que confere ao trabalho de uma história do pensamento um propósito bem demarcado, que a distingue de uma história do conhecimento em função de um código de verdade e de uma história das ideologias em

²²⁶ Ibid., p. 119.

²²⁷ TERREL, *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010, p. 156.

função de um critério de realidade²²⁸. Esse propósito seria, então, o de uma “história das ontologias que estariam referidas a um princípio de liberdade, onde a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer”²²⁹.

Como se vê, pressupor a verdade como uma prática que constitui um jogo no qual práticas de poder se ancoram significa recusar qualquer explicação que expresse uma verdade em si. Herança nietzschiana que leva Foucault a entender a ontologia das singularidades históricas como ficção, a ideia de transitoriedade e de que é possível agir sobre como somos e nos entendemos por meio de práticas de liberdade. Por isso, não importa procurar neste mundo (ou em qualquer outro) por uma verdade absoluta, verdadeira em si mesma, pois a verdade contém nela mesma o falso. Não se trata aqui de mero jogo de palavras, mas da explicitação da ideia de que isso que chamamos de verdade é apenas o nome dado aos efeitos de poder extraídos de jogos de veridicção. Não há a verdade em si, existente por sua correspondência ontológica com o mundo, o que existe são efeitos de verdade manifestos como verdadeiro ou falso a depender dos sistemas de poder e de sua fabricação pelas formas de governo.

2.3.1 Verdade e Governo

Governa-se pela verdade. É esse o principal efeito das práticas de veridicção, e daí sua importância para nosso estudo. Profere-se a verdade para que se possa conduzir a conduta de outros pelos seus efeitos de poder. Pela perspectiva do governo, a verdade importa não pelo que o discurso pode conter, mas pelos efeitos que ele produz ao ser dito. Efeitos de governar e conduzir os outros. As práticas de governo, portanto, são possíveis pelo vínculo com aleturgia, ou seja, porque produzem verdade. Fica evidente o ponto de vista distinto de uma compreensão epistemológica da verdade²³⁰, em termos de verdadeiro e falso, e que o objetivo é enfatizar a análise dos discursos de verdade do sujeito nas relações de governo. O genealogista declara:

²²⁸ “Um discurso que pretende dizer a verdade não pode ser avaliado tendo em vista, simplesmente, o que seria uma história dos conhecimentos que permitiria determinar se eles dizem o verdadeiro ou falso. Esses discursos de verdade merecem ser analisados de outro modo que não do ponto de vista de uma história das ideologias que lhes perguntaria por que eles dizem o falso em vez de dizer o verdadeiro” (FOUCAULT, 2008, p.285).

²²⁹ TERREL, op. cit., p. 172.

²³⁰ No curso de 84 essa posição será evidenciada como marco metodológico: “Importa analisar, naquilo que podem ter de específico, as estruturas próprias aos diferentes discursos emitidos e recebidos como discursos verdadeiros. A análise dessas estruturas é, *grosso modo*, o que se poderia chamar uma análise epistemológica. Mas, de outro lado, parece-me que seria igualmente interessante analisar, nas suas condições e nas suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, *manifesta-se*, e com isso eu quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Trata-se de analisar não as formas do discurso, tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas: sob qual forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito ao dizer a verdade. A análise desse domínio poderia ser chamada, em oposição aquela das estruturas epistemológicas, o estudo das formas ‘aletúrgicas’. Emprego aqui uma palavra que comentei ano passado ou há dois anos. A aleturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade

Poder-se-ia chamar a manifestação da verdade como, portanto, um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso (...). Poder-se-ia chamar aleturgia esse conjunto de procedimentos e dizer que não existe exercício de poder sem qualquer coisa como uma aleturgia²³¹.

O governo pela verdade se dá na medida em que a verdade é produzida pelo poder. Como Adverse observa: “o poder está sempre *no* verdadeiro, uma vez que ele não pode se tornar efetivo, real, sem, ao mesmo tempo, produzir o verdadeiro”²³². A manifestação do verdadeiro pelo poder é a maneira pela qual as formas de governo se constituem, ou se quisermos, a forma como a condução de condutas é realizada pela manifestação da verdade do poder. Assim, nosso autor apresenta outra maneira de apresentar seu trabalho sobre as práticas de poder racionalizadas, entendendo que cada prática de poder manifesta uma aleturgia em arranjos distintos de maneira que o tema do governo evidencia que a condução dos sujeitos não pode prescindir da prática da verdade²³³. Foucault ainda declara:

Lá onde existe poder, lá onde é preciso que exista poder, lá onde se quer mostrar que é efetivamente ali que reside o poder, e bem, é preciso que exista o verdadeiro; e lá onde não existe o verdadeiro, lá onde não existe manifestação do verdadeiro, então é porque ali o poder não está, ou é muito fraco ou é incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de qualquer coisa como a manifestação do verdadeiro entendido para além disso que é simplesmente útil e necessário para bem governar²³⁴.

Os cuidados que Foucault toma ao se interessar pela noção de *parresia* nos impede de pensar que ele teria finalmente se rendido a uma abordagem tradicional da verdade. É preciso lembrar que esse tema percorre todo seu trabalho e nunca é tomado sob uma concepção essencialista, como ficou anunciado desde *Les mots et les choses*. E nesse sentido, podemos mesmo entender a formulação da crítica como uma resposta, fruto de uma reflexão profunda, que tenta pensar a verdade indissociável de seus efeitos de governo. Desse modo, a originalidade da tese do autor reside na compreensão de que é possível tratar a verdade sem recorrer ao jogo do verdadeiro ou do falso e também sem reduzir tudo a uma abordagem apenas discursiva. Por isso pensamos que ao localizar a *parresia* na governamentalidade, Foucault

se manifesta. Portanto, deixemos de lado as análises de tipo ‘estrutura epistemológica’ e analisemos um pouco as ‘formas aletúrgicas’” (Foucault, 2009, p. 4-5).

²³¹ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 35.

²³² ADVERSE, Foucault, a democracia e as formas de aletúrgias. In: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. Viña del mar: n.º. 3, 2017, p.119-134, p. 121.

²³³ Para Foucault, isso não implica em afirmar que o poder precisa ser legitimado pelo saber, mas é o reconhecimento do apelo recíproco das práticas de saber e poder em uma relação de governo.

²³⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 36.

procura evidenciar de que maneira ela funciona na política da verdade, na produção do verdadeiro nas relações de poder.

Portanto, é preciso considerar que pela noção de *parresia* em seu emprego na prática de direção de consciência, junto com um olhar atento às práticas, Foucault faz emergir uma perspectiva bastante original que tem como mote o tema do governo. As noções previamente estabelecidas de verdade e de poder são deslocadas para as práticas de governo, permitindo um uso que se afasta de uma avaliação da verdade em termos de conteúdo, querendo provar ou legitimar determinado saber. Ao mudar a pergunta, e se interessar em como a verdade e o poder funcionam, o pensamento do autor se abre para pensar noções como a aleturgia e a governamentalidade. As práticas de governo de si e dos outros vão se tornando cada vez mais centrais no pensamento do autor ao mesmo tempo em que ele se distancia do discurso filosófico de seus pares e contemporâneos e, em certa medida, até de seu próprio discurso. As práticas de verdade que estão nos jogos de governo podem ser submetidas à crítica, não para determinar sua legitimidade ou falsidade, e sim para entender seu funcionamento. A verdade se torna histórica; cria-se o entendimento de que ela muda de acordo com as práticas, ela altera as práticas de governo, mas pode também ser alterada por elas em uma relação que é intercambiável. A crítica é, assim, também crítica da verdade que interpela seus efeitos de poder.

2.3.2 Verdade e subjetividade

Como vimos, Foucault examina a direção de consciência em que a *parresia* estabelece uma relação de governo ancorada no dizer-verdadeiro. Ao examinar a *parresia*, o francês problematiza as práticas de veridicção na interseção com os modos de subjetivação nas práticas de governo. A condução de condutas de uns pelos outros e sobre si mesmos engendra modos de subjetivação que são estabelecidos por meios de práticas de veridicção e efeitos de poder.

Ora, a *parresia* não se define tanto pelo conteúdo do enunciado parresiástico, mas por uma “certa maneira de dizer a verdade”²³⁵. Esse modo pelo qual a verdade é manifestada não se identifica com outros discursos, tais como a demonstração²³⁶, a persuasão²³⁷; a pedagogia²³⁸;

²³⁵ FOUCAULT, 2008, p. 52.

²³⁶ No entanto, Foucault considera que a *parresia* pode, sim, se servir da demonstração como, por exemplo, foi o caso de Galileu.

²³⁷ Assim como ocorre com a demonstração, a *parresia* não se identifica com a persuasão, não obstante se utilize da retórica e guarde certa proximidade com ela. A diferença formal diz respeito ao fato de que a *parresia* se refere a como dizer a verdade, enquanto a retórica diz respeito a como dispor elementos discursivos para persuasão.

²³⁸ A *parresia* não tem qualquer pretensão de ensinar ou transmitir um conhecimento. Inclusive, traz em algumas circunstâncias uma violência que seria antipedagógica.

a erística²³⁹, ou os enunciados performativos²⁴⁰. Assim, a *parresia* deve ser examinada a partir do locutor, isto é, examinando-se o discurso daquele que diz a verdade e os efeitos que sua fala produz sobre si próprio. Ao efetuar esse giro, o francês observa que sobre o locutor do dizer-verdadeiro recai o risco da fala que ameaça até mesmo sua vida. Esse é o traço constitutivo da *parresia*, isto é, o fato de que a manifestação da verdade exige a coragem do parresiasta, uma vez que aquele a quem se dirige pode não aceitar sua fala. Portanto, há um cuidado em demarcar a singularidade da *parresia*, afastando-a de outros modos discursivos que lhe são próximos²⁴¹. Na medida em que se diferencia desses modos discursivos, a *parresia* assinala suas características próprias e demarca seu lugar como um discurso corajoso nas relações de governo.

Assumir esse risco e se expor ao perigo que a fala franca acarreta implica em que não pode haver uma disjunção entre a existência do sujeito e seu discurso. Em uma relação de governo, é imprescindível que o *parresiasta* se comprometa com aquilo que diz, pois o que enuncia apenas manifesta o verdadeiro se ele assume a verdade da sua fala, o que é assinalado por suas práticas e pelo próprio risco assumido. Há, portanto, um compromisso do sujeito que fala com aquilo que pensa e vive. Disso resulta que a prática da *parresia* não pode conceber a disjunção entre discurso e ação ou mesmo entre vida e pensamento, produzindo efeitos de subjetivação. A *parresia* afeta diretamente o falante por se tratar de uma dramática do discurso²⁴² e, por isso, estrutura um modo de subjetivação que é acionado no momento em que o sujeito aceita o risco de fala.

Assim, a *parresia* se formula discursivamente não apenas pelo enunciado da verdade como também pela adesão a essa verdade, sendo, portanto, uma forma de aleturgia que faz do parresiasta alguém que vive a verdade ao proclamar: “Eu digo a verdade e eu penso

²³⁹ Também a *parresia* não é um modo de discussão, apesar de sua dimensão agonística, já que não se trata de impor uma verdade do *logos*.

²⁴⁰ Foucault sinaliza aqui a distinção de seus estudos com aqueles centrados em uma análise do discurso, que o toma apenas internamente. Fica demarcado, assim, que seu interesse não é de examinar a *parresia* apenas como um elemento discursivo, mas como acontecimento ligado a focos de experiência. A *parresia* se distancia duplamente dele: por não reiterar no discurso uma ação evidente, criando uma situação aberta e de risco; por não depender do estatuto do sujeito.

²⁴¹ A distinção da *parresia* com outros modos discursivos será explorada no decorrer do curso de 83, principalmente em relação à pedagogia (importante para afastar a *parresia* de uma normatividade) e à persuasão na diferença que estabelece com a retórica (que serve para afastar a verdade da *parresia* de um relativismo).

²⁴² Esta seria oposta à pragmática do discurso e é manifestada pelo profeta, adivinho, filósofo e pelo sábio. A dramática do discurso tem uma história própria que coincide com o discurso político no Ocidente e prolonga sua história no século XVI, justamente quando as artes de governo começam a se autonomizar e quando a dramática discursiva do ministro na formação de uma Razão de Estado adquire importância. Também podemos pensar a crítica, tal como entendida por Foucault, ligada a uma dramática do discurso verdadeiro que aparece na ordem da política. Por fim, também em relação à política há a formação da dramática do discurso do revolucionário.

verdadeiramente que é verdadeiro e eu penso verdadeiramente que eu digo a verdade no momento em que eu a digo”²⁴³. É pela franqueza de seu discurso que o parresiasta manifesta o verdadeiro e é por acreditar dizer a verdade que seu discurso aparece como verdadeiro²⁴⁴. Há um aspecto retroativo no enunciado do parresiasta na medida em que aquilo que ele profere e pensa ser verdadeiro assume valor de verdade no momento em que ele diz, não obstante a sustentação do seu discurso esteja no modo como vive.

O discurso de verdade da *parresia* possibilita ao sujeito exercer o governo sobre o outro por meio de seu discurso. O aspecto que ressaltamos aqui é o de que no momento em que o sujeito diz a verdade ao outro ele produz efeitos de subjetivação sobre si mesmo. Acerca disso, Adverse comenta que a *parresia* é uma forma de veridicção que “deve produzir certos efeitos sobre quem a ouve, mas sobretudo sobre aquele que a profere. Efeito de subjetivação da *parresia* que (...) permite compreender a articulação entre o governo de si e o governo dos outros”²⁴⁵. O ato de fala corajoso conecta o sujeito que governa ao sujeito governado. A *parresia* se localiza nessa articulação que vai do sujeito ao mundo e do mundo ao sujeito numa flexibilidade ético-política.

2.3.3 Verdade e liberdade

Pudemos ver que a *parresia* se caracteriza por uma fala arriscada e corajosa que atesta um modo de vida do sujeito que diz a verdade. É importante notar que o risco implicado na fala parresiástica não é um aspecto negativo dela, sendo mesmo sua condição de possibilidade. A fala do parresiasta é por definição corajosa e não pode abrir mão do risco, pois é isso que faz do seu discurso verdadeiro e também o “que faz valer sua própria liberdade”²⁴⁶. De fato, a *parresia* mantém com a liberdade um forte vínculo na medida em que:

Somente há *parresia* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E desse modo, no coração da *parresia*, não se encontra o estatuto social, institucional do sujeito, encontra-se lá sua coragem²⁴⁷.

²⁴³ FOUCAULT, 2008, p. 62.

²⁴⁴ Nota-se assim um profundo corte que distingue o problema da verdade no mundo Antigo e na Modernidade. Para os gregos, a dimensão ética era condição fundante do conhecimento: apenas podia dizer a verdade aquele cuja vida demonstrava estar no verdadeiro. Já na modernidade não é preciso ser para conhecer, não é preciso ser um sujeito moral para conhecer. A *parresia* marca a ideia de que quem fala está no verdadeiro, justamente porque vive daquela forma.

²⁴⁵ ADVERSE, op. cit., p. 127.

²⁴⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 63.

²⁴⁷ Ibid., p. 64.

A coragem de dizer aquilo que se pensa e se vive como verdadeiro lança o sujeito em um indefinido que solapa qualquer possibilidade de afirmação do próprio eu, pois a subjetividade daquele que se arrisca em dizer a verdade será alterada, a relação que mantém com o outro estabelece um modo de subjetivação que modifica o si do sujeito. Sendo assim, no momento em que diz a verdade e se lança no risco que sua fala carrega o sujeito não realiza nada menos do que a prática de sua liberdade.

Decorre disso que a *parresia* se efetiva no entrelaçamento que ata coragem, liberdade e verdade. O risco que exige coragem é uma atitude que liga o sujeito numa relação consigo mesmo em condição de liberdade, conforme nosso autor explica: “a *parresia* é uma maneira de se ligar livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A *parresia* é a livre coragem pela qual se liga a si mesmo no ato de dizer-verdadeiro”²⁴⁸. O parresiasta exercita uma liberdade corajosa no momento em que diz o que pensa porque não tem nenhum compromisso para com o destinatário, exceto a própria verdade de sua fala. Ele não quer convencer ou agradar e por isso estrutura uma “ética do dizer-verdadeiro”²⁴⁹, que se caracteriza por seu ato livre e arriscado. A *parresia* configura um *éthos* do sujeito por seu efeito de subjetivação na qual a ação livre e corajosa está no compromisso com a verdade, como Foucault nos esclarece:

A *parresia* põe em jogo uma questão filosófica fundamental, que não é nem mais nem menos que o liame que se estabelece entre a liberdade e a verdade. Não a questão, tão conhecida, de saber até que ponto a verdade demarca, limita ou constringe o exercício da liberdade, mas de algum modo a questão inversa: como e em que medida a obrigação de verdade – o “se obrigar à verdade”, o “se obrigar pela verdade e para o dizer verdadeiro”, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade e o exercício perigoso da liberdade? Como o fato de se obrigar à verdade (se obrigar a dizer a verdade, se obrigar pela verdade, pelo conteúdo disso que se diz e pelo fato de que se diz.²⁵⁰

Da consideração acima, vemos que o nexos existente entre liberdade e verdade aponta para um paradoxo no cerne da *parresia* que consiste na liberdade do dizer verdadeiro estar fundada na obrigação do dizer verdadeiro. Ao assumir os riscos do que diz, o parresiasta adere aos efeitos que sua fala pode trazer sobre si. Se existe a coragem para enfrentar até mesmo a morte, significa que a fala tem compromisso apenas com o que se pensa e se acredita como verdadeiro, de maneira que o sujeito pode, assim, fazer a prática de sua liberdade.

No artigo *La parresia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía*, Jorge Yagüez observa que no interesse de Foucault pelas experiências que constituem o modo de vida

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Idem.

ocidental se destaca “a centralidade do elemento verdade, das práticas de veridicção”²⁵¹. Sobre isso, Yagüez afirma que não era o intuito do autor “averiguar qual é a relação ontológica do ser em relação à verdade e desta com a liberdade”²⁵². O estudo do francês não apontaria, portanto, para uma afirmação da constituição do sujeito por uma referência a uma verdade, no sentido de que a verdade do sujeito como uma essência que o constitui, a qual é preciso acessar e descobrir para ser livre.

No entanto, vimos que o genealogista não deixa de pensar a relação entre a verdade e a liberdade no vínculo com o sujeito, isto é, no modo em que sujeito se constitui por meio de uma verdade. Desse modo, não é possível afirmar uma separação entre verdade e liberdade no pensamento foucaultiano, e tampouco uma identificação entre uma e outra, pois é preciso lembrar a atuação da verdade em práticas de poder que não ampliam a liberdade e a produção da verdade mesmo em formas de dominação. Assim, não se trata de um esquema geral verdade-liberdade. Foucault não propõe em momento algum que a liberdade está fundada na verdade e que devemos alcançá-la se quisermos ser sujeitos livres em uma sociedade livres. O que está posto é que a verdade produz efeitos de poder, na forma de resistência ou na forma de dominação, ou seja, a verdade é responsável por produzir modos de subjetivação voltados à prática de liberdade, como também pode produzir modos de vida assujeitados.

A produção de práticas de liberdade por meio do dizer-verdadeiro mostra que o sujeito ao se arriscar na fala franca pratica a liberdade. Portanto, os efeitos de subjetivação que o dizer-verdadeiro produz sobre o sujeito que diz a verdade atesta o vínculo entre verdade e liberdade na prática *parresiástica*. Isso permite pensar a *parresia* como uma forma de *éthos* que possibilita a prática da liberdade. Essa característica da *parresia* é o que permite aproximá-la da atitude crítica. Na última parte deste trabalho, abordaremos essa aproximação que se abre para uma ontologia do presente e para a criação de práticas de liberdade.

2.4 Parresia e Política

2.4.1 Parresia democrática

No conjunto das pesquisas foucaultianas, fica claro que a noção de *parresia* “é de início, fundamentalmente uma noção política”²⁵³ e de grande importância para a experiência política

²⁵¹ YAGÜEZ, “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana”: verdad y filosofía. In: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, n. 2, p. 11-31, 2017, p. 17.

²⁵² *Ibid.*, p. 18.

²⁵³ FOUCAULT, op. cit., p. 146.

grega. Acompanhar os deslocamentos da *parresia* é fazer a genealogia “do discurso da governamentalidade que tomaria por fio condutor a dramática do discurso verdadeiro”²⁵⁴. No curso de 83, a entrada para o exame da *parresia* retorna até seu ponto de formação na democracia, encontrando seu caráter político. O contexto analisado é o da instituição democrática ateniense²⁵⁵.

Para identificar qual o lugar da *parresia* na democracia, e como ela atua nessa dimensão, Foucault opta por um exame da estrutura democrática ateniense dos séculos V e IV a.C., sem aderir a uma análise das instituições ou da organização democrática antiga. Essa abordagem acontece sob a ótica de uma “genealogia da política como jogo e como experiência”²⁵⁶, isto é, entendendo a democracia como um jogo formado pelas práticas de verificação e de poder, isto é, pelas relações de governo. Para isso, nosso autor isola dois aspectos da democracia a partir de Políbio: *politeia* e *dynasteia*, sendo esta última que permite pensar a política enquanto um exercício de poder que não pode prescindir da *parresia*.

Ora, a *parresia* concerne à posição de alguns indivíduos na cidade, mas que escapa a uma mera questão de cidadania ou estatuto. Como a democracia é definida pela *isegoria* e pela *parresia*, deve-se considerar tanto o aspecto constitucional quanto o aspecto dinâmico da democracia²⁵⁷. Todavia, Foucault se interessa pouco pelo aspecto estatutário da *parresia*,²⁵⁸ direcionando seu interesse para as relações de poder no jogo democrático, marcado pela dinâmica de “governo de uns sobre os outros por meio da ascendência de alguns sobre os demais para governar a cidade em que é preciso dizer a verdade para *dirigir* a cidade”²⁵⁹, configurando uma “estrutura agonística”²⁶⁰ no exercício do poder na democracia²⁶¹. O dizer verdadeiro é

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ O que interessa é pensar como a *parresia* articula o dizer-verdadeiro com uma certa estrutura política ao perguntar: quem pode dizer a verdade na democracia? Como a democracia pode suportar a verdade da *parresia*?

²⁵⁶ Ibid, p. 147.

²⁵⁷ Pensando esse aspecto institucional, Foucault lembra o caráter estatutário da *parresia* contido no exemplo dramático de Ion. Na peça de Eurípedes, a *parresia* aparece como um direito usufruído apenas pelos cidadãos atenienses, sendo os estrangeiros alijados de seu direito de fala. Ion deseja fundar seu direito político em Atenas e para isso precisa da verdade²⁵⁷. Sem a *parresia*, Ion não poderia jamais alcançar a primeira fileira entre os cidadãos. Assim, a tragédia de Eurípedes, como observa Adverse, tem como propósito ressaltar a origem política da *parresia*, que aparece como “uma componente da experiência política grega que tomava a forma, como vemos no Ion, de um *direito constitucional* e também como uma *atitude*” (ADVERSE, op. cit., p. 129. Grifos do autor). A *parresia*, então, tem seu aparecimento político no lugar da reivindicação estatutária que dá direito de fala e possibilita o exercício do poder político.

²⁵⁸ Mesmo se detendo longamente na análise do Ion, percebe-se que seu objetivo é antes de tudo explicitar a formulação dos discursos de verdade que engendram a narrativa de Eurípedes, como destaca o discurso imprecatório de Creusa e os discursos confessionais que produzem a verdade no desenrolar da trama.

²⁵⁹ FOUCAULT, op. cit., p. 144-145 (*Grifo nosso*).

²⁶⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 144.

²⁶¹ O dinamismo e o agonismo da estrutura democrática ateniense é provocado pela disputa das três categorias de cidadãos em Atenas que aparecem em relação ao problema da *dynamis*. São eles: Os *adunatôn*- são os impotentes, aqueles que não tendo direitos na cidade não podem exercer autoridade política; *Dunamenoí* – aqueles que têm o

retirado da ascendência daquele que conquistou sua superioridade na disputa incessante com seus iguais no “jogo da *parresia*”²⁶².

Diante disso, destacam-se duas características da *parresia*. Primeiro, ela aparece como um elemento que possibilita exercer o governo na cidade. A cidade democrática que prescindir do governo de uma só pessoa conta com o governo daqueles que dizem a verdade. E é pelo fato de que a democracia subsiste nessa dinâmica de poder, ou nesse agonismo do discurso político, que ela não se define apenas por suas instituições e que a *parresia* pode ser entendida como jogo. A *parresia* se liga, portanto, ao exercício do poder e dessa forma aos jogos de verdade que o possibilita. Entende-se, assim, a distinção entre *dynasteia* e *politeia*, mas que deve ser completada, levando-se em conta também a distinção entre *isegoria* e *parresia*²⁶³.

Bem, de um lado se encontra o problema “da constituição, do quadro que define o estatuto dos cidadãos, seus direitos, o modo pelo qual tomam suas decisões”²⁶⁴. Do outro lado, se conjuga o problema da *dynasteia* que diz respeito ao “jogo político”, o exercício de ascendência de uns sobre os outros; aos procedimentos e técnicas para o exercício do poder que requer o discurso verdadeiro; e ao *éthos* do sujeito político em sua relação consigo mesmo e com os outros. A *dynasteia* pode ser entendida como o jogo criado pelas relações de poder, ligado às práticas de governo, o que explica o interesse de Foucault pelo tema. Desse modo, a *dynasteia*, afirma o autor: “É o problema da política – eu ia dizer como experiência, isto é, da política entendida como uma certa prática, devendo obedecer a certas regras, indexadas de uma

estatuto e a riqueza para exercer o poder. Podem ser como os *sophoi* que não se ocupam da cidade (*ta pragmata*) ou podem efetivamente exercer a autoridade que seu estatuto possibilita por meio da *polis* e do *logoi* (política e razão), são aqueles que cuidam dos assuntos da cidade e concorrem entre si, os potentes. Essa divisão na cidade cria dificuldades para o uso da *parresia*, já que implica em riscos e perigos provocados pelo ódio dos impotentes, pela zombaria dos sábios e pela rivalidade e ciúmes dos que se ocupam da cidade (Idem.). Nesses termos, a *parresia* é entendida sobretudo como uma atividade política. Ela formula o processo dinâmico no qual os indivíduos disputam entre si a primeira fileira entre os cidadãos, de modo que a *parresia* se relaciona a uma atividade que é *polei kai logo khréstai*, isto é, se ocupar da cidade servindo-se de um discurso racional, um discurso de verdade. (Idem.).

²⁶² Ibid., p. 145.

²⁶³ A democracia implica na participação do *demos*, o que requer a justaposição da *isegoria* e da *parresia*. A primeira consiste no “direito estatutário de falar” (Idem.) e no exercício da cidadania, enquanto a *parresia* se refere à liberdade de fala na atividade política, independente do cargo ou função que se ocupa. Com essa definição, a *isegoria* aparece como o direito dado pela constituição da cidade, sua *politeia*. Isso permite ao cidadão opinar sobre os assuntos da cidade, seja pelo voto ou tomando a palavra, exercendo sua cidadania. Por sua vez, a *parresia* aparece ligada à *politeia*, pois: “não pode haver *parresia* se não há esse direito dos cidadãos de tomarem a palavra (...) essa *politeia* que dá a cada um o direito igual de falar” (Idem.). Com efeito, a *parresia* é o elemento que permite a alguns ocuparem o lugar à frente e é por essa posição (conquistada e não simplesmente dada na forma de um direito) que o sujeito pode dizer aos outros o que pensa. O que se tem é um jogo agonístico entre quem diz a verdade e aqueles que têm direitos na cidade e almejam exercer o governo. A ascendência do parresiasta não é impositiva já que ela é equacionada pela exigência de persuasão dos cidadãos que também disputam o governo da cidade. Os cidadãos apenas obedecem quando são convencidos. *Parresia* e a *isegoria* marcado pelo agonismo de forças estabelece uma relação de governo de si e dos outros na forma de obediência e persuasão.

²⁶⁴ Idem.

certa maneira à verdade, e que implica, da parte daquele que joga esse jogo, uma certa forma de relação com ele mesmo e com os outros”²⁶⁵. A *dynasteia* permite uma abordagem da democracia que contorna sua dimensão institucional, do mesmo modo que a governamentalidade permite pensar o exercício do poder para além do Estado. Ao olhar a democracia ateniense, o genealogista quer extrair a dinâmica do poder exercido ali e para isso mira na atuação da *parresia*, que permite justamente compreender esse jogo com suas regras, instrumentos e sujeitos que exercem o poder.

A *parresia* no jogo democrático é o que vai desempenhar o papel crítico que limita a atuação do poder de maneira autoritária, já que introduz como condição indispensável à liberdade: tanto a liberdade de fala do parresiasta como a liberdade de quem recebe o discurso que não tem obrigação de obedecer, deve ser persuadido para isso e pode determinar como quer se conduzir diante da condução de um outro. Liberdade, portanto, que estabelece uma relação de governo na prática da democracia que se estabelece como governo de si e dos outros por meio do discurso verdadeiro.

Desse modo, a *parresia* assume um lugar na história da governamentalidade, como prática do exercício do poder. De fato, a *parresia* na forma do aconselhamento político aparece como uma forma de arte de governar, estendendo, portanto, a história das práticas de governo para além do poder pastoral. Isso permite a Foucault traçar a relação entre a *parresia* e sua forma autônoma na razão de Estado. É por esse lugar preciso da *parresia* que está “na charneira entre o que é da *politeia* e o que é da *dynasteia*”²⁶⁶, que se formulam em torno dela os problemas da governamentalidade, ou ainda, que se articula governo de si e dos outros.

A governamentalidade é a referência pela qual Foucault pensa a política e suas práticas, dentre as quais o uso da *parresia* na democracia. Ela será importante para se pensar a distinção existente entre a boa e a má *parresia*²⁶⁷ (que se refere às características do parresiasta, isto é, aquele que intenta exercer governo sobre os outros). A boa *parresia* tem como efeito o funcionamento da democracia pelo dizer-verdadeiro do parresiasta, enquanto a má *parresia* interrompe esse mecanismo que possibilita o governo da cidade pela verdade²⁶⁸. Quando as

²⁶⁵ Ibid., p. 146.

²⁶⁶ Ibid., p. 147.

²⁶⁷ No curso de 83, o autor se utiliza mais uma vez da referência às peças de Eurípedes para introduzir a discussão acerca da boa e da má *parresia*. Em *Orestes*, o tema da *parresia* tem um lugar importante: a distinção da boa *parresia* e da má *parresia* na figura do bom e do mau orador, contrapondo-se dois personagens, o *athuroglossos* e o *autorgos*. Esse último produz convencimento por meio de uma má *parresia*, não indexada ao *logos*. Desse modo, Eurípedes aponta para a crise da *parresia* e da democracia pela perda do estreitamento positivo desses dois elementos.

²⁶⁸ Foucault se detém nos discursos de Péricles narrados por Tucídides e evidencia a estrutura da *parresia* no risco em que Péricles incorre. Ciente de sua situação, Péricles pede aos atenienses para não ser punido individualmente

condições não se concretizam a verdade na democracia perde seu lugar, cedendo espaço para uma má *parresia*, que corresponde a um mau uso da liberdade de fala desprovido de verdade porque não está vinculado ao modo de vida do sujeito falante. Ocorre o desajuste entre *parresia* e democracia. Isso porque na má *parresia* não há espaço para crítica, ela suprime a liberdade de fala e, portanto, recusa o dizer verdadeiro²⁶⁹.

Nesta seção quisemos dar ênfase ao aspecto político da *parresia* e nuançar seu contexto de aparecimento na experiência política dos gregos antigos e com isso trazer a sugestão foucaultiana de que a *parresia* inscreve sua história nas práticas de governo que ligam a verdade, a política e o sujeito. No prolongamento das pesquisas de Foucault, o dizer verdadeiro e a fala corajosa da *parresia* aparecem também em outros jogos de poder e em outros arranjos da governamentalidade como é o caso do governo autocrático, que passamos a analisar.

2.4.2 *Parresia do conselheiro político*

A genealogia foucaultiana da governamentalidade prossegue mostrando o deslizamento do uso da *parresia* no espaço público e aberto da *ágora* para uma forma “mais reservada do

pelos resultados da decisão que estão tomando juntos em assembleia, já que o que ele diz na *ágora* é apenas sua opinião. O dizer-verdadeiro de Péricles, é o discurso do parresiasta que exerce ascendência sobre os outros. Ele pode dizer a verdade porque a liberdade da prática democrática assim o permite. Além disso, a diferença conquistada em relação aos outros faz com que eles o escutem, estabelecendo um pacto parresiástico em que a fala franca pode se manifestar e os riscos que ela traz não serão dirigidos contra ele. A situação da fala de Péricles e o acordo parresiástico é marca da boa *parresia*. Por sua vez, na má *parresia* desaparece a ascendência, sendo permitido a qualquer um falar. Com efeito, desaparece também a fala na qual o sujeito diz o que pensa por se preocupar com a cidade. Em seu lugar, ganha força a opinião da maioria, plasmada pela conformidade e, por isso, a má *parresia* desvirtua a coragem da verdade própria da fala franca já que se mantém em segurança por meio da lisonja, dos sentimentos e opiniões do povo.

²⁶⁹ Esta relação entre *parresia* e democracia produz, de acordo com Foucault, dois paradoxos. Primeiramente, existe discurso de verdade na democracia. Contudo, apesar da igualdade de fala garantida pela *isegoria*, o dizer-verdadeiro só é possível pela introdução da diferença, isto é, uma estrutura não-igualitária entre os indivíduos. O outro paradoxo consiste em que, na medida em que o discurso de verdade se dá na luta e no conflito, o discurso verdadeiro está sempre ameaçado por esse próprio conflito. Desdobra-se desse paradoxo a consideração de que não pode haver democracia sem *parresia*, pois é a agitação provocada pela ousadia na fala de quem se diferencia em assembleia que promove a dinâmica do jogo democrático que decide o governo de uns sobre os outros. Se lemos essa afirmação na ótica da genealogia do discurso político: “O discurso verdadeiro e a emergência do discurso verdadeiro, está na raiz mesma do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro” (FOUCAULT, op. cit., p. 167.). A luta pela ascendência e a coragem de fala garante o discurso verdadeiro no exercício da democracia. A democracia não pode prescindir de requerer o discurso de verdade, pois é isso que engendra o jogo da governamentalidade. Sobre isso, Adverse comenta que esse caráter um tanto circular e paradoxal se justifica porque “sem a democracia a *parresia* não pode desvelar sua natureza essencialmente dinâmica, como forma específica de ação política. Mas sem a *parresia*, a democracia fica desprovida da única forma de governamentalidade com a qual ela é realmente compatível” (ADVERSE, op. cit., p.131). A democracia é entendida, assim, como uma forma de governo em que para se manter precisa do jogo da política da verdade na relação do governo de si e dos outros. Com efeito, a *parresia* é um jogo em um espaço político constituído que envolve profissão da verdade, ascendência e risco. Não se restringe ao uso técnico-político porque a *parresia* não pode ser a liberdade de expressão de todos (diferindo da *isegoria*).

aconselhamento político”²⁷⁰. Nesse contexto, a questão principal consiste em saber como dizer a verdade ao príncipe.

O problema da verdade fica evidente no texto de Plutarco que narra a cena de Platão na corte de Siracusa em que o filósofo é confrontado pelo tirano Dionísio. A cena descortina exatamente o aspecto da *parresia* concernente ao dizer-verdadeiro endereçado ao indivíduo no intuito de formar sua alma, conformando um ato político, já que se trata de dizer a verdade àquele que governa a cidade. Não há mais o uso da palavra na cena pública. A palavra agora é endereçada a um indivíduo que vai desempenhar o papel político. Com efeito, a *parresia* deixa de desempenhar uma função estritamente política para assumir uma função psicagógica de caráter ético-político. Nessas condições, o filósofo ocupa o lugar do parresiasta, enquanto aquele que diz a verdade, “a fim de guiar a política da cidade ou a alma daquele que dirige a política da cidade”²⁷¹. A principal pergunta que se apresenta não é, então, saber quem é o parresiasta, sendo aquela que interroga sobre como o filósofo pode dizer a verdade.

É tentando pensar essas questões que Foucault revolve os textos platônicos, a partir da denúncia de corrupção do regime democrático. Assim, no curso de 83 aparece uma imagem da *parresia* política que se dirige ao príncipe por meio de um discurso filosófico. O filósofo cumpre a função do parresiasta, proferindo o discurso que torna possível as condições para o exercício da prática política. A *parresia* não mais se dirige aos cidadãos em praça pública, e sim àquele que exerce o poder na cidade. Não se dirige mais à persuasão de muitos, mas de um só. A principal mudança, contudo, está no fato de que o *parresiasta* em um governo autocrático não pode ser aquele que governa a cidade. Aconselhar o príncipe e conduzir sua conduta não faz do filósofo-*parresiasta* o governante da cidade.

O filósofo não governa a cidade, não obstante estabeleça com o príncipe uma relação de governo. O filósofo não governa porque não pode exercer o poder, ele não deve falar pelo príncipe, a sua função é a de dizer a verdade, valendo-se de uma *parresia* político-filosófica que se apresenta como crítica do poder. Desse modo, a fala do filósofo não enforma a ação do príncipe, apenas informa uma possibilidade de ação. Longe de ser normativa, a fala do filósofo reivindica a liberdade que assegura a *parresia* e exige que ação do outro se realize na prática da liberdade. Em outros termos, o filósofo diz o que pensa ser verdadeiro e tenta persuadir o príncipe de sua verdade. No entanto, a franqueza de sua fala traz riscos para si mesmo, mas é isso que garante a liberdade de fala do *parresiasta* e da ação do príncipe. Portanto, o que o

²⁷⁰ ADVERSE, op. cit., p. 128.

²⁷¹ FOUCAULT, op. cit., p. 178.

filósofo faz quando diz a verdade ao príncipe é a crítica da política é o uso da filosofia que se direciona à crítica do poder.

O papel do filósofo enquanto conselheiro (parresiasta) não é o de apontar qual a melhor forma de governo. Isso significa que seus conselhos não devem ser no sentido de propor mudanças para um tipo de Estado que considera melhor. O filósofo deve reter a essência de cada *politeia* e assim fazer com que a voz (*phoné*)²⁷² que se formula nas discussões seja conforme a *politeia*²⁷³, e de acordo com sua natureza. Nesse contexto, o filósofo é aquele que é capaz de ouvir a voz de cada *politeia*. O conselheiro não é aquele que diz a verdade porque é sábio e por isso pode apontar o caminho para a melhor *politeia*, ele diz a verdade em seu aconselhamento porque sabe ouvir a voz da *politeia* e zela para que as ações políticas não destoem de sua natureza²⁷⁴. Dessa forma, a *parresia* do filósofo conselheiro não diz respeito ao conteúdo da sua fala, pois se trata de um modo de dizer a verdade e que, neste caso, conduz a ação política até a forma de governo praticada. Logo, a verdade na fala do conselheiro é somente aquela que é fornecida pela própria *politeia*.

O modo de ação do filósofo é restrito e particular a cada contexto e por isso a intervenção do filósofo não pode visar o alcance de um fim universal, isto é, se cada *politeia* possui sua *phoné* significa que cada constituição é engendrada a partir da realidade da cidade. O filósofo, então, é aquele que ouve a voz de cada *politeia* e sabe distinguir a fala de cada uma sem alterá-la. E ele o faz a partir de um discurso de verdade que interroga o poder e o confronta com a própria realidade, entendendo suas atribuições e limites. Assim, o filósofo parresiasta exercendo o papel de conselheiro político faz uso da crítica em relação à racionalidade política²⁷⁵. Ele diz a verdade ao governante para que ele possa governar, e dessa maneira, faz a crítica do poder.

²⁷² Foucault (2008, p. 195) lembra que a metáfora da *phônê* está também no livro VI da República, mas em um sentido negativo, cujo quadro exige do filósofo uma ação crítica, já que não se trata da voz da *politeia*, mas da voz amorfa do povo constituído em assembleia tentando expressar seus desejos e fúrias, de modo que se aquele que governa sucumbe a ela para realizar seus caprichos se torna um mau governante, distante da racionalidade necessária ao bom governo. Essa análise do papel que o governo deve desempenhar em relação a essa *phoné* é uma descrição crítica.

²⁷³ “É preciso comparar cada constituição (cada *politeia*) a um ser vivo. E assim como cada ser vivo, cada *politeia* tem sua própria voz (*phoné*). Ela tem sua própria voz e quando uma *politeia* utiliza sua própria voz para falar, aquela que lhe convém por natureza (...) a *politeia* prospera e se conserva (...). Por outro lado, é no momento em que uma *politeia* imita a *phoné* de outra *politeia* que ela se perde” (Ibid., p. 194).

²⁷⁴ Por esse motivo Platão se recusa a dar conselhos em Atenas. A cidade estando afastada de sua *phônê* certamente condenaria o *parresiasta*, que correria um risco inútil, já que não seria ouvido.

²⁷⁵ Dessa forma, ao desenhar o rosto do conselheiro político e tentar compreender a atitude do filósofo parresiasta diante do príncipe, Foucault acaba fazendo a genealogia “do pensamento político como racionalização da ação política”. O filósofo deixa em segundo plano a política entendida como “fundamento do direito” ou como “fundamento da organização da cidade” para exercer “o pensamento político do lado da racionalização da ação política”, isto é, “a filosofia como conselho”. (FOUCAULT, op. cit., p. 198).

2.5 *Parresia* e Filosofia

Do que vimos até aqui, fica claro o entendimento de que na Antiguidade os governados devem “aderir de bom grado”²⁷⁶ ao governo exercido sobre eles, e para isso, precisam ser convencidos por quem governa. Abre-se, a partir disso, o problema da ação filosófica e da possibilidade da filosofia agir na alma do indivíduo. Crítica e subjetividade estabelecem uma relação intercambiável na dinâmica do governo de si e dos outros. Será exatamente nesse espaço que será efetivada a crítica filosófica endereçada ao exercício do governo, a saber, na alma do príncipe.

A fala do parresiasta no jogo da política da verdade se manifesta, portanto, como aleturgia. O filósofo não se confunde com o sábio ou com o profeta e por isso sua função não reside em prescrever algo para a cidade, ele não é legislador e sua fala não se ancora em uma normatividade. Não obstante, o filósofo é aquele que diz a verdade, afinal ele é o parresiasta. Ele diz a verdade porque ele possui a habilidade de fazer com que a ação política passe pelo crivo da própria realidade a qual ela pertence, o que exige coragem para o enfrentamento do poder, de modo que o exercício do poder não será irrestrito e a cidade estará de acordo com o seu propósito. Foucault afirma:

Evidentemente, ele deve dizer o que fazer, mas deve explicar o porquê de fazê-lo, e justamente por isso, o filósofo não será simplesmente um legislador que indicará a uma cidade como ela deve ser governada e a quais leis ela deve obedecer. O papel do filósofo será efetivamente o de persuadir uns e os outros, aqueles que governam e aqueles que são governados²⁷⁷.

Diante disso, a questão que se desdobra e nos interessa de perto é aquela que pergunta pelo vínculo que pode haver entre filosofia e poder. O que significa dizer que a filosofia exerce em relação ao poder uma função crítica? Como ela o faz? Quais prerrogativas conferem a ela esse papel?

A partir da leitura de Platão, Foucault nota que a ação política se dá a partir do exercício da filosofia juntamente com o exercício do poder, já que não é possível que a prática da *parresia* seja dada pela cidadania ou pela ascendência moral do sujeito político, pois essas condições já não conseguem garantir o bom funcionamento do jogo político. Na leitura foucaultiana, a sugestão dada pelo pensador grego consiste em que « o dizer-verdadeiro da política só pode ser fundado sobre a filosofia »²⁷⁸. Há, portanto, uma coincidência incontornável entre a *parresia* e

²⁷⁶ FOUCAULT, op. cit., p.189.

²⁷⁷ Ibid., p. 215

²⁷⁸ Ibid., p. 200.

o discurso filosófico. Isso, não significa que a filosofia precisa da *parresia* para efeitos de legitimação, ou que a *parresia* retira seu conteúdo da filosofia, ou ainda, precisaria sempre se referir a um discurso filosófico exterior. E isso por um motivo simples: “o dizer-verdadeiro no campo da política não pode ser tal e qual o dizer-verdadeiro filosófico”²⁷⁹. A verdade da política não pode ser revelada pela filosofia, pois política e filosofia constituem campos distintos.

Há uma insistência em assinalar a filosofia como uma prática e com isso marca sua correspondência com a prática discursiva da *parresia*. Essa concepção de filosofia está presente nos gregos, como se nota com o propósito de Platão em Siracusa²⁸⁰ que “não quer ser simplesmente *logos*, ser apenas discurso (...) ele quer mostrar que é capaz também de participar e capaz de colocar em prática o *ergon*”.²⁸¹ A filosofia não é tomada pelo conteúdo de seu discurso ou pela verdade com a qual ela pode contribuir com a política e o filósofo-parresiasta não diz a verdade porque seu discurso tem por base a filosofia. A filosofia é uma forma de dizer a verdade que não pode prescindir de uma prática filosófica e o filósofo, utilizando-se da filosofia para a crítica do poder, se situa no campo das práticas e recusa um posicionamento apenas teórico. Com efeito, a filosofia não deve ser apenas *mathêsis*, ela é também *askêsis*, um modo de vida ligado a determinadas condutas que o sujeito deve exercitar. O parresiasta pode dizer a verdade e pode fazer a crítica do poder porque ele pratica a filosofia²⁸². O dizer-verdadeiro do filósofo não pode se ancorar exclusivamente no *logos* e por isso o parresiasta não exprime a verdade do conteúdo de sua fala, e sim, manifesta a verdade pela coragem de fala. A prática de aconselhamento exige a *parresia* e a coragem na fala do filósofo produz um discurso verdadeiro.

Vemos assim, que por outras vias, Foucault encontra novamente o tema da racionalidade política que lhe interessa desde 78. O exercício do poder não existe fora de uma manifestação de verdade, sem uma forma de *aleurgia*. A *parresia* será a prática do exercício do poder por meio do dizer-verdadeiro que governa a alma do príncipe. Sendo o parresiasta, no aconselhamento político, aquele que diz a verdade na forma de um discurso filosófico, significa dizer que o parresiasta é aquele que por meio do exercício da filosofia pode também exercer o

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Na carta VIII, Platão dá conselhos para a organização da cidade, tendo em mente o contexto de guerra civil em Siracusa. Fica evidente que o grego se utiliza da *parresia* para exercer sua função de conselho político. O que está em questão é a *parresia* e o que Platão persegue é uma atividade parresiástica.

²⁸¹ FOUCAULT, op. cit., p. 201.

²⁸² Se é verdade que a filosofia não é simplesmente o aprendizado de um conhecimento, e deve ser também um modo de vida, uma maneira de ser, uma certa maneira pela qual se reflete e trabalha sobre si mesmo, se é verdade que a filosofia deve ser *askêsis* (ascese), do mesmo modo o filósofo, quando tem que abordar, não somente o problema de si mesmo, mas também da cidade, não pode se contentar em ser apenas *logos*, o sujeito parresiasta não é só aquele que diz a verdade, mas deve ser aquele que participa e coloca em prática o *ergon*.

poder. Dessa forma, a filosofia como uma prática discursiva atravessada pela coragem de fala possibilita ao filósofo manifestar sua verdade não apenas como *logos*, mas também como *ergon*. O *logos* sem o lastro da prática efetiva do poder é vazio e não se sustenta na realidade. Assim, a razão política só existe enquanto uma prática de poder.

O modo de ação filosófica vai estar, como vimos, em relação ao problema do governo na Antiguidade. Ela pressupõe um modo de vida que expressa a *parresia* e com isso faz a crítica das relações de poder. Para tornar mais claro esse aspecto, analisaremos a *parresia* filosófica exercida por Sócrates e, a seu modo, pelos cínicos, tendo em mente que formulam ações filosóficas frente às relações de governo de si e dos outros.

2.5.1 A *parresia* socrática

A relação entre filosofia e *parresia* vai pouco a pouco se estreitando. A genealogia da *parresia* expõe a crise do dizer-verdadeiro na democracia antiga e o seu deslocamento para uma *parresia* política dirigida ao príncipe. Essa crítica do jogo parresiástico na *parresia* será levada a cabo por Platão que toma o discurso filosófico como modo de veridicção capaz de dizer a verdade à política. A perspectiva platônica, como não poderia deixar de ser, se desenvolve a partir dos ensinamentos de seu mestre, Sócrates, que é quem primeiro se serve da prática da filosofia para manifestar a *parresia*. Nesta seção discutiremos o lugar do dizer-verdadeiro socrático na genealogia da *parresia*.

O primeiro ponto a assinalar é justamente o contexto de formação da *parresia* socrática, que será o mesmo de Platão, isto é, a crítica à produção da verdade nos discursos da *ágora*. Como alternativa à decadência política de Atenas, Sócrates propõe um outro modo de buscar a verdade. Esse é o modo da via filosófica que se faz por meio do *logos*, da discussão e o discurso – o que já não pode mais ser realizado na democracia. O pensador grego ensaia uma resposta a uma crise que é política e também ética, já que se trata da ausência do cuidado de si do sujeito democrático²⁸³. Dessa maneira, o dizer-verdadeiro de Sócrates, que pratica a filosofia em praça pública, instiga os outros a não se esquecerem de si mesmos. A prática socrática inaugura o dizer-verdadeiro em relação ao sujeito na forma de uma *parresia* ética que tenta estabelecer uma relação do sujeito com a verdade na prática do cuidado de si e dos outros. Ao fazer isso, ele cuida de si e também dos outros, recordando-os a cuidarem de si mesmos.

²⁸³ RAFFIN, “La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la *parresia*”. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, 2017, p. 54.

A atitude socrática marca a separação e mesmo oposição entre a *parresia* política e a *parresia* ética, já que Sócrates, mesmo assumindo os riscos da coragem da verdade, não exerce a *parresia* política diante da tribuna durante seu julgamento, respeitando a orientação de seu *daimon* e sendo coerente com sua vida pregressa afastada de qualquer função pública na cidade. Sócrates recebe uma missão, que é aquela de cuidar dos outros para que eles cuidem de si mesmos e, para isso, se afasta da política. Ainda assim, ele diz a verdade na assembleia. Ele o faz sem recorrer a um discurso político e sem o uso de um discurso retórico e enfeitado. Exatamente porque é simples e sem ornamentos que seu discurso é verdadeiro. O discurso adornado desvia a atenção do destinatário fazendo com que ele se esqueça de si mesmo. Ao contrário, o discurso simples é próximo à verdade e leva o sujeito ao encontro consigo mesmo. A *parresia* socrática, portanto, se manifesta claramente com o dizer-verdadeiro que impele os outros a cuidarem de si mesmos.

Ora, o que Foucault percebe ao examinar o exemplo de Sócrates é que ele não se ausenta da vida pública por temer a morte. Afinal, a sua atitude de parresiasta na *polis* também traz esse risco. A opção socrática é pelo estabelecimento de outra forma de *parresia*, distinta da *parresia* política. Na leitura do autor, junto com o aspecto negativo que faz com que Sócrates não exerça uma *parresia* política, já ciente do desequilíbrio na democracia ateniense, existe um fator positivo na atitude socrática: se ele aceitasse o jogo político ele não poderia ser útil a si mesmo e aos atenienses. Não é por temor à morte, ao risco exigido pela *parresia* que Sócrates abandona a tarefa política — ele mostra coragem o suficiente em sua vida e em seu julgamento — para garantir que ele possa cuidar de si e dos outros sendo útil à cidade. Para isso, Sócrates faz uso de um outro modo de dizer-verdadeiro que não se dirige nem à assembleia, nem a um tirano, e sim a todos que querem colocar suas opiniões à prova. Esse é o modo de veridicção da filosofia²⁸⁴, que acaba por inaugurar uma *parresia* ética, cujo propósito é o cuidado de si.

Com Sócrates é inaugurada uma *parresia* filosófica que trata da relação do sujeito para consigo mesmo, do cuidado de si, uma *parresia* ética a qual Sócrates exerce um papel combativo, como um soldado, que protege a si e os outros. Um papel que serve “a cuidar de si mesmo, a cuidar dos outros, mas a cuidar dos outros de tal maneira que possa lhes mostrar que eles devem, por sua vez, cuidar deles mesmos”²⁸⁵. Foucault aponta, assim, o deslocamento sofrido pela *parresia* para uma dimensão filosófica, “a partir, justamente de uma posição crítica no interior da cultura e do pensamento gregos”²⁸⁶, mais precisamente a crítica às instituições

²⁸⁴ FOUCAULT, 2009, p. 75.

²⁸⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 83.

²⁸⁶ ERNANI, op. cit., p. 22.

democráticas pela sua incapacidade de produzir o verdadeiro, de maneira que o intuito de Foucault passa a ser, de acordo com Chaves, o “de mostrar que o conteúdo político da *parresia* não desaparece, mas que é bastante modificado pela *parresia* filosófica”²⁸⁷. Logo, desvio de um dizer-verdadeiro político para uma *parresia* ético-filosófica que mantém a articulação do governo de si e dos outros. Na *parresia* política, o *parresiasta* governa a si mesmo para que possa governar os outros. Sócrates modifica essa relação na medida em que exige do outro um cuidado ativo sobre si mesmo. Obviamente para fazer tal exigência ele cuida de si mesmo, embora não devolva o cuidado do outro na forma de governo. Com isso, Sócrates faz a interpelação e lembrete para que o outro não se esqueça de si mesmo e cuide de si.

A *parresia* socrática como modo de verificação filosófica diz a verdade na forma de interpelação, quase sempre irônica, que funciona como crítica da verdade que o sujeito toma para si, isto é, da relação do sujeito com a verdade, desafiando-o a perseguir por sua própria verdade. A *parresia* filosófica de Sócrates assume, assim, uma função crítica concernente que privilegia o sujeito na relação que ele tem a si mesmo e com a verdade. Uma tarefa ética que se liga ao governo dos outros para que eles cuidem de si mesmos, procurando a verdade para além desse mundo e dessa vida. Por sua vez, o jogo *parresiástico* promovido por Sócrates se distingue também daquele da *parresia* cínica, como veremos, justamente porque faz o apelo para que o sujeito cuide de si mesmo tendo o propósito de uma vida para além desse mundo, isto é, de forma que transcenda os apelos da existência mundana.

Está claro que a leitura foucaultiana vai no sentido de acentuar a oposição que Sócrates estabelece com a *parresia* democrática e assim com a via política. A forma como se estabelece a relação do cuidado de si e dos outros se dá pelo discurso filosófico e por uma atitude ética, não tendo efeitos políticos no sentido de transformação da vida em comum na *polis*, ou do jogo da *politeia* de governo dos outros porque é voltado para o cuidado de si para o alcance da vida verdadeira fora deste mundo. Se bem pensarmos, é um tanto estranho que nosso autor não tenha insistido no caráter político da função *parresiástica* assumida por Sócrates. Afinal, se cuidado de si e cuidado dos outros estão articulados e se o local de prática da *parresia* socrática continua sendo a *polis*, como dizer que ela não produz efeitos políticos?

Ora, Foucault não nega o efeito político da *parresia* socrática, como se nota: “não é uma *parresia* diretamente, imediatamente política. É uma *parresia* em recuo com relação à política”²⁸⁸. Contudo, afirma que “a prova de si mesmo e dos outros é útil à cidade”, pois impede

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ FOUCAULT, 2008, p. 296.

a cidade de dormir²⁸⁹, de modo que o eco da voz do filósofo se faz ouvir nas relações de governo. Argumentamos que essa opção de não dar ênfase ao efeito político da *parresia* socrática constitui a estratégia de sua genealogia de enfatizar o eixo do governo de si, acentuando a distinção com a *parresia* política e, posteriormente, com a *parresia* cínica. Ou seja, se o francês explora essa consideração é para poder examinar de modo mais detalhado a manifestação da *parresia* socrática em seu estilo de vida filosófico.

Acerca dessa questão, Marcelo Raffin no artigo *La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresia* argumenta em um sentido que interroga as considerações de Foucault, ao considerar que não se pode elidir os efeitos políticos da *parresia* socrática pois “ainda que essa análise seja puramente em princípio ético, o autogoverno requer o governo dos outros e a técnica da existência está atravessada pela alteridade em um exercício conjunto de criação, produção e transformação de si e do mundo”²⁹⁰. Para ele, é a formação de uma *parresia* filosófica que permite entender que “a *parresia* socrática aparece implicada em uma dimensão política além de uma dimensão ética”²⁹¹, pois ela “reúne ambas dimensões”²⁹². Assim, a prática filosófica de Sócrates não engendra certamente uma função política tradicional, mas não deixa de ser uma função útil e pública porque dirigida ao governo dos outros, constituindo um outro modo de fazer política. Compartilha também desse mesmo entendimento, Mariapaola Fimiani ao defender a ideia de que não é possível fazer uma separação nítida entre vida filosófica, ética e política, pois:

A vida filosófica não só ocupa as fronteiras externas da política, como também a penetra e a faz retornar a sua dimensão mais própria. Pois, na análise genealógica do sujeito, é necessário entender por ‘dimensão política’ tudo aquilo que guarda um vínculo com o que queremos aceitar, rechaçar ou mudar em nós mesmos, nas coisas em cujo seio nos encontramos, no processo que nos atravessa e em nosso presente²⁹³.

Temos assim o exame da atitude socrática desde a negação de uma via política, até o enfrentamento do risco assumido pelo exercício do dizer-verdadeiro em Atenas, que se desdobra nas decisões finais de sua vida — a de falar em linguagem simples e verdadeira diante

²⁸⁹ Tem-se, assim, o pacto de escuta socrático, pois ele ouve a qualquer um. A resposta de Sócrates é sempre: ocupa-se de si mesmo. A função de moscado de Sócrates que incomoda e impede o entorpecimento de uma vida sem reflexão.

²⁹⁰ RAFFIN, op. cit., p. 50-51. O autor explica ainda que entende a dimensão política “em sentido amplo a partir do caráter poético que essa noção traz consigo, isto é, entendendo a dimensão política como a capacidade de criação, produção e transformação de um espaço comum, de debate, disputa e enfrentamento com outros, mas também de possibilidade de acordo e consenso sobre linhas de trabalho e projetos junto com outros, ainda reconhecendo as dificuldades que este trabalho implica” (2017, p.51).

²⁹¹ RAFFIN, op. cit., p. 56.

²⁹² Idem.

²⁹³ FIMIANI, “Le véritable amour et le souci commun du monde”. In: GROS, F. (org.). *Foucault et le courage de la vérité*, 2012, p.127.

do tribunal, a de não fugir de sua sentença de morte, mesmo sendo injusta. Os últimos momentos de Sócrates atestam sua coragem e são demonstração cabal de sua *parresia*, em um ato de coragem que deve ser exercido até a morte²⁹⁴. De forma coerente, Sócrates vive aquilo que acredita ser verdadeiro e diz a verdade que acredita, atestando com sua vida a verdade de seu discurso. Sócrates é o parresiasta por excelência. Ele vive uma vida filosófica por meio da qual o dizer-verdadeiro tem lugar e se expressa.

Sendo assim, Sócrates é aquele que vive uma vida filosófica e que faz uso de sua vida para dizer a verdade, mantendo uma correspondência entre seu *logos* e sua ação. Ele se liga à verdade de seu pensamento, vinculando-se à obrigação que direciona sua vida. Mais do que isso, Sócrates pratica essa verdade sua atitude na forma de uma vida filosófica. De acordo com Kohan a filosofia se torna para Sócrates “uma espécie de atitude de vida, diante de si, dos outros e do mundo”²⁹⁵, uma forma que o filósofo grego teve para pensar a si mesmo e instigar os outros a “passar para transformar a si e ter acesso à verdade”²⁹⁶. Desse modo, a *parresia* praticada por Sócrates é um *éthos* que constitui uma maneira de criar seu *bios* como arte de existência. A *parresia* socrática afirmada em seu *éthos* exorta ao governo de si. Ele lembra aos atenienses, que é preciso se governar a si mesmo se se quer governar os outros. E nessa tarefa de cuidar de si mesmo que leva a cabo em sua vida, Sócrates cuida também dos outros.

2.5.2 *Parresia cínica: a coragem de uma vida outra*

A prática do dizer-verdadeiro é rica e plural ocorrendo em vários âmbitos e apresentando diversos aspectos. A *parresia* é, assim, capaz de engendrar modos de veridicção filosóficos e modos de vida que se manifestam no âmbito ético e político na forma da insolência política praticada pelo orador na Assembleia democrática ou pelo cortesão diretamente ao Príncipe; na forma da ironia socrática que serve à reflexão da própria ignorância. É desse ponto de vista que Foucault analisa o modo de vida e a coragem da verdade do cínico²⁹⁷. De fato, o cinismo antigo parece ser um ponto incontornável da genealogia da *parresia* já que estabelece sua conduta sobre a prática “do dizer-verdadeiro ilimitado e corajoso, que extrema sua coragem e ousadia até se transformar em intolerável insolência”²⁹⁸. O cinismo é, por excelência, um modo de vida parresiástico, um *éthos* que se constrói pela coragem de fala e que no ataque às convenções

²⁹⁴ FOUCAULT, 2009, p. 105.

²⁹⁵ KOHAN, “Saber, cuidado de sí y formación. El último Sócrates en el último Foucault”. In: *Ensayo y Error*, v. 17, n.34, Caracas, p. 93-118, jun. 2008, p. 114.

²⁹⁶ Ibid., p.115.

²⁹⁷ CHAVES, op. cit., p. 35.

²⁹⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 153.

sociais é propositadamente desconcertante e derrisório. Não ao acaso, a marca da *parresia* cínica é o escândalo da verdade. O cínico escandaliza porque atira aos outros a verdade mais despudorada, porque livre de todo e qualquer preceito moral, exceto aquele oferecido pela animalidade. A liberdade do cão em praça pública é a mesma liberdade do cínico na cidade: ele vive conforme a natureza e satisfaz suas necessidades naturais à vista de todos e à luz do dia, recusando qualquer artifício da sociabilidade humana.

Observemos os deslocamentos da *parresia* política no seu uso como fala livre e corajosa na assembleia com o propósito de persuadir os cidadãos, de governá-los conforme a melhor decisão política. *Parresia* expressa no discurso da ágora que atesta as qualificações do sujeito que diz a verdade. Mas na democracia há espaço para uma má *parresia* que altera o sentido do dizer-tudo, tornando difícil atestar a fala do sujeito com aquilo que vive. A *parresia* no aconselhamento do príncipe reforça a exigência com o sujeito que diz a verdade, pelo *ergon*, evidenciando a figura do filósofo *parresiasta*. A *parresia* filosófica atestada por Sócrates se dá em termos de homofonia, não podendo haver distinção entre o dizer-verdadeiro e o modo como se vive. Temos assim a filosofia praticada como um modo de vida. A modificação trazida pelo cínico concerne à radicalização na dramática do discurso transformado em aleturgia.

Com esse deslocamento a coragem da verdade cínica é encarnada em seu próprio modo de vida, o que expõe de maneira radical a concepção de que a filosofia não é apenas *logos*. No limite, o cínico chega mesmo a dispensar o *logos*, pois a verdade que declara é manifestada em sua atitude e em seu corpo. A *parresia* aparece, assim, como traço constitutivo e elementar do cínico²⁹⁹ que faz da filosofia uma prática, “ou seja, os cínicos resistem ao poder por meio de uma estratégia não discursiva”³⁰⁰, por uma estratégia que passa pela materialidade da própria existência, despojada de tudo que é acessório a ela, de modo que o cínico “responde ao poder com seu corpo que se dobra na gargalhada de escárnio”³⁰¹. Ademais, o cínico não faz teoria para justificar seu modo de vida e tampouco a elabora a partir de sua atitude. Analisando esse aspecto, Sardinha afirma: “os Cínicos não concedem a primazia a uma teoria à qual conviria depois somar uma prática; ao contrário, eles ligam a teoria e a prática de maneira singular”³⁰².

²⁹⁹ Foucault aponta que em quase todas as descrições feitas dos cínicos na Antiguidade há referência à *parresia* como traço característico do cínico, inclusive em seu sentido ambíguo de insolência. “A *parresia*, o falar-franco figura em primeiro lugar no brasão do cínico e do cinismo” (FOUCAULT, op. cit., p. 154).

³⁰⁰ CHAVES, op. cit., p. 37.

³⁰¹ Idem.

³⁰² SARDINHA, “Pensar como cães: Foucault e os cínicos”. In: NALLI, M. MANSANO, V. S. (org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 26. O comentador sugere ainda que o apagamento do cinismo na história da filosofia se deve também à opção por uma via teórica que circunscreve a prática a limites previamente estabelecidos.

Isso, é claro, interessa de perto a Foucault. O exemplo da vida cínica é mais um bloco na edificação de seu próprio pensamento, que constrói um caminho que reconsidera a filosofia como experiência prática histórico-crítica³⁰³.

É nessa afirmação de uma maneira de viver, provada pelo modo de como se vive que o cínico faz a experiência da *parresia*. Para Sardinha, “uma vez terminado o discurso tolerável, alguma verdade resta ainda a manifestar, para qual a desmedida cínica abre um caminho possível”³⁰⁴. O cínico manifesta a verdade até o ponto em que a palavra não mais a suporta, até o ponto em que o discurso se torna excesso e a verdade se manifesta em seu corpo e em sua existência material. O cínico não sendo o cidadão que exerce ascendência na democracia, não sendo o conselheiro do príncipe ou filósofo que dirige os outros é aquele que manifesta a verdade, mas não pelo discurso, optando por uma atitude que se mostra escandalosa.

De acordo com a caracterização dada por Foucault “o cínico é o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem casa, nem família, nem lar, nem pátria, é o homem da mendicidade também”³⁰⁵. E por isso: “o modo de vida (o cajado, a mochila, a pobreza, a errância, a mendicidade) tem funções precisas em relação a essa *parresia*”³⁰⁶. Nesse sentido é que se pode afirmar que o cínico encarna a verdade³⁰⁷, conforme o francês evidencia: “Esse modo de vida próprio dos cínicos tem, em relação à verdade, o que se poderia chamar de

³⁰³ Foucault distingue ainda uma “tradicionalidade de doutrina”, a qual se liga o platonismo e o aristotelismo, e uma “tradicionalidade de existência” - a qual se liga o epicurismo e o estoicismo. O que ocorre com o cinismo é a radicalização da via da existência, dispensando inteiramente a via doutrinal. Isso porque o cinismo privilegia um “ensino de luta”, que considera como uma via breve para a virtude, dispensando tudo que é inútil para vida, como, por exemplo, conhecer as causas dos fenômenos naturais. De fato, o cinismo entende que há duas vias: a via do *logos*, longa e relativamente fácil porque não demanda muitos esforços e pela qual se pode alcançar a virtude por meio do discurso e da aprendizagem doutrinal. Há, também, uma via mais curta, porém com mais obstáculos, uma via árdua que leva direto ao topo, essa é a via muda da *askesis*, da prática e do despojamento que dispensa o discurso. Por isso, Foucault vai identificar o modo de existência do cinismo com a figura do herói filosófico que acaba por constituir uma matriz prática para a atitude filosófica: a vida filosófica como vida heroica. (FOUCAULT, op. cit., p. 195). Esse heroísmo filosófico é herdado ao ascetismo cristão e depois passa para outros modos de vida no Ocidente.

³⁰⁴ SARDINHA, op. cit., p. 27.

³⁰⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 155.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Essa é a linha argumentativa de Vanessa Lemm (2016, p.42) no artigo “A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos”. Segundo a comentadora, a consideração de uma verdade encarnada ressoa em Foucault a consideração nietzschiana de que não é possível separar os problemas da verdade e da vida. Em Nietzsche, o valor da verdade é dado por sua capacidade afirmativa ou reativa da vida. Essa interpretação interfere também em como Nietzsche pensa a figura do filósofo. Segundo ela: “A vida (*bios*) do filósofo e seu discurso sobre a verdade não são mais concebidos como coisas separadas: a verdade não é mais o objeto de uma doutrina ou ciência, e sim o de uma forma de vida em que pensamento e vida (*zoé*) devem ser considerados em sua unidade”. Assim, a tarefa de encarnar a verdade é ainda algo a se fazer, pois tudo que se chamou de verdade não passa de ilusão e, portanto, toda convenção moral ou epistemológica é baseada em erro, conforme explica: “se a vida até agora foi possível porque erros foram encarnados, então o desafio do filósofo cínico é mostrar que a vida também é capaz de potencializar-se, literalmente, por meio da encarnação de verdades ou de saberes” (Idem).

um papel de prova (*rôle d'épreuve*)³⁰⁸, isto é, o cínico testemunha a vida no que ela tem de mais rústico, em “sua nudez irreduzível”, básica. O despojamento radical junto com a insolência dirigida a quem se incomoda com sua decisão ética, faz do modo de viver cínico a forma de *parresia* que ultrapassa os limites das regras estabelecidas nos arranjos de poder. “Neste sentido, é esse modo de vida que faz aparecer em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é simplesmente e por consequência o que deve ser a vida”³⁰⁹.

Vemos assim que o filósofo cínico diz a verdade por meio de sua condição de existir, a qual ele procura dar a forma correspondente à natureza, fazendo com que a vida, no que ela tem de mais elementar, se transforme em seu *éthos* parresiástico. Para Foucault, o cínico faz “da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a verdade ela mesma”³¹⁰. Ele expressa uma verdade que não é da ordem apenas da coerência entre o que diz e o que vive, pois, o dizer-verdadeiro é expressado já em seu modo de vida. O cínico expõe sua vida “não por seus discursos, mas por sua vida ela mesma”³¹¹. E disso resulta que: “o cinismo faz da vida, da existência, do *bios*, o que se poderia chamar uma aleturgia, uma manifestação de verdade”³¹². A emergência da verdade do cínico manifestada em sua forma de vida como uma aleturgia é capaz, então, de alterar os valores morais. Na metáfora que lhe é própria, alterar o valor da moeda, desde quando afronta a moral estabelecida e reclama para si uma forma de vida em que a única moralidade possível é aquela que se propõe a erodir as convenções sociais.

O lugar de pertencimento do cínico é o da crítica em relação ao poder. O seu discurso se estabelece na crítica às formas de governo instituídas. Ele se encontra em *vis-a-vis* com o poder. Ele é expulso da cidade, mas antes mesmo é ele quem decide viver à margem, pois é assim que pode viver conforme a natureza. O cínico estabelece um jogo com a cidade no qual, ao não participar de suas práticas de governo, estabelece com ela outra relação de poder. Quem muito bem explica essa alteração provocada pelos cínicos é Juan Horacio de Freitas ao declarar que a constatação foucaultiana de que o cinismo se mantém independente em relação ao poder, isto é, de que se mostra indiferente e ainda ridiculariza o jogo do poder não quer dizer que “o cínico não exerça um poder (...) embora desloque o jogo a um espaço distinto ao que se supõe que é o *topos* do político e o poder; traz o jogo até esse lugar indeterminado que é o da filosofia

³⁰⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 158.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Ibid., p. 159.

³¹¹ Ibid., p. 216.

³¹² Ibid., p. 159.

e a vida filosófica, isto é, o traz até a si mesmo”³¹³. Com efeito, a marginalidade se transforma positivamente no limite no qual o cínico se situa, pois não o interessa a ruptura total, como a do eremita, por exemplo. O cínico é, portanto, aquele que no limite da *polis* pratica sobre si um estado de renúncia e de despojamento que o permite praticar a *parresia*, denunciando a frivolidade de tudo o quanto é considerado necessário.

O caráter de crítica da *parresia* cínica atesta seu lastro histórico ligado à denúncia do dizer-verdadeiro do sujeito democrático. Como já apontamos, a *parresia* cínica se soma à *parresia* socrático-platônica, porém de modo completamente distinto. Essa última, a partir do cuidado de si incitado por Sócrates, intenta definir a separação do ser do sujeito e sua alma no ideal ascético alcançado apenas por uma forma de vida filosófica, enquanto que a *parresia* cínica opera o princípio inverso de “redução da vida a ela mesma” ao “que ela é de verdade”³¹⁴. Ambas propõem uma alternativa à verdade praticada na democracia, sendo uma a alternativa de uma via transcendente e outra a alternativa de uma imanência profunda.

Na sugestão de Lemm, com a *parresia* cínica aparece o propósito de que a verdade deve ser encarnada e, para isso, a coragem se faz necessária para “expor a própria vida ao perigo da verdade, mesmo que isso signifique arriscar a própria vida, arriscar a morte da vida”³¹⁵. A coragem do dizer-verdadeiro do cínico ao radicalizar o efeito de verdade que produz, amplia também o risco que corre. Ao manifestar a verdade em seu corpo arrisca contundentemente o risco à própria existência física. A verdade produz o corpo do cínico enquanto a verdade se produz em seu corpo, de modo que calar a verdade vociferada pelo cínico implica na eliminação de sua própria existência. Como vimos, mesmo as tentativas de rebaixar o cínico, ou de sua expulsão da cidade ainda constituem as peças de seu jogo parresiástico, na medida em que confirmam a denúncia derrisória das relações sociais. A verdade não suportada nas relações de poder expele seu excesso ao mesmo tempo que procura silenciá-la. Contudo, no jogo da *parresia* cínica isso não é possível, pois o seu dizer-verdadeiro é vigorosamente escandaloso. Nessa visão, Foucault tece uma imagem do filósofo cínico marcado pela materialidade e imanência de sua *parresia*, o que faz do cínico um “mártir da verdade”, como aquele que com sua vida testemunha a verdade.

Testemunho que é dado, manifestado, autenticado por uma existência, uma forma de vida no sentido o mais concreto e o mais material do termo, testemunho de verdade dado pelo e no corpo, na vestimenta, no modo de comportamento, na maneira de agir,

³¹³ FREITAS, “Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana”. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, 2017, p. 71.

³¹⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 159.

³¹⁵ LEMM, op. cit., p. 46.

de reagir, de se conduzir. O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em um certo estilo de vida. A vida como presença imediata, estrondosa e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo³¹⁶.

Dos filósofos da Antiguidade, o cínico é o que melhor exemplifica a manifestação da verdade como aleturgia. Despido do *logos*, o cínico se veste da verdade, mas que em vez de cobri-lo, expõe seu corpo totalmente nu ao risco. Ao risco, o cínico responde com a coragem na forma de escândalo e denúncia derrisória. Dessa forma, a *parresia* cínica é uma via de realização da experiência crítica. Na leitura de Foucault, a experiência cínica da *parresia* não se restringe à Antiguidade grega, conformando o que autor chama de um “cinismo transhistórico”³¹⁷, capaz de assumir formas diversas e objetivos distintos que perpassam a história do pensamento e da subjetividade no Ocidente, configurando formas de existência manifestadoras da verdade engendradas na religião pela ascese cristã, na política pela vida revolucionária e ainda na arte moderna e contemporânea³¹⁸. Com efeito, uma leitura possível do trabalho foucaultiano, acerca de como ele compreende a tarefa da filosofia, de acordo com Gros consiste no fato de que “a filosofia encontra (...), desde a clareza grega até as “Luzes” modernas, algo como uma determinação meta-histórica nesta função crítica que recusa dissociar as questões do governo de si, do governo dos outros e do dizer-verdadeiro”³¹⁹. No capítulo subsequente, discutiremos as implicações dessa leitura. Antes, ainda, cabem mais algumas considerações acerca da *parresia* cínica em sua relação com a filosofia crítica.

O que nos interessa dessa consideração é pensar o caráter sagital do modo de vida cínico em conformidade com a crítica foucaultiana de 78. Em nosso entendimento, essa sugestão é sobretudo outra maneira de apontar que a crítica enquanto uma atitude não se subordina a nenhum limite histórico, atravessando a prática filosófica do ocidente, o que leva o autor a pensar a filosofia como crítica. Ora, o cínico assinala um modo de existência manifestado como dizer-verdadeiro capaz de fazer a crítica do jogo da política da verdade e seus efeitos de poder. Logo, é possível afirmar que a *parresia* cínica se insere na genealogia da crítica e que Foucault percebe na atitude cínica o exercício da *parresia* que ele demonstra estar ativo no bojo da filosofia em nossos dias.

Assim, mais uma vez é preciso colocar Foucault contra si mesmo, considerando sua perspectiva vertical. Isto é, é preciso pensar as considerações e alterações do autor em seu

³¹⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 160.

³¹⁷ Ibid., p. 161.

³¹⁸ Foucault realiza um breve excursão, explorando essa hipótese na segunda hora da aula de 29 de fevereiro de 1984. Para uma excelente análise dessas formas de existência cínica conferir o já citado “Foucault e a verdade cínica” de Ernani Chaves.

³¹⁹ GROS, 2016, p. 17.

próprio pensamento a partir do estudo que realiza da *parresia* cínica. Para isso, podemos ter em conta a suspeita de Gros de que Foucault “mede a filosofia como domínio discursivo, corpo de conhecimento constituído, e a filosofia como prova e atitude, mais do que como dois tipos de estudos possíveis (transcendental ou histórico-crítico)”³²⁰. Não é apenas uma questão a examinar, sobre duas vias para se fazer a história da filosofia. Trata-se de maneiras de praticar a filosofia. O cinismo, nessa abordagem, aparece na genealogia da atitude crítica na forma de uma atitude filosófica que é capaz de dizer a verdade. Assim, Gros entende que: “Foucault se serve para fazer do cinismo o momento puro de uma reavaliação radical da verdade filosófica, recolada ao lado da *praxis*, da prova de vida, da transformação do mundo”³²¹. Logo, movimento síncrono de um exame histórico que logo é absorvido na produção de um pensamento crítico.

A *parresia* cínica, então, manifesta sua *parresia* pela vida verdadeira³²². A *alethes bios* pensada tradicionalmente como a vida virtuosa e conforme ao *nomos*, recebe do cinismo outro sentido, pelo fato de que o cinismo procura alterar o valor da moeda (*parakharattein to nomisma*)³²³. Os cínicos retomam termo a termo o tema da verdadeira vida, conferindo um valor distinto daqueles tradicionalmente aceitos pela filosofia³²⁴. Com esse gesto, os cínicos esticam o entendimento da verdadeira vida até o seu limite, até o ponto de torná-la uma caricatura.

³²⁰ GROS, “Situation des cours”. In: *Le gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité: cours au Collège de France*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2009, p. 322.

³²¹ Ibid., p. 323.

³²² “Esse problema da vida verdadeira foi absolutamente essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual” (FOUCAULT, op. cit., p. 201). Foucault faz o quadro geral dos sentidos atribuídos à vida verdadeira na filosofia grega: 1) O verdadeiro como o que não é escondido ou dissimulado; 2) o que não se altera, não se mistura, não é múltiplo; 3) o que é reto, sem desvio; 4) o que é conforme à identidade, imutabilidade e incorruptibilidade. (Ibid., p. 201-2). A isso corresponde as formas de *alethes bios* em Platão: 1) uma vida manifestada sem reticência a todos, não dissimulada; 2) uma vida pura, sem mescla entre bem e mal ou vício e virtude, uma vida independente; 3) uma vida de retidão, conforme aos princípios e regras, correta; 4) uma vida que não se perturba, se corrompe ou se altera e se mantém conforme a identidade de seu ser, uma vida soberana.

³²³ Trata-se de uma expressão comum para designar os cínicos e alude à anedota de que Diógenes supostamente aprendeu a falsear moedas. Foucault aponta para a proximidade do termo *nomisma* e do termo *nomos*, de modo que a asserção em relação aos cínicos diz respeito à alteração dos valores morais, às leis e aos costumes.

³²⁴ A vida sem dissimulação é a vida insolente do cínico. A vida sem alteração é a vida indiferente (*adiaphoros*) do cínico, que não tem necessidade de nada e se contenta com o que ela tem. A vida correta que obedece à lei é a vida diacrítica do cínico que faz distinguir entre bem e mal, mas de maneira escandalosa. Por fim, a vida soberana é a vida do cão de guarda, de combate e de serviço do cinismo (FOUCAULT, op. cit., p.225). Na segunda hora da aula de 14 de março de 1984 e no início da aula seguinte, Foucault reconstitui, ainda, de que forma, por meio de quais gestos, atitudes e escolhas de vida os cínicos operam a transvalorização dos preceitos de uma vida verdadeira na Antiguidade, especificamente o estoicismo, e alteram o valor da moeda. A vida não dissimulada assume a forma de uma dramatização da verdade como vida desavergonhada. A vida indiferente se realiza pela pobreza, na forma de um despojamento voluntário, de mendicância e em decorrência disso, na forma de desonra. A vida correta, conforme à lei, tem seu valor alterado pelos cínicos na forma de uma vida natural, ao largo de qualquer convenção o que propõe um retorno à animalidade, com referência ao desafio e à prática de uma vida como a de um cão (Ibid., p. 247).

Chega-se, assim, à ideia de que a “vida verdadeira é a vida outra”³²⁵, uma vida que não aquela comumente aceita, inaugurando uma importante inflexão na história da filosofia e da ética ocidental, concernente ao abandono da perseguição de um outro mundo— herança do platonismo - que cede lugar ao propósito de afirmação, nesse mundo, de uma vida outra. A outra vida, a vida para além desta vida é redimensionada na atitude cínica para a vida deste mundo, na forma de uma vida outra. Claro que essa atitude é acompanhada no cínico de um riso debochado que acaba por se transformar em uma “espécie de careta que a filosofia faz a ela mesma”³²⁶. A filosofia transfigurada no riso torto do cínico que devolve a ela sua própria imagem como um “espelho quebrado onde a filosofia é ao mesmo tempo chamada a se ver e a não se reconhecer”³²⁷. E a isso corresponde o que Foucault pensa como um “paradoxo da vida cínica”³²⁸, que se trata da “realização da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra”³²⁹. O cínico tem por tarefa realizar nessa vida, sem apelo a nenhum outro mundo além deste, a experiência da verdadeira vida na forma de uma vida outra.

A alteração do sentido da vida verdadeira é estabelecida pela tarefa desempenhada pelo cínico de alterar o valor da moeda. Essa tarefa, na leitura foucaultina, de “alterar o valor da moeda é uma atitude de cuidado de si”³³⁰. A realização de uma vida outra apenas é possível se ela passa por um conhecimento de si mesmo, conforme Foucault explicita:

O preceito fundamental é ‘altere sua moeda’; mas essa alteração só poderia fazer pelo canal e o modo ‘conhece-te a ti mesmo’, que substitui à falsa moeda da opinião que se tem de si mesmo, que os outros têm de você, uma verdadeira moeda que é aquela do conhecimento de si³³¹.

O cínico, exercendo a *parresia*, cuida de si e dos outros e os impele a fazerem o mesmo. O cínico aparece como guardião, como cão de guarda que vela por todo gênero humano, de modo que o exercício que faz sobre si mesmo é para que possa cuidar dos outros, valendo-se de uma “vigilância de si que é também vigilância dos outros e vigilância dos outros que é também vigilância de si”³³², cuja finalidade é uma mudança na conduta dos indivíduos; uma mudança também na configuração geral do mundo³³³. De acordo com Wellausen, essa dinâmica se explica do seguinte modo:

³²⁵ Ibid., p. 226.

³²⁶ Ibid., p. 248.

³²⁷ Idem.

³²⁸ Idem.

³²⁹ Idem.

³³⁰ Ibid., p. 223.

³³¹ Idem.

³³² Ibid., p. 287.

³³³ Idem.

Descompromissado com a esfera pública e privada, o cínico é um homem do mundo, ligando-se à toda humanidade. Universalidade ética que torna possível o exercício da *liberdade*. A responsabilidade pela humanidade é a mais alta tarefa ética – vigilância para que os homens não negligenciem do *cuidado de si*; essa *epimeleia* assume forma dupla nos cínicos – *cuidado de si e cuidado dos outros*³³⁴.

O cínico faz a prova da verdade com sua vida, manifestando a verdade em seu corpo. Reverte os valores aceitos e para isso se põe à revelia das injúrias e humilhações alheias. Tudo isso serve ao cínico como ascese por meio da qual ele cuida de si para que possa cuidar dos outros. A sua responsabilidade é para com sua vida para que ela possa dizer a verdade da maneira mais gritante possível para aqueles que não cuidam de si mesmos ou para aqueles que cuidam de si, perseguindo valores que o cínico considera vãos. Desse modo, quanto ao jogo estabelecido pelo cínico entre o cuidado de si e o dizer-verdadeiro, Foucault declara:

E essa prática da verdade caracterizando a vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Mas ela tem por objetivo, e por finalidade, mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação a si. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem a esse mundo outro prometido pelo cinismo³³⁵.

Perseguindo uma vida outra o cínico faz uso da *parresia* na tentativa de alterar os valores morais. Uma atitude que à primeira vista parece ser de total ruptura com o mundo e de total individualismo³³⁶ é na verdade o jogo parresiástico do cínico na forma de governo de si e dos outros, por meio do qual o cínico faz a experiência da verdade no mundo sem apelo a nenhuma promessa vindoura. Assim, ao assumir a verdade no despojamento de sua própria vida o cínico realiza práticas de liberdade possibilitada pelo cuidado de si.

O cínico não diz a verdade ao mundo porque é sábio, ele diz a verdade porque pratica o cuidado de si e por isso mantém com o outro uma relação de governo que é também de cuidado. Cuidado estendido a todos, e daí seu caráter universal e a consequência imediata e política de que o cínico não se deixa localizar pelo poder e por isso não pode viver como cidadão da polis. É estando à margem que ele pode se dirigir a todos e não porque sua postura é neutra, mas porque não se reconhece em nenhuma imagem de poder ou honras sociais. Isto é, o cínico não recusa cargos públicos, funções políticas ou posições sociais porque sua tarefa não é governar

³³⁴ WELLAUSEN, “Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo”. In: Tempo Social; Rev. Soc. USP, São Paulo, v .8, 1996, p. 123.

³³⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 289.

³³⁶ Ao evidenciar a *parresia* cínica manifesta como escândalo da verdade, Foucault quer abrir um caminho para uma leitura crítica dos cínicos que difere da interpretação comum que toma o cinismo como uma forma exacerbada de individualismo na Antiguidade.

a poucos; ele governa a todos. E é no cuidado que dá a si mesmo, ao enunciar por meio do seu gesto, sua atitude e sua vida, que o cínico diz a verdade outra aos outros, a verdade de uma vida outra em direção a um mundo outro.

No curso de 84, Foucault ressalta o jogo da governamentalidade instaurado pela prática cínica ao declarar:

No entendimento cínico da soberania, ser o escolhido de um deus traz consigo uma obrigação, uma missão: cuidar dos outros. Cuidar dos outros não significa simplesmente conduzir o outro por meio de discursos ou exemplos de vida, mas cuidar deles realmente, mesmo que isso signifique o sacrifício da própria vida. É uma missão árdua e difícil que requer abrir mão de si, renunciar a si³³⁷.

O cínico no radicalismo que lhe é próprio cuida de si mesmo, despojando-se até de sua existência para que possa cuidar dos outros. Mais uma vez a materialidade da prática cínica é evidente: cuidar dos outros implica em cuidar de suas vidas no sacrifício necessário com a própria vida. Ao fazer isso, o cínico exercita sua *parresia* em um movimento que o liga aos outros e produz sua independência, soberania e liberdade, conforme Foucault assinala:

Essa atividade, pela qual se é útil aos outros no exercício de uma vida soberana sobre ela mesma, é, de algum modo, um exagero, um excesso, ou ainda ela não é nada mais nada menos que outro lado da relação a si. Exercer sobre si o domínio perfeito, testemunhar aos olhos dos outros esse domínio e, por esse testemunho, ajudá-los, guiá-los servir a eles de exemplo e de modelo, não são mais que diferentes aspectos de uma só e mesma soberania³³⁸.

Em uma atitude inversa à tomada por Sócrates, embora com propósitos similares, o cínico exalta os outros a cuidarem de si mesmos para que possam viver uma vida outra, uma vida que não precisa esperar por uma outra vida, para além da vida, e que pode se realizar no presente, em um mundo que, alterado por esse cuidado, converte-se em um mundo outro. Vida outra para um mundo outro, prática possível pelo dizer-verdadeiro do cínico e do qual Foucault parece reclamar para si, para a realização da prática filosófica enquanto atitude crítica a ser realizada hoje. No entanto, é preciso ressaltar, juntamente com Chaves, que se há proximidade quanto ao dizer-verdadeiro dos cínicos e o de Sócrates, existem muitas diferenças, pois “não há, no cinismo, uma ligação imediata e necessário com um conjunto de virtudes”³³⁹, já que “não se trata de uma vida que se mostra e se manifesta exclusiva e necessariamente por meio de virtudes, não se trata de uma bela existência no sentido socrático de uma existência virtuosa”³⁴⁰. Com efeito, “da perspectiva dos cínicos, a vida é bela, portanto, pelo que há nela de escandaloso,

³³⁷ LEMM, op. cit., p. 55.

³³⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 289.

³³⁹ CHAVES, op. cit., p. 46.

³⁴⁰ Idem,

de impudícia”³⁴¹. Vemos assim que o modo de vida cínico compreende uma profunda “ascese e despojamento da vida”³⁴², que pretende revelar a “verdadeira vida como vida de verdade”³⁴³. Um exercício de si sobre si que produz a verdade no próprio corpo para governar os outros.

É a partir da constatação dessas duas linhas de desenvolvimento da filosofia como modo de vida, isto é, uma filosofia voltada para vida e de uma filosofia voltada para uma vida outra, que Foucault pode se posicionar em relação a como compreende sua filosofia. Assim, ele concebe a ideia, discutida anteriormente neste trabalho, de “uma outra vida para um mundo outro”³⁴⁴, que mais uma vez evidencia a articulação inseparável entre ética e política. A ideia de uma outra vida, de uma constituição ética do sujeito que governa a si mesmo, cuidando de si, apenas faz sentido se serve à realização de um mundo outro, o que mostra seu efeito político. Para Lemm, “a criação literal de uma outra vida, uma vida alterada, constitui o aspecto afirmativo da vida filosófica enquanto uma verdadeira vida encarnada.”³⁴⁵ Esse é o propósito de uma ontologia do presente.

Ora, a partir desse posicionamento que traz o eco da *parresia* cínica, surgem questões que tocam à relação entre Foucault e os cínicos: o propósito do genealogista ao estudar a *parresia* seria o de fazer a reativação do cinismo na atualidade? Pretenderia Foucault ele mesmo se apresentar como um filósofo cínico?

Em nosso entendimento, ainda que com algumas ressalvas, não se trata disso. Primeiro que a ideia de uma reativação, como uma espécie de resgate, é algo estranho e pouco condizente com o proceder filosófico foucaultiano. A genealogia não quer resgatar o passado, trazer de volta elementos ou objetos para nosso contexto. O olhar genealógico parte do presente, retém do passado apenas aquilo que tem efeitos no momento atual. Esse é o caso da *parresia* cínica que ressoa a filosofia como crítica ligado a uma filosofia ativa e militante e que desempenha o papel do governo de si e dos outros nas sociedades gregas e romanas.

Com efeito, não se trata exatamente de uma proposta de espelhamento da imagem de Foucault à do filósofo cínico, mas talvez algo como uma sobreposição de sua própria prática à do cínico. Ora, se não podemos dizer que ele é um filósofo cínico, certamente podemos dizer que ele é um filósofo-militante. Sendo assim, advém a pergunta: ser filósofo-militante não é ser, em termos atuais, cínico? A pergunta se mostra provocativa. Um ensaio para essa questão passa por não querer identificar nosso autor como cínico, mas de considerar a prática da

³⁴¹ Idem.

³⁴² FOUCAULT, op. cit., p. 264.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ LEMM, op. cit., p. 47.

filosofia como dizer-verdadeiro e como crítica, o que já era praticado pelos cínicos. E mais, considerar essa mesma prática filosófica como algo manifestado pelo corpo. Não podemos nos esquecer que foi Foucault quem nos indicou que a verdade se produz nos corpos dos sujeitos que se governam e se deixam governar. Ele também nos mostrou que a verdade pode ser manifestada como uma prática de liberdade por esse mesmo corpo. Dessa forma, a prática cínica da manifestação da verdade no corpo encontra ressonâncias, na ideia foucaultiana de que “toda coragem é física”.

A impressão que temos é que, de fato, a *parresia* cínica exerce um fascínio sobre o Foucault praticante de uma filosofia ativa e engajada. Não seria arriscado dizer que aquilo que o seduz é justamente a militância do filósofo cínico, “uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais do que uma militância que procuraria simplesmente fornecer a seus adeptos os modos de alcançar uma vida feliz”³⁴⁶, uma forma de militantismo “aberto, universal, agressivo, um militantismo no mundo contra o mundo”³⁴⁷. Em suma, uma forma de realização de uma experiência política flagrantemente outra. Com essa afirmação nos colocamos de acordo com a sugestão de Vieira de que a admiração foucaultiana em relação ao cinismo se deve ao fato “de o cinismo ser um modo de entender a ação política que escapa a todas as armadilhas nas quais a militância revolucionária já caiu: as organizações, as hierarquias, a falta de compromisso com a causa, os interesses individualistas, as burocracias de um partido”³⁴⁸. Esse militantismo que passa pelo *éthos* revolucionário, é considerado em uma forma não-partidária, fazendo uso da filosofia da única maneira como é possível a ela existir, isto é, a filosofia como crítica. Foucault toma para si o escândalo da verdade cínico na forma de atuação do intelectual específico que pode dizer o que vive.

2.5.3 Crítica e *parresia*

O exame das formas de *parresia* da Antiguidade realizado por Foucault em seus últimos cursos no Collège de France perfaz também uma genealogia da filosofia crítica. *Parresia* e filosofia se encontram na história das práticas de veridicção, permitindo a nosso autor retomar a reflexão do fim dos anos 70 acerca da tarefa da filosofia e concernente ao exercício do poder, isto é, a filosofia em sua relação com os problemas da *polis*, da vida em conjunto, como crítica da política.

³⁴⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 262.

³⁴⁷ Idem.

³⁴⁸ VIERA, “A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault”. Campinas: Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2013, p. 116.

Não surpreende que o estudo da *parresia* se entrelace a uma genealogia da filosofia, afinal a *parresia* é um *éthos* filosófico ao mesmo tempo em que a filosofia é um modo de veridicção. Partindo dessa premissa, podemos perguntar: em que consiste a verdade da filosofia ou onde reside a verdade na fala do filósofo parresiasta? O autor tratou dessa questão, tomando a filosofia antiga e os textos platônicos, perguntando sobre como a filosofia se inscreve no real, ou se quisermos: como a filosofia pode se realizar como *ergon* e como discurso verdadeiro ao se inscrever no real? E assim, considerando que todo discurso de veridicção pode também dizer o falso, qual real assegura a filosofia como um discurso verdadeiro ou o falso?³⁴⁹

No encontro com Platão, nosso autor aponta: “a realidade, a prova pela qual a filosofia vai se manifestar como real, não é o *logos* ele mesmo, não é o jogo intrínseco ao *logos* ele mesmo”³⁵⁰. Isso significa que a realidade da filosofia, isto é, a prova de sua veridicção não pode se dar por uma referência interna ao próprio *logos*³⁵¹. Desse modo, “a realidade, a prova pela qual, através da qual a veridicção filosófica vai se manifestar como real, é o fato que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder”³⁵².

O real da filosofia não se constitui apenas como discurso, ele requer a ação, sendo a ação própria da filosofia dirigida às relações de poder. Consonante ao que já dissemos, a filosofia não assume o papel de dizer a verdade sobre a política, sobre a constituição, sobre o governo das cidades; o filósofo não se confunde com o legislador, não é aquele que formula as leis. No entanto, a filosofia vai se colocar exatamente nos espaços onde ocorre a política, ela entra no jogo constituído pela política de formulação das leis, do aconselhamento e da persuasão, o que assinala uma diferença com os outros discursos no campo político. Essa característica faz com que o discurso filosófico não tenha uma preocupação com uma eficácia política. A realidade da filosofia não é comprovada por sua utilidade, pelos resultados que ela entrega, e sim pelo “fato que ela se introduz, em sua diferença própria, no interior do campo político e que ela tem seu jogo próprio em relação à política”³⁵³.

³⁴⁹ FOUCAULT, 2008, p. 209.

³⁵⁰ Ibid., p. 210.

³⁵¹ Foucault parece encontrar em Platão uma via argumentativa que o permite defender seu ponto de vista de que a razão por si mesma não é suficiente para julgar critérios de verdadeiro ou falso como queria Kant, já que o que é verdadeiro não depende do conteúdo de um determinado discurso. A verdade funciona e é construída por práticas discursivas estando sempre ligada a uma ficcionalidade. Reforça esse entendimento ao dizer que: “É verdade que durante muito tempo, é verdade que ainda hoje, alguns pensaram e alguns pensam que o real da filosofia se sustenta do fato de que a filosofia pode dizer a verdade, e pode dizer a verdade em particular sobre a ciência. Há muito tempo se acreditou, e ainda se pensa, que, fundo, o real da filosofia é o poder dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, a verdade do é verdadeiro” (Ibid., p. 210).

³⁵² Idem.

³⁵³ Ibid., p. 211.

Assim, fica esclarecido um ponto importante, qual seja, o de que a filosofia mantém sua especificidade em relação à própria política. Nem a política ou a filosofia se reduzem uma a outra, muito embora o jogo da filosofia se dê sempre com relação ao jogo político. Com efeito, o jogo da filosofia é indissociável do jogo político, constituindo “um dos princípios permanentes de sua realidade”³⁵⁴. Entendemos, assim, que a filosofia enquanto uma atividade crítica está indissociavelmente ligada ao jogo da política da verdade, sem se confundir com ela, ao mesmo tempo em que, enquanto prática discursiva, está em meio às relações de poder. Logo, o discurso filosófico que é também *ergon* não diz o real do real, e sim, diz a verdade em relação ao poder, o que acaba por constituir o real da filosofia³⁵⁵.

Na leitura foucaultiana da filosofia antiga, o filósofo não tem como dever conduzir a política ao bem. Ele apenas pode observar e esperar pelo momento certo (*kairos*) para exercer sua *parresia*, ouvindo a voz da *politeia* e informando ao governante uma crítica sobre sua ação³⁵⁶. Desse modo, a *politeia* é tomada não apenas como as leis de uma cidade. Ela é também o conjunto constituído pela convicção que podem ter os governantes e os governados acerca de

³⁵⁴ Ibid., p. 212.

³⁵⁵ O exercício do discurso filosófico enquanto *ergon*, precisa, para que sua prática de veridicção se torne real, de um conjunto de condições, do qual derivará a função crítica da filosofia. Primeiramente, para que a filosofia não seja apenas discurso e se torne realidade “é preciso que ela não se dirija a todo mundo e a qualquer um, mas somente àqueles que querem escutar”. (Idem.). É importante que o filósofo abra mão de seu discurso se aqueles a quem se dirige forem refratários a ele. Essa condição é extraída do pensamento platônico pela comparação entre filosofia e a prática da medicina. Um médico ao visitar um doente entende que ele segue um mau regime, de maneira que sua primeira atitude é prescrever a ele um outro regime que modifique seu estilo de vida. Se ele obedece, o médico o dará novas prescrições, mas se recusa a obedecê-lo, o médico não se fará disponível para novas consultas. A alusão à medicina é uma constante nos textos platônicos e, nesse caso, explícita, conforme os propósitos de Foucault, o caráter crítico do filósofo em relação à política. Ora, na cultura da Grécia antiga, a medicina é tomada como um conhecimento conjuntural e de ocasião a partir do qual se conjectura o diagnóstico e o tratamento adequado. O tratamento deve ser prescrito na tentativa de persuadir o doente a segui-lo. A medicina é, assim, uma arte do diálogo e da persuasão com o propósito de intervenção no regime. Junto a isso, a boa medicina não examina apenas a doença e leva em conta a vida inteira do doente, e por isso intervém tendo em conto todos os hábitos de vida do paciente. Com essa analogia são retiradas três características importantes da ação do conselheiro político. Primeiramente, o filósofo não deve se colocar como “um governante que tem que tomar decisões no curso normal das coisas”. Ele, tal como o médico, intervém apenas quando as coisas vão mal, quando há enfermidade, de modo que “ele precisará, ao mesmo tempo, diagnosticar em que consiste o mal da cidade e apreender a ocasião de intervir e restabelecer a ordem das coisas”. Isso Foucault caracteriza como sendo um papel crítico “no sentido de que é um papel desempenhado na ordem da crise” (Ibid., p. 215). A função crítica é estabelecida a partir da liberdade na relação que estabelece a quem se dirige. Por fim, a terceira característica do filósofo na analogia com a prática médica, é a de que o conselheiro não irá prescrever algo levando em conta apenas o mal que se apresenta naquele momento na cidade. Ele vai analisar todo o regime, o que em se tratando da cidade se refere à sua *politeia* como objeto de intervenção (não obstante sua ação continue sendo circunstancial), restrita à realidade política. Foucault entende isso com referência a um senso alargado de *politeia* pelo fato de que o conselheiro deve se dirigir à vontade política, seja ela a do monarca, do oligarca ou do cidadão, o filósofo tem por papel “informar essa vontade” (Ibid., p. 216).

³⁵⁶ Foucault mesmo nota que do ponto de vista da ação ou de uma racionalidade política, os conselhos de Platão ao tirano soam decepcionantes. Eles estão longe do discurso da Razão de Estado encontrados em Richilieu ou Maquiavel, e até mesmo o de Péricles. Tratam-se mais de opiniões filosóficas e morais, generalidades sobre a justiça, conselhos de moderação, proposta de uma reconciliação dos partidos em Siracusa, sugestão de se praticar a amizade no lugar do assujeitamento violento.

como seguir essas leis, a maneira como a persuasão dos governantes se traduz em atos dos cidadãos. Isso consiste em “propor elementos de estruturação de uma relação a si para suscitar o engajamento, a adesão ou a ação política”³⁵⁷. O objeto de intervenção do filósofo é a vontade política que anima a *politeia*, e que diz respeito à relação dos cidadãos com as leis de uma cidade e com os modos de persuasão. A filosofia é enunciada como um conselho que não obriga, mas tenta persuadir e, por isso, é imprescindível que se dirija a quem estiver disposto a ouvi-la.

Foucault retoma essa consideração, assentando as condições na qual pode se dar a escuta necessária à comunicação da filosofia com a política. A filosofia deve se dirigir apenas a quem estiver disposto a escutá-la. A realização do discurso filosófico requer a liberdade tanto para garantir a fala franca do filósofo, quanto para que a escuta e a adesão ao conselho do governante sejam de bom grado. Assim, a filosofia, enquanto discurso de veridicção, se move no campo da persuasão, pois um discurso apenas de contestação de “grito e cólera contra o poder e a tirania não seria filosofia”³⁵⁸. A realidade do discurso filosófico está condicionada à liberdade e não pode se manifestar como um discurso de violência que tentaria se fazer valer a todo custo no governo da cidade. Portanto, a primeira prova de realidade do discurso do filósofo é pela escuta, passando pela arte da persuasão que pressupõe a liberdade no diálogo.

Ademais, para ser um discurso corajoso da liberdade ela precisa se endereçar à vontade filosófica, o que requer escuta. No entanto, a escuta por si só não é condição suficiente para a prova de realidade filosófica, ela precisa também passar pelo círculo do conhecimento³⁵⁹. É preciso fazer uso de uma fala, um trabalho sobre a realidade que funciona como pedra de toque (*basanos*) do discurso.

Portanto, a interseção possível entre a filosofia e a política é aquela já assinalada neste trabalho de que a filosofia não deve dizer a verdade sobre o poder. Não obstante possa dizer a verdade em relação ao poder ou, conforme afirma nosso autor: “a filosofia não tem que dizer ao poder o que fazer, mas ela tem que existir como dizer-verdadeiro em uma certa relação com a ação política”³⁶⁰. A filosofia deve se restringir a ser um discurso de verdade, mas que não diz a verdade da política. Trata-se de um discurso que diz algo em relação à ação política, pois

³⁵⁷ GROS, op. cit., p. 359.

³⁵⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 217.

³⁵⁹ Ora, o real da filosofia se refere à *pragmata*, mas seu aprendizado se dá pela *sunosia* (coabitação, aprender com), o aprendizado se dá no atrito de uma e outra prática e nos modos de conhecimento, por isso se distingue da *mathêmata* (conhecimento teórico). E aqueles que sabem o que é o real da filosofia e que praticam esse real não precisam de ensinamento explícitos como *mathêmata*, sendo suficiente uma indicação (*endeixis*).

³⁶⁰ FOUCAULT, op. cit., p.264.

precisa se experimentar como *ergon* para encontrar sua realidade. Essa experiência se dá pela crítica do poder.

Desse modo, a veridicção filosófica é um discurso autêntico, que não pretende saber, e se prova a cada instante em que fala e a quem se dirige³⁶¹. Por isso, é “essencial para toda filosofia”³⁶² que ela se constitua como dizer-verdadeiro em relação à ação política, e do mesmo modo, importa “para toda prática política estar em uma relação permanente com o dizer-verdadeiro, mas estando bem entendido que o dizer-verdadeiro da filosofia não coincide com o que pode e deve ser uma racionalidade política”.³⁶³ É preciso, portanto, que haja exterioridade entre o discurso filosófico e racionalidade política.

Também a partir de Platão, o pensador francês entende que identificar o sujeito filosofante com aquele que exerce o poder não produz uma identificação entre filosofia e poder³⁶⁴. O sujeito que pratica a filosofia deve exercer a política, sem que isso incorra em uma identificação entre filosofia e poder³⁶⁵. Em outros termos, a crítica do exercício do poder não permite a coincidência entre filosofia e política ou *logos* filosófico e *ratio* política. É preciso intersecção — que se dá na alma do príncipe — entre o modo de vida filosófico com o exercício do poder³⁶⁶. Em Platão, o discurso filosófico deve se dirigir à alma de quem governa, que por sua vez deve estar aberto à escuta da filosofia para poder se governar a si mesmo e aos outros.

³⁶¹ Ibid., p. 300.

³⁶² Ibid., p.266.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Para Foucault, essa perspectiva é recusada mesmo em Platão, o rei-filósofo não é aquele que vai unir filosofia e política ou que enuncia um programa político, fazendo uso de uma racionalidade política, mas aquele que pratica a filosofia para usá-la em relação à política, marcando as singularidades de cada uma. Ao examinar a filosofia antiga, Foucault passa a compreender a filosofia platônica como *philosophiein*, isto é, como uma prática filosófica. Trata-se de “uma maneira para o indivíduo de se constituir como sujeito sobre um certo modo de ser. E é o modo de ser do sujeito filosofante que deve constituir o modo de ser do sujeito exercendo o poder” (Ibid., p.272). Com esse entendimento, aprofunda-se a definição da filosofia como algo que se exerce (como *ergon*), como uma atividade e maneira de agir, ou ainda, uma forma de discurso de veridicção que tem correspondência com a maneira como o sujeito que o profere também vive, exigindo que a filosofia seja não apenas um modo de conhecer, mas também de ser. Portanto, não sendo possível haver coincidência entre um saber filosófico e uma racionalidade política, o mesmo não é válido para o “o modo de ser do sujeito filosofante e o modo de ser do sujeito praticando a política” (Idem.).

³⁶⁵ Assim, aparece o exemplo de Marco Aurélio como soberano ideal, imperador-filósofo. “Marco Aurélio não mostra jamais que ele tenha emprestado da filosofia a racionalidade capaz de lhe ditar o que devia ser sua conduta política em relação a este ou aquele problema ou situação, mas ele pediu perpetuamente que a filosofia lhe dissesse o que é era ser soberano” (Ibid., p.273).

³⁶⁶ “Se é preciso que os reis sejam filósofos não é porque eles poderão assim perguntar a seu saber filosófico o que é preciso fazer nestas ou naquelas circunstâncias. Isso quer dizer o seguinte: para poder, de um lado, governar como se deve será preciso que, por outro lado, se tenha uma certa relação de prática com a filosofia (...). É o mesmo sujeito que deve, de um lado, governar como se deve, e de outro, relacionar-se com a filosofia (...) não há coincidência de conteúdo, isomorfismos de racionalidades, identidade de discurso filosófico e de discurso político, mas identidade do sujeito filosofante como sujeito governante (...). Em suma, isso quer dizer que é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros segundo uma política justa” (Ibid., p.272).

Com efeito, Foucault apreende que a prática filosófica faz atravessar a subjetividade na relação entre filosofia e política. A *parresia* inflexiona a crítica da ação política para a relação do sujeito consigo e com os outros. Ela liga os modos de subjetivação do sujeito à prática filosófica com a prática política. Por isso, o autor passa a considerar que: “a questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política”³⁶⁷. Gros comenta esse aspecto afirmando: “O que deve coincidir é antes um modo de ser, uma relação de si a si: o filósofo não tem que reconhecer as pretensões políticas em vistas de suas competências especulativas, pois se trataria mais de fazer jogar o modo e subjetivação filosófico no interior do exercício do poder”³⁶⁸. Assim, o filósofo diz a verdade conforme a prática da filosofia e não conforme a prática política. Os efeitos de real do seu discurso são produzidos pelo *ergon* de seu discurso, em que ele diz o que pensa a partir de um exercício de si sobre si mesmo.

Notamos, a partir dessa discussão, que a problematização do governo de si e dos outros permite atestar o vínculo que se estabelece em torno da filosofia crítica, da *parresia* e dos modos de subjetivação. Atitude crítica e *parresia* convergem para um modo de vida filosófico que altera a relação do governo de si e dos outros. Concordamos, portanto, com Terrel quando afirma que “a coragem da verdade é a condição da atitude crítica contrária aos governantes e de uma transformação de si e do mundo”³⁶⁹.

A filosofia mantém sua especificidade na medida em que não precisa dizer à política o que fazer. O discurso de verdade da filosofia, que precisa se provar na realidade que encontra na política, apenas diz o verdadeiro em relação à ação política, ao exercício da política ou ao personagem que a exerce³⁷⁰. O poder e também o sujeito que o exerce não precisariam do discurso filosófico se fossem totalmente transparentes a si mesmos. Há um ponto cego no poder em que a racionalidade não é capaz de esclarecer todos os seus pressupostos, por isso solicita a filosofia. Está sempre presente o risco de que a filosofia não cumpra com essa tarefa e de que a filosofia ocupe o lugar do poder pela *hybris* do filósofo que pode levar a fundamentar a política no saber do filósofo³⁷¹. A crise dessa experiência política faz com que Platão localize o ponto de atuação da filosofia em relação à política em um espaço mais recolhido que é a alma do príncipe. Essa visão é contestada pelos cínicos que retomam o espaço público e lançam sobre a política um discurso verdadeiro na forma de afrontamento. Há, portanto, uma clivagem entre o cinismo e o platonismo acerca do lugar do dizer verdadeiro e da prática política que se prolonga

³⁶⁷ Ibid., p. 295.

³⁶⁸ GROS, op. cit., p. 355.

³⁶⁹ TERREL, op. cit., p. 11.

³⁷⁰ FOUCAULT, op. cit., p.265.

³⁷¹ Explicação dada por Helton Adverse no curso do 1º semestre de 2017 da Pós-graduação em Filosofia na UFMG.

na história do pensamento ocidental³⁷². Polaridade que consiste em, de um lado, endereçar-se à alma do príncipe para formá-la e, do outro, dizer em praça pública um discurso crítico e de afrontamento ao príncipe e à ação política.

Retomando a constatação acima, podemos afirmar uma relação inextrincável entre a filosofia com a racionalidade e com o agir político, o qual não podem nunca coincidir. É imprescindível que a filosofia diga algo em relação à ação política, distinguindo-se da racionalidade política. O dizer verdadeiro da filosofia não é racionalidade política, mas é em relação a ela³⁷³. Além disso, o fato de que a filosofia precisa constituir sua veridicidade na realidade política não significa que ela se torne uma forma de política. A filosofia funcionará como crítica da política em um espaço distinto dela exigido pela própria prática do poder.

Os aspectos extraídos da filosofia antiga, são atualizados por Foucault no modo de atuação da filosofia na modernidade em que ela vai cumprir com essa função crítica, mantendo uma relação indissociável com a prática política. Na sequência, adentraremos um pouco mais nessa questão, ao mesmo tempo em que discutiremos, de que maneira a relação entre discurso filosófico e política permite entender a aproximação entre filosofia e *parresia*.

2.5.4 *Parresia, filosofia e Aufklärung: a filosofia como prática parresiástica*

Voltemos um pouco ao quadro estabelecido acima de que a *Aufklärung* retoma a questão do poder colocada pela Antiguidade. É preciso lembrar que se trata do Esclarecimento como uma atitude e do poder como governo. Logo, a *parresia* que enfrenta a relação de governo de si e dos outros, diz respeito a uma atitude que promove a articulação sempre presente nesses dois campos inseparáveis que concernem à ética e à política.

Ao fim do curso de 1983, Foucault é explícito em afirmar que a *parresia* é um modo de interpelação da verdade que teria sobrevivido até nossos dias. Mais do que isso, o autor pensa

³⁷² Foucault ilustra essa oposição contando uma anedota protagonizada por Diógenes e Platão: “Diógenes, o cínico teria sido visto um dia por Platão enquanto ia lavar sua tigela. Platão o vê lavando sua tigela e lhe diz, lembrando que Dionísio havia feito apelo a Diógenes, mas que Diógenes havia recusado os apelos de Dionísio: se você tivesse sido mais educado com Dionísio você não seria obrigado a lavar sua tigela. Ao que Diógenes responde: e se você tivesse o hábito de lavar sua tigela “não teria sido escravo de Dionísio” (FOUCAULT, op. cit., p.270).

³⁷³ A correlação da prática política e do dizer-verdadeiro filosófico “não deve jamais ser concebida como uma coincidência adquirida ou como uma coincidência a adquirir” e que essa aproximação equivocada ocorreu e vem ocorrendo por meio de duas possibilidades. A primeira delas é quando a veridificação filosófica se pensa a si mesma, ou seja, quando alguma filosofia abre mão de uma referência externa para provar seu real, pensando ser possível constituir a verdade de seu discurso de maneira autorreferente. A segunda possibilidade é precisamente quando quer impor ao discurso filosófico as mesmas exigências que se colocam ao conteúdo de uma racionalidade política, ou ao contrário, quando uma racionalidade política quer se legitimar valendo-se de uma doutrina filosófica” (Ibid., p. 317).

a filosofia antiga como uma prática parresiástica, conforme explica: “A filosofia pode aparecer como um tipo de grande elaboração desta forma geral, deste projeto geral que constitui a *parresia*, a coragem de dizer a verdade aos outros para conduzi-los em sua própria conduta”³⁷⁴. A filosofia antiga, então, aparece como um modo de vida parresiástico, que em suas várias formas, se voltam a produzir uma vida livre a partir do risco envolvido em dizer a verdade. Ela não se identifica com sistemas de verdade e pode ser compreendida como “livre interpelação da conduta dos homens por um dizer-verdadeiro que aceita correr o risco de seu próprio perigo”³⁷⁵. Filosofia e *parresia* são, portanto, indissociáveis das práticas de veridicção antigas.

Essa característica parece marcar uma distância considerável com a filosofia moderna, impregnada por uma orientação acadêmica, especulativa e teórica. Constata-se uma nítida transformação do discurso filosófico greco-latino até a modernidade, o que leva nosso autor a perguntar sobre qual acontecimento na história das práticas de veridicção teria deslocado tão fortemente a prática filosófica. Não obstante esses deslocamentos nosso autor se pergunta, ainda, se seria possível ler a filosofia moderna como uma prática de *parresia* ou se trataria mesmo de afirmar seu desaparecimento, como vemos: “A filosofia moderna não pode ser lida, em ao menos alguns de seus aspectos e algumas de suas significações mais essenciais, como uma empreitada parresiástica?”³⁷⁶.

Quanto à primeira questão, Foucault indica na última aula do curso de 83 que as práticas parresiásticas gregas e latinas são profundamente alteradas devido à intervenção do poder pastoral, o que resvala no modo de veridicção da filosofia antiga. Para nosso autor, o ensino cristão assume a função parresiástica da filosofia, modificando-a paulatinamente. Práticas como a relação com os textos sagrados, as relações de obediência e de autoridade do pastorado, alteram toda a economia do dizer-verdadeiro praticado pela Antiguidade³⁷⁷. Com efeito, “não é mais a filosofia que, *durante alguns séculos*, terá de desempenhar o papel da *parresia*”³⁷⁸, ele passa a ser exercido pela pastoral cristã. O entendimento é de que a *parresia* sofre, primeiro, um deslocamento “da política para o foco filosófico”³⁷⁹ e, em seguida, desloca-se para o pastorado. Isso significa que a filosofia perde o seu lugar de produção de verdades, que passa a ser ocupado pelas práticas de veridicção largamente aplicados na condução da pastoral da Igreja sobre os indivíduos. Tem-se aí o acontecimento que modifica a economia da produção de

³⁷⁴ Ibid., p. 318.

³⁷⁵ Idem.

³⁷⁶ Ibid., p. 321.

³⁷⁷ Ibid., p. 320.

³⁷⁸ Idem. (*Grifo nosso*).

³⁷⁹ Ibid., p. 321.

verdade que é capaz de deslocar a *parresia* para o exterior do discurso filosófico, a tal ponto, que ela aparece na modernidade como uma forma discursiva bastante distinta daquela que tinha no mundo antigo.

Passando à segunda questão, nota-se que as considerações em torno dela se formam como contraponto à discussão acima. Isso porque de um lado, Foucault explica que a prática parresiástica foi tomada pelo pastorado. Por outro, ele não considera que isso tenha significado o fim da prática parresiástica no interior do discurso filosófico.

Segundo o autor, é possível ver que a filosofia moderna se desprende, ainda no século XVI, dos temas e discussões colocados em torno da pastoral cristã, da relação imposta aos textos sagrados e, em suma, de seus efeitos e estruturas de autoridade. Claro está, trata-se do contexto abordado na conferência de 78, aquele mesmo que possibilitou o surgimento de uma atitude crítica. Retomando-o ao nível da prática filosófica, nosso autor afirma que “a filosofia no século XVI, se desprende como crítica dessas práticas pastorais”³⁸⁰. No entanto, em vez de explorar junto aos seus ouvintes essa atitude crítica, no veio argumentativo da conferência de 78, Foucault nos apresenta outra tese, inédita: “parece-me que se pode considerar que é justamente como *parresia* que ela (a filosofia) se afirmou novamente”³⁸¹. Em outros termos, fazendo a genealogia das práticas filosóficas é possível perceber as conexões que se formam junto ao discurso parresiástico até a entrada do poder pastoral, quando essa relação é deslocada. Curiosamente, é ao fazer a crítica das práticas que asseguravam o governo dos outros por parte da Igreja em todo medievo que a filosofia consegue se desatar do imbróglgio que se formou em torno do pastorado no qual “a filosofia, ordenada à teologia durante toda Idade Média, relegava à pastoral cristã a função parresiástica”³⁸². Tanto a filosofia quanto a *parresia* são deslocadas e absorvidas pelas práticas de veridicção e governo pastorais. A *parresia* funcionará como prática de dizer a verdade no sentido de confissão da verdade sobre si mesmo. É no movimento de crítica ao pastorado que a filosofia moderna começa a estabelecer outro lugar de afirmação de suas práticas de veridicção. Na verdade, reocupa esse espaço, pois é como prática parresiástica que a filosofia se afirma.

O pastorado vai perdendo seu lugar de exercício da *parresia* na medida em que o discurso filosófico, no início da modernidade, é afirmado como crítica de suas práticas de veridicção e governo, provocando o deslocamento da *parresia* novamente para o campo

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem. Isso remete à mesma estrutura da qual Foucault se utiliza no curso de 82 para afirmar a espiritualidade como condição de possibilidade da filosofia.

³⁸² Ibid., p. 322.

filosófico. O papel do pastorado, mais uma vez, revela-se de uma importância notável por se constituir como o acontecimento que criou condições para expulsar o discurso parresiástico de sua alocação filosófica. Ao mesmo tempo, o pastorado é o que reativa a crítica, bastando lembrar os movimentos de contestação que ele provoca. Isso leva Foucault a considerar a hipótese de que a crítica reativada pelo pastorado reencontra o discurso filosófico, o que talvez teria permitido o uso crítico da filosofia, na forma de um discurso semelhante ao efetivado pela *parresia*, no seio da própria modernidade.

Nesse sentido, a filosofia moderna poderia ser lida como uma “empresa parresiástica”³⁸³ e não apenas como um conjunto teórico sobre temas morais, metafísicos ou políticos. À constatação que faz em 78, de que a filosofia apenas pode se dar como crítica, Foucault acrescenta em 83 que o modo de veridicção da filosofia moderna é uma prática de *parresia*. Nessa perspectiva, ele toma as Meditações cartesianas para destacar a “retomada do que era a função parresiástica da filosofia no mundo antigo”³⁸⁴. Descartes pratica a *parresia* “no sentido que é mesmo o filósofo como tal que fala”³⁸⁵. Ele se coloca enquanto um “eu”, e não como abstração filosófica, assumindo os riscos que sua fala incide sobre si mesmo. Com essa atitude — que recorre à evidência, cientificamente fundada — o autor se desembaraça da autoridade eclesiástica, científica e política da época que impunha, como sabemos, um certo modo de se conduzir. Ao fazer isso, ele confronta as relações de governo estabelecidas, instaurando outra forma de governar a si mesmo ao mesmo tempo em que propõe uma outra relação de governo dos outros. Para Foucault, a proposta moral cartesiana não é um apêndice de sua teoria do conhecimento, e sim o propósito de sua fala parresiástica, qual seja, a de desempenhar o papel de conduzir a conduta dos outros. A formação da filosofia moderna, portanto, se dá em torno de alterar os modos de condução de conduta e dos efeitos de poder provocados pelas práticas de veridicção. Já sabemos, o autor que mais direta e entusiasticamente lida, na modernidade, com a questão do governo, fazendo a crítica do conhecimento que serve como mote para se livrar do jugo das autoridades morais, espirituais, científicas e políticas é, claro, Immanuel Kant.

A filosofia de Kant é para nosso autor uma prática de *parresia*. O autor das Críticas é mobilizado na economia do argumento foucaultiano para marcar a reativação da prática parresiástica no seio da filosofia moderna, o que explica as referências a Kant dadas no início de um curso dedicado à *parresia* grega, conforme Foucault nos esclarece:

³⁸³ Ibid., p. 331.

³⁸⁴ Ibid., p. 332.

³⁸⁵ Ibid., p. 331.

De todo modo, se eu comecei o curso deste ano por Kant, é na medida em que me parece que esse texto sobre a *Aufklärung* escrito por Kant é uma certa maneira para a filosofia de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente na Antiguidade os da *parresia*, e que vão reemergir assim no decorrer dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência deles mesmos na *Aufklärung* e, particularmente, nesse texto de Kant.³⁸⁶

Ora, sabemos que os problemas abarcados pela *parresia* grega são aqueles das práticas de governo de si e dos outros no tocante aos discursos de verdade que têm efeitos sobre as condutas dos sujeitos e, também, no tocante à atitude corajosa do sujeito que diz a verdade para governar a si mesmo e aos outros. Tomando a passagem acima, gostaríamos de estabelecer duas considerações.

Primeiramente, vemos que a aposta foucaultiana de encarar a filosofia como uma atividade crítica passa pela consideração da *parresia* na filosofia moderna que converge na *Aufklärung*. No momento em que a governamentalização da sociedade ganha força, a crítica que a acompanha se prolifera nas atitudes e contracondutas dos governados. O efeito disso é que o Esclarecimento é capaz de pensar a problemática do governo como uma questão a ser enfrentada pelo próprio movimento das Luzes para se escapar aos discursos autoritários sobre a conduta dos indivíduos. Nesse sentido, o *sapere aude* kantiano, a ousadia de saber por si mesmo para se conduzir de maneira autônoma é a marca mais evidente dessa reativação da *parresia* no discurso de veridicção filosófica. Com efeito, a *parresia*, a coragem de saber, vai ao encontro da tarefa filosófica clássica de fazer a crítica do poder em sua atuação para governar os outros.

Diante disso, podemos retomar a discussão empreendida por Kant acerca do uso público e privado da razão, situando-o em relação ao problema da crítica da governamentalidade. Ora, Foucault considera que a clivagem a qual nos referimos acima entre a filosofia crítica de Platão direcionada à alma do príncipe e a crítica cínica dirigida a todos e a todas é absorvida também pela filosofia de Kant, que pensa a *Aufklärung* em um esforço para conciliar essas duas vertentes. A isso ele se refere como sendo um “ecletismo kantiano”³⁸⁷. Frente a essa clivagem clássica em torno do discurso filosófico, Kant teria estabelecido³⁸⁸ que a filosofia deve ser responsável pela crítica seja no debate mais amplo do espaço público, seja no discurso mais privado da alma do príncipe, sendo que ambos tocam à questão política: a filosofia produz a

³⁸⁶ Ibid., p. 332.

³⁸⁷ Ibid., p.270.

³⁸⁸ Kant tenta fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Ele tenta explicar como o dizer-verdadeiro filosófico tem simultaneamente dois lugares que são não apenas compatíveis, mas que se solicitam um ao outro: de uma parte o dizer-verdadeiro filosófico tem seu lugar no público; e o dizer-verdadeiro filosófico também tem seu lugar na alma do Príncipe, se o Príncipe é um príncipe esclarecido (Ibid., p.270).

realidade de seu discurso na política, enquanto a política, entendida como o jogo da governamentalidade, precisa ser limitada pelo discurso filosófico que, sabemos, desde a Antiguidade funciona como crítica. Fica evidente que se trata do problema da *parresia* no tocante às práticas de governo da atualidade. A discussão, como vimos, é em torno de estabelecer uma relação adequada entre governo de si e dos outros e, sobretudo, não podemos esquecer, de garantir o lugar da fala parresiástica na modernidade.

De fato, tudo se passa como se Kant quisesse garantir com o ajustamento do uso privado e o uso público o lugar institucional da *parresia*, por meio do discurso do autor universal e do filósofo na modernidade. Ele quer garantir que as condições para o uso público da razão tenham lugar e que a mensagem chegue ao seu destinatário — o público — que se valerá da discussão, no âmbito da liberdade de fala, progredindo no processo de Esclarecimento. Dito de outro modo, o que se quer é garantir um ambiente adequado para que o discurso público seja ouvido e discutido, evitando assim que se recaia na mesma situação da democracia ateniense na qual a *parresia* perde seu lugar, de maneira que a fala livre, dirigida à cidade seja coibida pela violência daqueles que não estão dispostos a ouvi-la.

Compreende-se, assim, a importância que Kant dá à figura de Frederico II como um agente garantidor da *Aufklärung*. Se não se dá aos sujeitos a possibilidade do livre exercício da palavra e não se garante as condições para que a palavra livre seja formulada não existe Esclarecimento. Não se pode pretender empurrar os temas que são de interesse de todos a uma esfera individual ou a uma questão de opinião. Do mesmo modo, não se pode deixar que o uso privado da razão elimine o uso público, pois é preciso que essa última se estabeleça sem coerções externas de poder e autoridade, afinal a exigência que se faz a ela é que seja livre.

Com isso compreendemos também o esforço de Kant em conciliar o dizer verdadeiro filosófico no público e na alma do príncipe, no ecletismo a que Foucault se refere, no ensaio de resolver o que “foi o grande problema das relações entre filosofia e política no Ocidente”³⁸⁹. Nem ao príncipe, nem o excluindo. A proposta de Kant ao retomar esse problema na modernidade é estabelecer os termos em que a *parresia* possa se exercer tanto em relação ao público quanto ao príncipe e parece fazer isso ao incluir o príncipe no debate público e torná-lo agente que dá condições à existência do discurso de verdade filosófico.

Assim, a figura do príncipe esclarecido será a antípoda do tirano que não dá espaço à *parresia* e condena o parresiasta. O pacto proposto por Kant a Frederico II consistiria, então, uma tentativa de equilibrar os termos de uma relação de governo em que de um lado, encontra-

³⁸⁹ Ibid., p. 270.

se o soberano, com sua força que pode ser legítima ou autoritária (a depender do uso da razão), e de outro, os sujeitos vivendo coletivamente e que precisam se governar enquanto são governados. Trata-se, então, de um pacto parresiástico³⁹⁰. O príncipe, ele mesmo, participa também do debate público, não enquanto príncipe, mas como sujeito esclarecido.

Dessa forma, é que o uso público das faculdades permite uma fala que se dirige ao príncipe, em seu uso privado, de modo livre. É de interesse de todos e todas que não haja, por parte do soberano, excesso de autoridade. Também é preciso que haja, do lado dos governados, compromisso com o público, que só pode existir se os sujeitos pensam por si mesmos. Coexistindo esses termos de maneira equilibrada, caminha-se para a realização da *Aufklärung*³⁹¹. Desse modo, a exigência do *sapere aude* é condição tanto para a ativação da *parresia* no discurso filosófico da modernidade e para efetivação do Esclarecimento. É preciso que haja maioria, uma relação não viciada de governo que o mantenha sob a autoridade ou obediência irrefletida para que haja uso público das faculdades capaz de produzir uma prática parresiástica na veridicção filosófica moderna.

A filosofia moderna, nesses termos, apresenta-se como discurso que expressa a universalidade da razão em seu uso público. Ela é um modo de discurso que possibilita ao sujeito exercer sua fala em âmbito livre, isto é, sem as limitações de qualquer função privada. Dessa forma, considerando a leitura que Foucault faz de Kant, poderíamos dizer que o discurso filosófico da modernidade reativa a prática parresiástica porque é capaz de produzir um discurso livre que enfrenta as práticas de governo, inclusive aquelas que limitavam o próprio discurso filosófico. O Esclarecimento seria essa readequação das práticas de governo que permitem ao discurso filosófico exercer sua função parresiástica. É, portanto, como crítica às autoridades pastorais, e a todas as outras que se proliferam na modernidade, que a filosofia moderna, especialmente a de Kant, se configura.

Chegamos assim ao nosso segundo ponto. O comentário do professor do Collège ao final do curso de 83 destaca, novamente, o lastro do texto kantiano em relação ao governo e sua abordagem nesses termos. Conforme argumentamos no capítulo anterior, o lugar ocupado por Kant na modernidade, o coloca em um lugar de importância incontornável para compreensão de uma atitude filosófica, que como vimos, corresponde a um *éthos* de modernidade. A tese do

³⁹⁰ Tal como o pacto de Péricles antes de seu discurso na assembleia ateniense ou o pacto de Platão na corte de Siracusa.

³⁹¹ De fato, vimos que Kant considera que na Prússia Frederico soube conduzir bem a relação entre raciocínio e uso público no problema da tolerância, equacionando de maneira justa na relação com a obediência e o uso privado da razão e o uso da razão.

autor avança ainda mais em seu penúltimo curso ao considerar o autor das Críticas como fazendo parte de um movimento, de uma mudança de comportamento que procura desembaraçar a atividade filosófica dos entraves dados a ela pelo pastorado cristão para exercer suas práticas de governo, cumprindo um importante papel em enfrentar essas questões. É por isso que Foucault pode pensar a *Aufklärung* ela mesma como uma prática, uma atitude crítica de refletir sobre como ser governado, o que exige uma reflexão da própria liberdade, de um lado, e coragem para fazer a crítica dos discursos de verdade e poder que nos governam, por outro.

A partir dessas observações, e avançando um pouco mais, é possível afirmar que a *parresia* retoma, com a filosofia moderna, seu papel de crítica do poder, em uma relação sagital na qual a modernidade se coloca na vertical de seu próprio tempo, que se pensa como acontecimento capaz de refletir e alterar suas práticas. Ela atualiza no dizer filosófico da modernidade o lugar da palavra de verdade, livre e corajosa.

Uma vez mais se estabelece a relação entre a *parresia* e a crítica, desta vez, entendendo o movimento conjunto entre filosofia e *parresia*. A filosofia moderna é marcada pelo *éthos* crítico, uma prática pela qual a atitude crítica se exerce. Desse modo, a modernidade como uma atitude filosófica atualiza a prática parresiástica da Antiguidade.

Compreendemos, assim, o itinerário pelo qual Foucault acaba realizando também uma genealogia da filosofia. O desvio do foco político da prática parresiástica para um foco filosófico teve efeitos na própria constituição da filosofia. Nosso autor declara:

Houve uma espécie de desvio progressivo da *parresia*, de que uma parte, ao menos, e um conjunto de funções foram desviados para a e na prática filosófica e que esse desvio da *parresia* política no campo da prática filosófica induziu, ainda uma vez, não, de modo algum, o nascimento da filosofia e tampouco como uma origem radical, mas uma certa inflexão do discurso filosófico, da prática filosófica, da vida filosófica.³⁹²

Não está colocada aqui a gênese da filosofia. Trata-se do encontro dela com a *parresia*, que se estende em toda prática filosófica ulterior e que pode ser percebido pela genealogia das práticas de veridicção. O que ocorre é que historicamente “a filosofia se torna o lugar, ou antes, se torna um dos lugares da *parresia* – ao menos tão importante quanto o da política e em uma relação perpétua de *vis-à-vis*, de contestação concernente à *parresia* política”³⁹³. Portanto, nem desaparecimento da *parresia* política e do seu conjunto de questões, ou nascimento abrupto da

³⁹² FOUCAULT, op. cit., p. 313.

³⁹³ Idem.

filosofia, “mas constituição em torno da filosofia, na própria filosofia de um outro foco de *parresia*”.³⁹⁴ Isto é, na medida em que a *parresia* política perde espaço com o enfraquecimento das instituições democráticas, ela se desloca para a filosofia, de modo que a *parresia* filosófica passa a ter mais importância, ou ainda, a *parresia* se desloca para o campo do exercício da filosofia, desdobrando em uma prática filosófica que se estabelece como coragem de verdade, como discurso limitante dos excessos de poder. A partir disso, Foucault conclui que:

O que é filha da *parresia*, não é certamente toda a filosofia, não é a filosofia desde sua origem, não é a filosofia sob todos seus aspectos, mas é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade e dizendo tão corajosamente a verdade, de exercer ascendência sobre os outros para conduzi-los como se deve e isso em um jogo que o próprio parresiasta deve aceitar o risco que o pode levar à morte. A filosofia, assim definida (...) é o que acredito ser filha da *parresia*.³⁹⁵

Desse modo, a filosofia antiga exerce uma função parresiástica, se dirigindo a quem governa, seja pela insolência cínica que serve como crítica ao exercício do poder, seja pela educação do príncipe ou pela oposição política. É este aspecto de crítica de um poder indexado à verdade que Foucault centra a atividade da filosofia e a compreende como uma forma de discurso verdadeiro. O intuito é traçar a genealogia da atividade filosófica, de desenhar uma imagem do filósofo inserindo-o em uma descontinuidade histórica que acompanha a genealogia de uma ontologia dos discursos de verdade. Assim, o filósofo parresiasta na Antiguidade grega sinaliza a função crítica da filosofia, em sua relação com quem governa ou vivendo na *polis*. Do mesmo modo, como discutimos acima, a filosofia moderna tem existência como atividade parresiástica na medida em que é proferida como discurso de veridicção dirigido às práticas de governo do pastorado.

A relação entre filosofia e *parresia* produz interferências na prática filosófica, desde quando a *parresia* desliza da política produzindo um discurso filosófico que é caracterizado por sua prática parresiástica e que chega até a modernidade. O rastreio dessa história dá a Foucault a percepção dos traços que são incorporados pela filosofia no Ocidente que estão presentes na filosofia moderna e que ele incorpora à sua definição de filosofia. Nas palavras do autor:

A filosofia como exterioridade em relação a uma política que a constitui como prova de realidade, a filosofia como crítica em relação a um domínio de ilusão que a desafia a se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese, isto é, como constituição do sujeito por ele-mesmo, me parece que é isso que constitui o ser

³⁹⁴ Ibid., p. 314.

³⁹⁵ Idem.

moderno da filosofia, ou talvez isso que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga³⁹⁶.

A crítica, no sentido colocado acima, é tanto a abertura para o enfrentamento do poder, como para o governo de si. Assim, ainda que, a última imagem da filosofia pensada por Foucault se relacione aos exercícios espirituais, não se pode perder de vista que a concepção de crítica permanece cravada nas relações de governo de si e dos outros: a filosofia crítica é condição para o exercício da ética, ao possibilitar a relação do sujeito consigo mesmo que só acontece no vínculo com o outro no espaço da política.

*

No prolongamento de uma genealogia da governamentalidade, Foucault privilegia o estudo da *parresia* grega pelo lugar que ocupa na articulação do governo de si e dos outros. Podemos ver como a problemática do governo se mantém presente nos estudos foucaultianos dos anos 80 ao se ocupar da *parresia* na prática política da democracia grega, na atitude socrática e no modo de vida cínico, bem como no dizer-verdadeiro endereçado aos governantes. Trata-se de dizer a verdade para governar a si mesmo e governar os outros por meio de uma fala corajosa que põe em risco quem a diz. Nosso autor quis, assim, explicitar o vínculo entre a *parresia* e a governamentalidade, haja vista que o sujeito diz a verdade para governar os outros ao mesmo tempo em que o dizer-verdadeiro é dado pela liberdade do sujeito que governa a si mesmo.

Na medida em que Foucault avança no estudo da *parresia*, torna-se mais evidente sua aproximação com o *éthos* crítico. Isso porque a coragem da verdade é também uma atitude frente a um poder que se exerce e pretende conduzir. A *parresia* desempenha, desse modo, um papel de crítica. Isso nos levou a considerar a trajetória dos estudos foucaultianos desde 78, como sendo uma tentativa de realização de uma genealogia da atitude crítica. Nessa história das atitudes de contraconduta, o *éthos* crítico da modernidade guarda ressonâncias com o *éthos* parresiástico, por constituírem maneiras de limitar a atuação das práticas de poder.

O que é surpreendente no estudo que nosso autor realiza é a consideração de que a modernidade herda a problemática do governo da Antiguidade, deslocada pelo pastorado medieval. A maneira com a qual a modernidade lida com essa questão é uma forma refletida a que se chama *Aufklärung*, que foi capaz de reativar a fala parresiástica no discurso de veridicção filosófica. A filosofia, vimos, exerce o seu papel de crítica da política, valendo-se de uma fala parresiástica.

³⁹⁶ Ibid., p. 315.

Nesse cenário, é de novo Kant quem desempenha o importante papel de receber a problemática antiga a ser pensada pela modernidade. Foucault retoma então a genealogia das práticas de governo na perspectiva das práticas de veridicção e encontra em Kant uma importante tentativa de estabelecer uma relação equilibrada entre a liberdade de fala e o exercício do poder ao discutir sobre o uso público e privado da razão.

Se anteriormente afirmamos que o *éthos* crítico auxilia na tarefa de uma ontologia crítica de nós mesmos, a aproximação com o *éthos* parresiástico permite estender a ele esse propósito. Ambos colocam o sujeito em contato com o transitório, com o que é passível de mudança e que está sujeito à transformação. Assim, atitude crítica e *parresia* produzem um modo discursivo que tem lugar na filosofia que faz a crítica do poder, das práticas de governo que querem nos conduzir, estabelecendo uma reflexão com o momento em que vivemos. Dessa forma, atitude crítica e *parresia* possibilitam para o sujeito governado a possibilidade de, governando-se a si mesmo, de maneira ética e refletida, criar práticas de liberdade.

No capítulo seguinte, colocaremos em questão os termos nos quais se dão essa aproximação entre *parresia* e atitude crítica. Também examinaremos de que modo é possível afirmar que esses dois *éthos* filosóficos se prestam a uma ontologia do presente. Assim, queremos pensar quais os desdobramentos provocados pelo tema conjunto da crítica e do governo no último Foucault.

CAPÍTULO III

3. ONTOLOGIA DO PRESENTE, PRÁTICAS DE LIBERDADE E POLÍTICA: desdobramentos da crítica filosófica do governo

3.1 A formulação da pergunta pelo presente

A reflexão sobre o presente é estabelecida por Foucault ainda nos anos 60 quando indica como tarefa para a atividade filosófica o diagnóstico do presente. Nota-se em suas pesquisas o enfrentamento de problemas que, de um modo ou de outro, ainda constituem nossas relações atuais. No entanto, são muito distintos os termos em que é colocada a interrogação do presente nos últimos anos da década de 70 e início da década de 80. Isso muito se deve aos deslocamentos na forma de problematizar o presente que guarda relações com a arqueologia e a genealogia.

De início, podemos afirmar que a ontologia do presente se realiza como uma problematização histórica sobre o campo de nossas experiências por meio da arqueologia e da genealogia. Assim, a arqueologia funcionaria como escavação do próprio presente, buscando em seu solo as condições de possibilidade das práticas. Não se trata de descobrir o que está por trás ou abaixo, mas de interrogar os acontecimentos na superfície que eles produzem.

A arqueologia é ferramenta útil àquele que, ouvindo a voz de “figuras nietzschianas do trágico”³⁹⁷, despertou do sono antropológico e da dialética. Longa hipnose provocada pelo pensamento moderno da representação que tem no sujeito a constituição dos saberes. A arqueologia se atém ao empírico e ao material percorrendo “o ciclo da positividade”³⁹⁸ e por isso rejeita o que há de transcendental — o que está para além das práticas constituídas historicamente nas relações de poder —, entendendo o sujeito como efeito dessas práticas. Para isso, a arqueologia opera em relação aos discursos e saberes uma análise do “sistema de aceitabilidade”, estabelecendo quais os limites dos discursos que nos atravessam. Ela desconsidera qualquer abordagem encerrada em uma essência ou exterior à história, de forma a “liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam

³⁹⁷ FOUCAULT, 2001, p. 295.

³⁹⁸ FOUCAULT, M. 2015, p.53. Termo que Foucault se utiliza para tratar das *epistemai*.

sua emergência”,³⁹⁹ aceitando esse sistema ou uma singularidade⁴⁰⁰ em termos de sua pura contingência⁴⁰¹.

A arqueologia é a pesquisa de estruturas formais que têm valor universal, uma investigação empírica por meio dos elementos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Para Loyola, trata-se já de uma crítica imanente que “procura encontrar ‘dentro’ da própria história, uma estrutura de *condições históricas*”⁴⁰². É visualizando essas condições de efetuação da arqueologia que Foucault fala na década de 60 em um “*a priori histórico*”, já como forma de problematizar o aspecto transcendental da formulação kantiana⁴⁰³, conservando a função crítica fornecida pelo apriorismo.

No prolongamento de seus estudos na década de 70 e 80, a arqueologia como via para reflexão do presente será completada pela genealogia, de tal modo que Foucault entende que a prática histórico-filosófica para realização de uma ontologia do presente “é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”⁴⁰⁴. A crítica histórica de nosso ser histórico tem por método a arqueologia que se opõe ao transcendental e por isso: “ela não procurará evidenciar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível; mas de tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos”⁴⁰⁵. A ontologia crítica será, também, genealógica “no sentido de que ela não se deduzirá da forma que nós somos, o que para nós é impossível de fazer ou de conhecer, mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser isso que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar isso que somos, fazemos ou pensamos”⁴⁰⁶. Assim, do ponto de vista de formulação de uma filosofia crítica, Loyola nota também que o *a priori* histórico é uma noção arqueológica “localizada entre a procura pelo ‘gesto de decisão’ e a descrição genealógica de uma

³⁹⁹ Idem.

⁴⁰⁰ Como Foucault passa a se referir a partir da genealogia, justamente como forma de oposição à continuidade e à naturalização dos fatos históricos.

⁴⁰¹ Como se refere em 1978: “A identificação da aceitabilidade de um sistema é indissociável da identificação do que o tornava difícil de aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, enfim, sua energia”. (Idem.)

⁴⁰² LOYOLA, *Política e moral em Foucault. Entre e a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 146.

⁴⁰³ Para Adverse, a noção de *a priori* histórico insere-se no contexto de discussão com os neokantianos (especialmente daqueles ligados à fenomenologia). Foucault utiliza-se do termo para criticar a pretensão universalista de Husserl servindo-se de uma expressão um tanto paradoxal assim como será a noção de ontologia do presente.

⁴⁰⁴ FOUCAULT, 2017, p.1393.

⁴⁰⁵ Idem.

⁴⁰⁶ Idem.

emergência. Todo objeto particular reenvia a esse *a priori* como espaço possível de constituição de um objeto na história”⁴⁰⁷.

Portanto, a arqueologia e a genealogia estão ligadas à ontologia e à denúncia da pretensão universal e transcendental que prendem os sujeitos a certas práticas discursivas ou não-discursivas. E por isso, na opinião de Adverse, “a “positivação” da crítica, por um lado, consiste na desconstrução, não das verdades universalmente aceitas, mas de seu caráter óbvio e natural. A arqueologia situa na dimensão histórica a ‘verdade’ que os discursos veiculam”⁴⁰⁸. Tornar imanentes as verdades sobre o sujeito, fazendo-o compreender sua dimensão histórica é o primeiro passo para efetivação de uma crítica que recoloca a problematização das condições para uma ontologia de nós mesmos, já que a genealogia é capaz de desestabilizar “a ligação necessária entre o que reconhecemos como verdadeiro em um determinado tempo e nosso modo de ser, fazer e pensar nesse mesmo tempo”⁴⁰⁹. Com efeito, a genealogia acaba por nos liberar “dos entraves da essência humana, promove outras formas de constituição de si como sujeito”⁴¹⁰.

Ora, a genealogia e o diagnóstico são dois instrumentos que nosso autor empresta de Nietzsche em sua tarefa de compreensão do presente. Talvez por isso a genealogia foucaultiana seja múltipla, no sentido das práticas que observa. Não esqueçamos, porém, que nosso autor remete à Kant e à *Aufklärung* o mérito de se pensar o momento em que se vive como ontologia do presente.

O presente passa a ser pensado como questão e como diferença, deslocando o projeto nietzschiano de diagnóstico até o campo de interrogação do pensamento moderno. De fato, é Nietzsche quem apresenta a Foucault a interrogação sobre o presente e concede a ele o propósito de uma filosofia do diagnóstico. Ao fazer a genealogia das práticas de veridicção, o francês percebe o discurso de Nietzsche inserido em um movimento de crítica do presente que o antecede⁴¹¹, esse momento é justamente a *Aufklärung*. Pensamos que isso mostra um deslocamento conjunto no percurso foucaultiano, ao menos em dois aspectos, como se segue.

Com a ontologia crítica temos uma abordagem que se afasta ainda mais de uma análise em termos de conhecimento, já que a referência direta ao termo diagnóstico traz ideia de objetividade e de um procedimento que investiga e extrai resultados e cuja explicação das coisas

⁴⁰⁷ LOYOLA, op. cit., p. 146.

⁴⁰⁸ ADVERSE, op., cit., p. 145.

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Não que com isso afirmemos que Nietzsche é herdeiro de Kant, mas apenas que o autor de “A Gaia Ciência” absorve a questão da modernidade de pensar o seu próprio tempo. Afinal, o que é o diagnóstico do presente senão a interrogação sobre o momento em que se vive?

ou fenômenos estão dados, bastando apenas investigá-los. Como a ontologia do presente quer, também, distanciar-se da crítica dos sistemas de pensamento, do verdadeiro e do falso, nada melhor do que evitar um termo que remete a esse campo⁴¹². Com efeito, a ontologia do presente concerne à emergência das mudanças históricas. Ela distende do gesto crítico de problematizar a atualidade, do trabalho que tenta identificar os efeitos de verdade para entender como os sujeitos criam suas relações, afetividades, hierarquias, obediências e revoltas. Em outros termos, a ontologia põe a questão do presente, enquanto a genealogia é o que possibilita essa reflexão do presente, a via pela qual ela se realiza. “Eu parto de um problema nos termos nos quais ele se coloca atualmente e eu tento dele fazer a genealogia. Genealogia quer dizer que eu realizo a análise a partir de uma questão presente⁴¹³. Dessa forma, a pergunta sobre quem somos se formará no nível histórico.

É exatamente para escapar à transcendência e universalidade que Foucault faz uso da arqueologia e da genealogia em sua ontologia crítica. Compreende-se assim que em vez de pensar de que modo se constitui um certo saber, ele inverte a questão ao procurar “saber como são formados os jogos de verdade diversos através dos quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento”⁴¹⁴, incidindo “à propósito da aparição e da inserção, em domínios e segundo a forma de um conhecimento de estatuto científico, da questão do sujeito falante, trabalhador, vivente”⁴¹⁵. É possível perceber, assim, como arqueologia e genealogia se inserem no projeto de uma crítica ontológica. Foi como exigência de suas pesquisas que Foucault flexiona a “analítica do presente a uma *ontologia* de nós mesmos, na qual o estatuto do discurso é decisivo”⁴¹⁶, haja vista que “é apenas uma ontologia que pode oferecer socorro à síntese transcendental, uma vez que se trate de inscrevê-la no ser (sujeito ou história) e de reencontrá-la, assim, como efeito concreto de uma *condição*, e não mais como necessidade abstrata de uma operação”⁴¹⁷. Exigência também de “contornar tanto quanto possível, para interrogar em sua constituição histórica, os universais antropológicos”, que recolocam o sujeito como sendo dotado de uma natureza ou uma verdade imediata. Isso implica em um procedimento filosófico que não considere o sujeito como constituinte e podendo ser objeto de conhecimento em geral.

⁴¹² Objetivo anunciado com a apresentação da atitude crítica em 1978. Portanto, quando explicitada a crítica à razão da epistemologia kantiana, é compreensível que Foucault prefira evitar a utilização do termo diagnóstico para referir-se ao seu próprio trabalho filosófico.

⁴¹³ FOUCAULT, op. cit., p. 1493.

⁴¹⁴ Ibid, 1451.

⁴¹⁵ Ibid, 1452.

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ Idem. (Grifo do autor)

Dito isso, podemos recolocar a questão acerca do que Foucault entende por ontologia. Ouvimo-lo:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós-mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma vida filosófica na qual a crítica disso que nós somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de seu ultrapassamento possível⁴¹⁸.

A ontologia no projeto crítico foucaultiano não se refere às especulações da metafísica em termos de universais e por isso ela não guarda nenhuma proximidade com qualquer doutrina, já que ela não afirma pressupostos sobre a natureza do ser⁴¹⁹. É preciso entender a ontologia como uma noção histórica que faz funcionar uma história nominalista.

Conforme a passagem acima, a ontologia crítica não é teoria porque ela se realiza na própria atitude crítica. Ela corresponde ao *éthos* de uma vida filosófica que é capaz de ultrapassar a nossa forma de existência atual. O sujeito vivente no mundo, em contato com as práticas que querem determinar sua conduta, cria um modo de vida, um *éthos* crítico que tenta escapar à fixidez do governo. Nessa forma de agir, o sujeito se percebe enquanto sujeito histórico capaz de imaginar um futuro distinto, assinalado pela diferença com os jogos de governamentalidade de seu presente. Conforme afirmamos no primeiro capítulo deste trabalho, o ato de ultrapassar diz respeito à modificação das práticas de governo que estabelecem nossos modos de subjetivação, rumo a outras possibilidades de existir. Alterar a forma como vivemos não é um ideal a ser alcançado, mas um embate ativo no campo de nossas relações uns com os outros. É preciso alterar as tecnologias de governo, os modos de assujeitamento se quisermos ultrapassar o que somos hoje. Logo, a ontologia do presente é uma atitude de crítica em relação a nós mesmos que se efetiva no campo de nossas práticas, ela é o trabalho que se realiza como uma atitude-limite.

A pergunta pelo presente é, pois, reformulada como ontologia crítica de nós mesmos, a qual oferece a abertura para se pensar novas maneiras de ser. Diante disso, interessa perguntar qual é o presente e a atualidade pensados pela ontologia crítica e também como, no campo das práticas, atitude crítica e *parresia* viabilizam a criação de práticas de liberdade.

⁴¹⁸ Ibid., 1396.

⁴¹⁹ Por isso mesmo causa estranhamento o uso do termo. Como observa Adverse, a expressão ontologia do presente no léxico foucaultiano é um tanto paradoxal e indica um conflito semântico entre um termo que ecoa “o poder totalizador dos universais e o outro resistindo a seu domínio na afirmação intransigente do valor da singularidade” (ADVERSE, op. cit., p. 130).

3.2 Atualidade e Presente — a abertura para as práticas de liberdade

De início, é preciso considerar que o nosso hoje é constituído pelo conjunto de práticas em nosso campo de experiência, a partir de uma política da verdade e dos modos de subjetivação que criam sujeitos atravessados pelas práticas de poder. O hoje só existe enquanto esse campo de experiências que conjugam nossas ações, pensamentos, interações, prática diversas e mesmo nossas instituições. Ele é histórico e por isso contingente, não-causal, permeado por rupturas e descontinuidades. O presente é o que pode ser problematizado e o que pode ser colocado sob o crivo da crítica porque se refere àquilo que nós mesmos fazemos, tendo efeito sobre aquilo o que somos. Uma primeira caracterização do presente, então, o coloca, como afirma McGushin, “não como algo fixo, mas um movimento; é dinâmico e tático em vez de natural, determinado e estático”⁴²⁰. O presente mais do que uma marcação temporal se refere a um certo estado de coisas e, por isso, compreendê-lo é compreender o que somos, o porquê nos conduzimos de um modo e não de outro, o porquê, individual ou conjuntamente, assumimos certas atitudes e o porquê obedecemos a certos governos e não a outros.

No entanto, é preciso ter em mente que essa caracterização não nos permite supor que o presente seja pura contingência. Como nos lembra Adverse, “a pura descontinuidade termina por suprimir a dimensão histórica”⁴²¹ e, por isso, para Foucault, nunca se trata de constante irrupção de uma total instabilidade que não deixa espaço para algo de permanente. É porque a contingência não elimina a permanência que o presente pode ser considerado uma singularidade histórica produzida pelas experiências dos sujeitos ou ainda um efeito das práticas que sedimentam nosso modo de ser e por isso ele é algo de material, produzido em nossas relações uns com os outros, um campo de sedimentação das nossas relações que se altera em decorrência dos acontecimentos.

Por essa condição que concede uma ambiguidade à caracterização do presente, isto é, o presente formado entre um conjunto de práticas em determinado tempo sob uma instabilidade constante, é que Judith Revel propõe que ele pode ser entendido como diferença. Como indica Foucault, existe algo que distingue o que somos hoje do nosso passado e isso acaba por constituir uma diferença que pode ser apontada por uma ontologia do presente. Dessa forma, pode-se entender a diferença como um jogo entre o que é o presente e isso “que poderia a todo

⁴²⁰ MCGUSHIN, *Foucault's Askesis. An introduction to philosophical life*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, p. 254.

⁴²¹ ADVERSE, op. cit., p. 131.

momento o negar, o transferir para fora dele mesmo, o abrir a outra coisa que ele já é”⁴²². Em outros termos, esse jogo consiste em uma dimensão agonística no interior do presente, entre o que já se estabeleceu (e vai se transformar ou desaparecer porque é histórico) e entre o que ainda está por vir. Com efeito, para Revel: “A diferença é daí em diante o que pode ser imaginado entre um presente do qual fazemos parte e um futuro que nos pertence, ao menos em parte, para construir”⁴²³. É essa diferença que marca a “descontinuidade possível”⁴²⁴ no presente, isto é, aquilo que possibilita a nós mesmos, no tempo em que vivemos, sermos outros em relação àquilo que nos constitui. A imaginação de um porvir vem da constatação de que as coisas se alteram e de que é possível fazer algo de diferente com o que existe hoje. Caso contrário, não haveria lugar para qualquer mudança e, por outro lado, sem qualquer sedimentação de nossas práticas, nada de social, de fato, existiria.

Em uma analogia, podemos pensar que nossas práticas são como ondas do mar, diversas e constantes e que ao baterem sobre as rochas formam a areia na praia. As ondas se alteram, diminuem ou aumentam sua intensidade alterando o desenho que fazem na areia. A praia, no entanto, insiste em permanecer, embora modificada. Do mesmo modo, nossas práticas se alteram, as revoltas se acirram ou se arrefecem, transformando o nosso real, o que fazemos de nós mesmos, o nosso modo de agir e até nossas instituições. Logo, afirmar o aleatório e o contingente não é afirmar o descontínuo. Ao despregar-se de uma lógica causal no tratamento da história, nosso autor concebe espaço para o lastro histórico no qual nossas práticas e nosso *éthos* são organizados, mesmo que nossas experiências históricas se constituam por acontecimentos. Com efeito, Foucault não é o filósofo da pura descontinuidade, embora seja o pensador de uma descontinuidade possível. O hoje marcado pela diferença é ainda algo de localizável.

De volta a Revel, a comentadora afirma que essa diferença é dada a partir da distinção que Foucault faz entre o presente e a atualidade. Quanto ao primeiro, refere-se ao “nome dado ao estado presente de nossa representação do mundo, isto é, o sistema de pensamento em determinada época. Já a atualidade é o que “a todo momento, pode interromper esse estranho ‘estado de equilíbrio’ sobre o fundo de emergência histórico”⁴²⁵, o que nos referimos a pouco como sendo nossas práticas sedimentadas e nosso modo de agir. Com efeito, o presente está do lado da continuidade e da temporalidade histórica, de tudo o que não é instantâneo⁴²⁶, enquanto

⁴²²REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie, politique et histoire*. Paris: Vrin, 2015, p. 41.

⁴²³ Idem.

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Nesse sentido que podemos dizer que, em grande medida, o nosso presente é o mesmo da modernidade.

a atualidade é o que irrompe, funcionando como diferenciação, instauração da descontinuidade, ruptura do presente⁴²⁷. Entendemos, assim, que a atualidade é a marca do acontecimento, o que altera a dinâmica da história, no sentido dado por Nietzsche de uma atualidade que é também extemporânea. A atualidade cria com o presente o jogo agonístico, na medida em que provoca o embate no presente, que o torna instável e iminentemente transformável⁴²⁸. A diferença, portanto, dá-se também no interior de nosso próprio presente e não necessariamente em relação ao nosso passado. É a diferença entre aquilo que está constituído e o que se altera em uma dinâmica ininterrupta.

Para Celso Kraemer⁴²⁹, a ontologia em Foucault está ligada ao domínio da abertura⁴³⁰, que se refere à reflexão sobre presente que o pensa como “possibilidade de abertura para o ainda não presente”⁴³¹. A abertura dada pelo presente possui uma dupla importância: impedir que o pensamento pense o presente como coisa em-si, fundado metafisicamente; e, também, não reduzir o ser possível ao ser empírico e atual. Logo, a reflexão sobre o presente é o exercício de reflexão sobre a liberdade comportado pela crítica, é o movimento que problematiza em vez de se conformar. Acerca disso, Castelo Branco comenta:

A ontologia crítica do presente não é uma tarefa fácil: tem como condição o diagnóstico, mais claro e racional possível, do mundo que cerca os indivíduos e, de maior ou menor forma, interfere em suas formas de ser e agir. Pressupõe a decisão sobre o campo a ultrapassar, os meios estratégicos dos quais os indivíduos podem dispor e também a superação de limites, que acaba repondo limites ao campo de superação já realizado⁴³².

⁴²⁷ REVEL, op. cit., p. 42.

⁴²⁸ Revel pensa, ainda, que Foucault oscila entre essas duas qualificações para se referir ao estado presente das coisas nos comentários que faz ao texto kantiano, e por isso, ele entende que é preciso realizar, em termos distintos, e de modo conjunto, uma “ontologia histórica de nós-mesmos”, bem como uma “ontologia da atualidade”. Uma investigação que procura compreender o que somos e quais acontecimentos nos atravessam. Não pensamos que Foucault tenha pensado a ontologia levando em conta essa distinção entre as expressões que utiliza, pois não é possível separar o sujeito de suas práticas. Portanto, fazer a ontologia de nós mesmos é fazer o exame prático-histórico de nossas experiências em nossa atualidade.

⁴²⁹ KRAEMER, “A ontologia como uma possibilidade em Michel Foucault”. In: *Synesis*, Petrópolis: v.6, n.1, 2014, p.17.

⁴³⁰ Para Kraemer, o trabalho de Foucault atua tendo em conta uma abordagem tripla, ao mesmo tempo distinta e interligada, constituída pelo domínio da crítica, o domínio das empiricidades históricas e o domínio da abertura. Em nossa opinião, essa perspectiva tem o mérito de perceber as diferentes pesquisas foucaultianas dotadas de características presentes em todo o percurso do autor sem entender com isso uma linearidade. Reforça-se o entendimento de que a crítica constitui o horizonte do autor, desde seus primeiros estudos, enfatizando seu aspecto histórico e, com isso, a possibilidade de alteração, seja da discursividade, das relações de poder ou das tecnologias de si (Idem). Portanto, também as pesquisas arqueológicas apontam para essa abertura provocada pela crítica, o que será acentuado nos estudos finais de Foucault com a explicitação de uma ontologia do presente que assinala a liberdade.

⁴³¹ Idem.

⁴³² CASTELO BRANCO, Agonística e palavra: as potências da liberdade”. In: *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte, 2013, p. 156.

Está claro, conforme argumentamos até aqui, que o caráter histórico da ontologia do presente permite compreendê-la como desdobramento da atitude crítica e da atividade parresiástica. A ontologia do nosso presente diz respeito a uma “investigação histórica através dos eventos que nos levaram a nos constituir a nós mesmos, a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos”⁴³³. Portanto, a crítica histórica, o *éthos* interrogativo da crítica e da *parresia* é a atitude que possibilita uma ontologia histórica e uma ontologia de nós mesmos.

Decorre disso, que a ontologia de nosso ser histórico é ativada não apenas para escapar ao que é transcendente, mas também para estender “o trabalho indefinido da liberdade”⁴³⁴, no sentido de um ultrapassamento de nós mesmos dado pela consideração da contingência histórica de nosso ser. Sobre esse aspecto, Rajchman comenta que a genealogia tem uma função dual, pois aponta “o problema de como, ao nos tornarmos constituídos como sujeitos, passamos a estar sujeitados dentro de uma configuração de práticas. E, por conseguinte, ao mesmo tempo, introduz a política da liberdade de que também gozamos para criticar essas mesmas práticas”⁴³⁵. É nesse sentido que nosso autor afirma que a atitude crítica deve ser experimental para fugir do “sonho vazio da liberdade”, ou seja, empreender ações e comportamentos que se coloquem à prova da realidade e da atualidade.

Foucault analisa e interroga o presente e com essa atitude de crítica motivada pela suspeita quanto à fragilidade de nossas relações é que ele pode estender a pergunta pelo presente até a formulação que interroga a nós mesmos. A pergunta fundamental que a ontologia propõe consiste em: o que é essa atualidade que nos constitui? E também: o que somos nós hoje? Reflexão, portanto, que tenta pensar o hoje como o conjunto de práticas que constitui nosso ser histórico. Reflexão que não dissocia a pergunta pelo presente da pergunta sobre o sujeito. O “nós” pensado por uma ontologia histórica é o sujeito foucaultiano. Logo, pensar aquilo que somos não significa procurar por nossa identidade no mundo, por qualquer elemento de universal que nos agrupe ou nos classifique ou menos ainda que defina um núcleo que fundamente o nosso ser em qualquer coisa que retire sua transitoriedade historicamente constituída. Trata-se do “nós”, enquanto coletividade atravessada pelas práticas, gerida, governada e conduzida, no movimento pelo qual se afirma como sujeito que não deseja ser governado totalmente.

⁴³³ FOUCAULT, 2017, p. 574.

⁴³⁴ Ibid., p.1393.

⁴³⁵ RAJCHMAN, *Michel Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987, p. 101-2.

De fato, nada mais avesso à concepção foucaultiana do que qualquer forma de apreender esse “nós” na forma de uma universalidade teórica distante do lastro empírico em que podemos nos pensar a nós mesmos. Daí a rejeição do autor de qualquer tipo de humanismo, por sua definição essencialista ou universal (como a de consciência, por exemplo). No sentido inverso, é também estranha a Foucault a ideia de não pensar a existência dos sujeitos. Não é o caso, porém, de afirmar a opção por uma postura intermediária entre a predominância do sujeito fenomenológico e humanista e a diluição completa do sujeito pelo estruturalismo. A questão passa por outros termos. O mérito do autor está em ter construído uma abordagem distinta das grandes correntes filosóficas de sua época.⁴³⁶ A via construída por ele é a crítica que se desdobra em uma ontologia histórica de nós mesmos e que elimina qualquer pretensão transcendental do sujeito. O “nós” se refere a uma coletividade e se estende para além do indivíduo, não se referindo a um universal. Pensar a categoria como a de sujeito é extensível apenas até o ponto em que não ultrapassa os limites históricos que o constitui⁴³⁷, já que o sujeito é constituído nas tramas da história, aparecendo como efeito das práticas no jogo da governamentalidade. Não é possível a um pensamento firmado na imanência situar o sujeito para além das experiências que o constitui. Esse “nós” ao qual é preciso problematizar é também aquilo que é preciso ultrapassar. Compreender o presente não é de modo algum para conservá-lo. O propósito é irmos além dele. Por isso, a ontologia crítica apreende a singularidade de nosso presente, na diferença que temos com o nosso passado e a possibilidade de invenção do futuro.

3.3 Continuidade e descontinuidade na crítica do presente

Se do ponto de vista de seu procedimento histórico-filosófico a ontologia crítica se dá pela arqueologia e pela genealogia é preciso lembrar também que do ponto de vista da ação do sujeito coletivo ou individual a ontologia do presente é designada como um *éthos* se realizando pela *parresia* e pela atitude crítica.

A genealogia do governo mostra a proximidade da atitude crítica e da *parresia*. Tanto o *éthos* crítico como o *éthos* parresiástico formulam o questionamento dos modos de atuação do governo de si e dos outros. Fazer a crítica da governamentalidade abre caminho para se pensar uma outra relação consigo mesmo. Isso implica que se é possível ser outro é porque somos algo

⁴³⁶ São elas, o hegelianismo, a fenomenologia, e o marxismo e suas distintas atualizações na fenomenologia de Husserl, no humanismo-existencialista de Sartre ou estruturalismo-marxista de Althusser.

⁴³⁷ Não confundir isso com uma limitação sobre as possibilidades de ação do próprio sujeito. Nos referimos aqui ao sujeito enquanto objeto de problematização.

de modificável. *Parresia* e atitude crítica não são atitudes que fazem o sujeito voltar a si mesmo como interioridade, elas articulam a relação do sujeito com ele mesmo e em relação aos outros.

É preciso lembrar também a ambivalência que envolve a crítica e a *parresia* no sentido de que constituem dois objetos históricos distintos e, ao mesmo tempo, passam a constituir a perspectiva filosófica foucaultiana. Pensamento e objeto não existem como coisas separadas, afinal, trata-se de uma experiência que modifica o sujeito-autor no momento mesmo em que ele escreve. Portanto, não é possível fazer uma completa distinção entre o que Foucault pesquisou e aquilo que vem a entender como ontologia crítica. As caracterizações e definições da crítica e da *parresia* aparecem assim quase sempre como expressões que reforçam sua própria maneira de pensar a filosofia. É nesse sentido que Rambeau afirma que a *parresia* “poderia bem aparecer, retrospectivamente, como a fórmula mesma das ‘problematizações’ foucaultianas”⁴³⁸. Nesses termos, a verificação que Foucault faz da *parresia*, e especialmente da *parresia* cínica, impregna a sua formulação filosófica. Do mesmo modo, a problematização das práticas de governo modernas e da atitude crítica que as acompanham são mais do que verificações históricas, já que se incorporam ao movimento do pensamento foucaultiano na forma de uma filosofia crítica contestatória do excesso de poder.

Peça a peça, o genealogista traça a continuidade, dentro de uma história descontínua, entre o dizer-verdadeiro grego e a tarefa filosófica da modernidade. Pudemos constatar o deslocamento sofrido pela *parresia* no pastorado cristão que a empurra para uma prática confessional e a implica em uma normatividade forte, de modo que a questão do governo acaba se proliferando em outros aspectos da conduta. Nesse quadro, o genealogista vê a *Aufklärung* como uma problematização das práticas de conduta, da relação do sujeito com o poder.

A proximidade entre *parresia* e atitude crítica na história das práticas não permite, contudo, identificar uma à outra, exatamente porque são atravessadas por uma descontinuidade histórica que não pode ser ignorada, haja vista que as relações entre os sujeitos — entre quem governa e quem é governado — se modificam a todo tempo. Ora, considerando a mobilidade dessas práticas: como é possível assinalar qualquer permanência, como aquela de um *éthos* parresiástico que alcança a modernidade?

Essa questão se colocou em diversos momentos de nosso trabalho. Pensamos ter uma melhor condição de pensá-la agora, depois de termos avançado na compreensão da relação entre atitude crítica e *parresia*. Para isso, tomamos como apoio o texto de Judith Revel *Promenades*,

⁴³⁸ RAMBEAU, La critique, un dire vrai. In: *Cahiers philosophiques*, v.3, n.130, 2012, p. 29.

petits excursions et régimes de historicité no qual ela problematiza alguns aspectos da abordagem histórica foucaultiana.

A comentadora parte do estudo que Foucault faz dos cínicos no curso de 84. Ali, ela percebe uma imprecisão do autor quanto a demarcar uma abordagem em termos de descontinuidade ou de continuidade da história, tendo em vista que ele se refere a um cinismo transhistórico, como assinalamos anteriormente. Essa tese opera um giro (*décrochage*) metodológico que parece ser incompatível com um trabalho histórico de periodização precisa, já que implica em assumir saltos históricos. Com efeito, aceitar esses saltos “significaria, no melhor caso, estabelecer uma continuidade a despeito das cesuras que se dão na história”, o que por si só seria estranho à prática de Foucault “fundada até então sobre o reconhecimento da diferença na história, isto é, sobre uma história das descontinuidades”⁴³⁹. No pior dos casos, deixar de tratar o cinismo como uma singularidade histórica, “um episódio da história do pensamento”, o que implica em operar deslocamentos radicais que obriga a história do pensamento a se reformular parcialmente, ou ainda, “construir, a partir dos cínicos, uma forma de tipo ideal fora de toda historicização real, fazendo com que ele desempenhe o mesmo papel em outros contextos independentemente da situação histórica”⁴⁴⁰. De todo modo, o que Foucault faz é deixar de considerar “a maneira pela qual o cinismo se inscreve em um contexto específico” para admitir que uma mesma configuração — precisamente a da vida como escândalo da verdade — pode se inscrever em toda história ocidental.

Revel nota que Foucault mesmo se depara com as dificuldades de sua afirmação, pelo contraste com a cronologia que ele mesmo fixou. De repente, ele estaria tentando abandonar seu trabalho de periodização no qual fundou suas pesquisas, cedendo lugar a uma “vontade de restituir uma paisagem mais geral”⁴⁴¹, ou seja, “a permanência na história de algo que a atravessa”⁴⁴².

Para Revel, essa abordagem consiste em uma “terceira modalidade de relação à história”⁴⁴³, fazendo trio à arqueologia e à genealogia e que aparece no comentário de Foucault ao texto de Kant⁴⁴⁴. Segundo a comentadora, o francês adota o procedimento que lhe é comum,

⁴³⁹ REVEL, Promenades, *petits excursions et régimes d’historicité*. In: *In: LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A (org.). Michel Foucault Éthique et vérité (1980-1984)*, 2013, p. 166.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Ibid., p. 168.

⁴⁴² Idem.

⁴⁴³ Ibid., p. 169.

⁴⁴⁴ A comentadora argumenta: “Não se trata mais somente de uma arqueologia, nem mesmo de uma genealogia (isto é, de uma pesquisa por diferenciação, a partir de trabalhos arqueológicos sobre nosso próprio sistema de pensamento), mas de um terceiro canteiro (...): uma atitude. A atitude é para Foucault o nome de um giro em relação à dupla face da pesquisa arqueológica e genealógica” (Ibid., p. 170). Ela está para além do trabalho de

isto é, uma periodização que pretende fazer aparecer as condições de surgimento dos acontecimentos. No entanto, o autor opera o mesmo giro ao definir a *Aufklärung* como uma atitude, um *éthos* para os gregos. Com efeito, sem cerimônia, Foucault insere o *éthos* da modernidade em um eixo trans-histórico⁴⁴⁵. Desdobra-se daí uma abordagem, para além da arqueologia e da genealogia, uma abordagem histórica que permite uma ética das atitudes. A atitude introduz desde então o tema de uma ética da liberdade e da transformação em seu conjunto, entendida como uma política da diferença no coração da configuração histórica.

A partir dessas considerações queremos argumentar que existe mesmo uma flutuação no trato de Foucault a alguns objetos históricos, o que acaba ocasionando certas interferências quanto à compreensão de seu trajeto metodológico. Não podemos dizer que se trata de uma confusão inadvertidamente acionada por um Foucault desatento. Se seguirmos a leitura de Revel, é possível perceber que ao afirmar um aspecto meta-histórico em suas análises, o pensador francês percebe os embaraços de sua tese, bem como se dá conta de que essa é a consequência se se quer fazer afirmações mais ampliadas, como ele parece inclinado a fazer em seus dois últimos cursos. O que chama mesmo atenção no comentário de Revel é que não está em questão de modo algum para Foucault propor sub-repticiamente a substituição da descontinuidade histórica pela continuidade, pois isso seria negar a prática arqueológica e genealógica. Contudo, não concordamos com a sugestão da comentarista francesa de que isso tem a ver com uma espécie de terceira via metodológica criada por Foucault a partir de seu encontro com Kant e a questão da modernidade. Não é preciso estabelecer uma outra categoria, não anunciada por Foucault, para compreender como ele lida com essa questão em seu trabalho. Dito de outro modo, a ambiguidade de um caráter contínuo e de um caráter descontínuo não é motivada por uma outra abordagem externa à arqueologia e à genealogia. Pensamos que essa ambiguidade está presente mesmo na abordagem histórica que assume uma prática de acontecimentalização, como vimos, que é ao mesmo tempo arqueológica e genealógica.

Desse modo, haveria algo de contínuo em meio à descontinuidade, algo que permanece em meio à contingência. Isso não significa assinalar um elemento perene e irremovível. Trata-se apenas de admitir que, mesmo em contextos distintos, é possível identificar práticas que permanecem e se atualizam. Em outros termos, quando Foucault traça a genealogia dos objetos históricos considera a descontinuidade em seus atravessamentos sem deixar de lado a possibilidade de uma ampliação da abordagem das práticas que sedimentam a permanência de

periodização (...) “Ela parece não depender mais de uma história, mas engajar uma ética fora de toda referência precisa a esta ou aquela configuração de pensamento” (Idem)

⁴⁴⁵ Ibid., p. 170..

certos traços que atravessam um e outro momento histórico, formando períodos mais longos. A genealogia e arqueologia servem, assim, à identificação dessas rupturas, dos acontecimentos discursivos e não-discursivos e das sedimentações que se formam em meio à instabilidade das práticas.

A importância dessa discussão, para nosso propósito, é a de estabelecer que entre *parresia* e atitude crítica existe continuidade, apenas se consideramos ambas como *éthos* filosóficos, como crítica do poder. No entanto, a história das práticas mostra tratar-se de configurações distintas, assinalando uma descontinuidade que atravessa as periodizações temporais. A descontinuidade não deve impedir que se note as semelhanças e as proximidades, tendo-se em conta a preocupação com a historicidade. Isso posto, podemos entender melhor a afirmação de que a *parresia* é ativada na atividade filosófica moderna, ou ainda, o caráter trans-histórico do dizer-verdadeiro do cinismo. Trata-se de apontar a permanência do discurso livre e corajoso, entendendo os deslocamentos que atravessam a história descontínua desse *éthos*.

De nosso entendimento sobre essa questão, aproximamo-nos mais da posição defendida por Ernani Chaves quando aborda o tema na leitura que realiza da *parresia* cínica. Para ele, a continuidade e a descontinuidade é algo que permeia o proceder investigativo foucaultiano desde antes da afirmação do caráter trans-histórico da *parresia*, sendo algo assinalado pelo próprio autor⁴⁴⁶. Ele nota que o encontro de Foucault com os historiadores dos *Annales* o faz considerar que existem elementos históricos que se estabilizam de forma breve ou em longas durações, ao mesmo tempo em que toma contato com historiadores na França que insistem na descontinuidade. Partindo desse paradoxo, o autor considera a continuidade e a descontinuidade como “efeitos simétricos de uma mesma retomada metodológica da história em geral”⁴⁴⁷. Na leitura de Chaves está contida a aposta de que Foucault assume e mantém essa dupla perspectiva em relação aos elementos históricos em toda sua obra⁴⁴⁸, o que leva o comentador a declarar: “Daí, portanto, poder afirmar-se, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma descontinuidade quando se fala dos desdobramentos posteriores do cinismo antigo”⁴⁴⁹. E completa: “De todo modo, entretanto, é possível afirmar que há algo de comum, algo que permanece nesses diversos

⁴⁴⁶ Como nos recorda: “Nunca é demais lembrar que Roberto Machado já havia demonstrado, em seu livro de 1982, que é apenas em As palavras e as coisas que podemos encontrar uma análise postulando uma descontinuidade radical entre os diferentes períodos históricos estudados” (CHAVES, op. cit., p.61).

⁴⁴⁷ FOUCAULT, 2001, p. 801 *apud* CHAVES, op. cit., p. 61.

⁴⁴⁸ CHAVES, op. cit., p. 61. (Idem).

⁴⁴⁹ Idem.

deslocamentos, que é justamente o exercício da *parresia*. Dessa maneira, seria equivocado fazer uma cisão absoluta entre o cinismo antigo e o moderno⁴⁵⁰.

Portanto, é possível considerar as flutuações aparentes no trabalho foucaultiano no tocante à afirmação de uma continuidade, sendo ele, mal-entendido um pensador da pura descontinuidade. Foucault opera nessa matriz dual, evitando uma disjuntiva entre continuidade e descontinuidade. O autor nos oferece, assim, uma perspectiva que considera os acontecimentos irruptivos da história, sem perder de vista as reverberações que eles produzem. Defendemos que ele estava consciente dessa dualidade de sua abordagem arqueológica e genealógica e por isso vemos aparecer em seus cursos, em alguns momentos, certas considerações que ensaiam um caráter mais geral, cuidadosamente apoiadas na identificação histórica de onde é possível identificar continuidades, como acontece com as considerações sobre a atitude crítica e da *parresia*. Atendo-nos à hipótese inicial deste trabalho, pensamos que atitude crítica e *parresia* podem ser aproximadas porque são *éthos* mobilizados em uma reflexão histórica sobre nós mesmos que nos permite pensar e viver de outro modo, conformando uma longa história marcada por descontinuidades.

No olhar que lança às singularidades históricas, atentando-se ao que há de contínuo e descontínuo nelas, Foucault parece perguntar: Como as mudanças são possíveis no mundo? Como chegamos a ser como somos hoje e como podemos ser diferentes do que somos? O esboço de qualquer resposta possível parece confluir para uma atitude corajosa do sujeito que é capaz de criar para si práticas de liberdade ao fazer a crítica do momento em que vive.

3.4 Práticas de Liberdade

O tema das práticas de liberdade no bojo de uma ontologia do presente é o acabamento de um pensamento inacabado e o transbordar de uma reflexão para além de suas próprias fronteiras. Não como uma evolução que supera as etapas anteriores, mas como o desdobrar de um amadurecimento que reescreve seus objetos e abordagens pela necessidade de transformação do próprio pensamento que o pensa.

A liberdade para Foucault é pensada também como práticas que são possíveis pela ativação da ontologia crítica do presente⁴⁵¹. Apoiamo-nos na pista oferecida por Castelo Branco, segundo a qual “do ponto de vista filosófico o ponto máximo ou mais acabado de resistência

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ CASTELO BRANCO, op. cit., p. 155.

ao poder está na ontologia crítica do presente”. Entendemos, assim, que o escopo de uma ontologia histórica é, sobretudo, a conjuração de práticas de liberdade ao fazer o reconhecimento do nosso ser histórico e criar abertura para imaginação do nosso devir. Breve, é no espaço entre o modo como vivemos e na abertura de uma vida outra que as práticas de liberdade podem ser criadas.

Se a liberdade não é um lugar ao qual se chega ou um estado no qual se pode permanecer é necessário evidenciar do que ela se trata e como Foucault a pensa. Primeiramente, é preciso considerar que a ancoragem das práticas de liberdade nas práticas histórico-críticas que encetam uma “provocação permanente”⁴⁵² das práticas de governo revelam a ambiguidade em torno da liberdade: “ela é tanto condição para o exercício do poder quanto da resistência a ele”⁴⁵³. Afinal, a *parresia* e a atitude crítica coincidem com a atividade filosófica também enquanto o exercício de si sobre si que possibilita a crítica e a abertura às formas de existências livres capazes de ampliar a dimensão do governo de si.

Diante disso, cabe perguntar: qual é o estatuto das práticas de liberdade no pensamento de Foucault? O que justifica o uso desse termo em seus trabalhos? Seria Foucault um pensador da liberdade e esse tema sempre esteve presente tanto em suas pesquisas arqueológicas e genealógicas? E ainda: como se estabelece a relação entre governo, ontologia crítica e práticas de liberdade?

De início, tomemos as observações de Diogo Sardinha no texto “O último Foucault e seu sistema de liberdade”⁴⁵⁴ com o qual, doravante, estabelecemos um diálogo. O comentador lembra que a noção de práticas de liberdade é rara nos trabalhos do francês e que seu uso se circunscreve aos últimos anos de sua vida⁴⁵⁵, muito embora não concerna a algo “marginal” e “acessório”. Ao contrário, trata-se de um termo que vai se tornando necessário⁴⁵⁶ às

⁴⁵² *Ibid*, p.54.

⁴⁵³ *Idem*.

⁴⁵⁴ SARDINHA, D. O último Foucault e seu sistema de Liberdade. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 23-42.

⁴⁵⁵ Mesmo nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* nos anos 80, o termo aparece, apenas em *L'usage des plaisirs* (e apenas lateralmente) para mostrar o jogo na Grécia Antiga entre uma liberdade de costumes e uma grande reserva. Sardinha levanta a hipótese de que talvez por isso a noção de práticas de liberdade não apareça, já que Foucault estaria mais preocupado em estudar “a grande reserva” que circundavam as práticas greco-latinas descritas em seus tratados éticos do que a liberdade de costumes. Ou seja, Foucault não escreve a história da liberdade ou da liberdade sexual grega. O interesse está nas práticas do sujeito sobre si mesmo (no interior das normas estabelecidas, e que, diga-se de passagem, ele também não tem interesse de fazer a história). Claro está, nas demais obras escritas por Foucault o termo não aparece. Já nos cursos, aparece em *Le gouvernement de soi et des autres* e em *Le courage de la vérité* quando a *parresia* é descrita como “exercício da liberdade” e “exercício perigoso de liberdade”.

⁴⁵⁶ “A presença da noção de liberdade impõe-se progressivamente no final de sua vida. A partir daí ele pôde conectar práticas e liberdade de uma forma que não lhe tinha sido possível anteriormente. Seu modo de teorizar mudou e abriu um espaço à liberdade que não lhe tinha aberto antes” (*Ibid.*, p. 40).

considerações do autor, na medida em que a ideia de práticas é examinada e a ontologia de nós mesmos exige que sejamos outros de nós mesmos. Para ele, Foucault não é um teórico das práticas de liberdade⁴⁵⁷, ou ao menos nem sempre o fora⁴⁵⁸ — como indica a ausência dessa noção em suas análises antes dos anos 80 — embora seja um pensador das práticas, sendo a problematização da ética, em seu último ano de vida, que amplia seu interesse pela noção de liberdade. Foucault inicia a reflexão sobre a liberdade fazendo a genealogia das práticas de si greco-latinas. Contudo, não pensa a liberdade das práticas de si em termos de práticas de liberdades. Sardinha introduz com isso uma leitura interessante que afirma se tratar de um salto qualitativo que distingue a análise do campo da ética de uma reflexão sobre as práticas de liberdade, ou seja, o campo da ética como o estudo de certas práticas (as práticas de austeridade, por exemplo), as quais apenas em outro momento passam a ser consideradas práticas de liberdade em uma síntese operada *a posteriori*, uma inferência decorrente de suas investigações e não um ponto de partida⁴⁵⁹. Portanto, as práticas de liberdade em Foucault não são algo de marginal, elas são “algo de final, de derradeiro”⁴⁶⁰, de tal forma que ele nos deixa como legado uma reflexão sobre as práticas de liberdade constituídas na experiência do sujeito no jogo das relações de saber e poder⁴⁶¹. Ao nosso ver, essa inferência acerca das práticas da liberdade ocorre ainda como desdobramento da ontologia crítica.

O entendimento de que a problematização da liberdade está ausente da arqueologia do saber e da genealogia política (e mesmo, em boa medida, da genealogia da ética) não é consenso entre os comentadores de Foucault. Ideia contrária a essa, isto é, a de que o tema da liberdade é pensado desde a arqueologia, é defendida, dentre outros, por Paul Veyne em uma conferência de 2003. Na ocasião, ao retomar as críticas dirigidas ao arqueologista pela escrita de *Les mots et les choses* especificamente sobre a acusação de que ele seria um autor que retira toda a

⁴⁵⁷ Antes dos anos 80, inclusive, essa tópica é vista com muita desconfiança. Como na conclusão de *La Volonté de Savoir* em que afirma sobre o dispositivo de sexualidade: “faz-nos crer que se trata de nossa ‘libertação’”, quando na verdade se trata de nossa sujeição. Ganha mais relevo nas análises de Foucault acerca do liberalismo, mas é, de fato, explorada no quadro da ética.

⁴⁵⁸ “No caso concreto que nos importa, dizemos então que Foucault se tornou o pensador da liberdade que, na verdade, não houvera sido” (SARDINHA, op. cit., p. 30).

⁴⁵⁹ SARDINHA, op. cit., p.30.

⁴⁶⁰ Idem.

⁴⁶¹ Para Sardinha, essa reflexão ocorre na forma de um sistema no pensamento foucaultiano, conforme explica: “Trata-se de um sistema sujeito ao princípio do livre jogo entre os três eixos que o compõem. Este jogo é livre porque é suscitado por um domínio (a ética) que não apenas é desprovido de uma instância interna de ordenamento, mas é também marcado por uma liberdade fundamental, a da escolha do sujeito. Por outro lado, ele é livre porque é radicalmente aberto, uma vez que suas próprias regras estão em jogo (...) Se o jogo é livre, é porque o estabelecimento de suas regras depende em parte de nós: nós as damos a nós mesmos, individual e coletivamente. O sistema é, por conseguinte, atravessado por uma liberdade que não se submete a ele” (SARDINHA, 2019, p. 39).

liberdade do sujeito humano e o encerra em seu próprio tempo, ao seu próprio discurso e às estruturas de saber⁴⁶², Veyne defende que, em Foucault, pensamento e liberdade caminham juntos⁴⁶³. Também para Rajchman, a questão da liberdade atravessa toda reflexão e análise foucaultiana⁴⁶⁴. Além do que, o tema da liberdade é motivado pela busca de um outro papel para a filosofia na ‘ética do intelectual’.

Ao nosso ver, como dissemos, as práticas de liberdade são pensadas por Foucault como desdobramento da atitude crítica e da *parresia* e por isso a expressão aparece de maneira mais significativa em seus últimos estudos. A liberdade se insere no campo das práticas, o qual nosso autor longamente se dedicou a escrever a história. Essa história tem importância para compreendermos o movimento das práticas de governo e por isso pensamos ser difícil sustentar que este tema figura desde sempre nos escritos do francês da mesma forma que ele concebe na década de 80, isto é, como efeito de uma ontologia histórica sobre nós mesmos.

3.4.1 Poder e Liberdade

A noção de poder é certamente um aspecto bastante conhecido dos temas foucaultianos tendo provocado grande impacto em diversos campos do saber e incitado a reflexão sobre as estratégias de atuação política, para além de uma questão acadêmica. A atribuição de um pensador “pós-moderno” e “estruturalista” que anuncia “a morte do homem” é somada a de um “teórico” que aprisiona o que ainda havia de sujeito nas malhas ínfimas e extenuantes do poder. Foucault, anunciando-se como herdeiro de Nietzsche, teria pretendido desferir o golpe final no que restava de consciência e autonomia do sujeito após Freud e Marx, atacando sua liberdade e sua soberania auferidas pela compreensão fenomenológica de matriz kantiana e pela visão humanista de mundo. Fim da consciência, da liberdade e do próprio sujeito. Para alguns, o que o autor anunciava era a distopia de um mundo sem cor, atravessado por um poder inescapável do qual restava apenas verificar sua existência e aceitar sua dominação.

Tema, portanto, bastante discutido, mas pouco compreendido. O que muitos não entenderam, e tantos outros ainda insistem em não perceber, é que Foucault opera sua formulação de poder a partir de termos que escapam às concepções correntes de sua época. Ele

⁴⁶² VEYNE, 2003, p. 39 apud SARDINHA, op. cit., p. 28.

⁴⁶³ SARDINHA, op. cit., p. 28. Sardinha observa que Veyne defende sua tese indicando apenas textos dos anos 80.

⁴⁶⁴ “O questionamento do antropologismo por Foucault converte-se numa ética do livre pensamento: ao suspender a narrativa universalista e a segurança antropológica acerca de uma liberdade abstrata, Foucault dirige a nossa atenção para a liberdade bastante concreta de escrever, pensar e viver num questionamento permanente daqueles sistemas de pensamento e formas problemáticas de experiência em que nos encontramos” (RAJCHMAN, op. cit., p.11-12).

dribla as principais categorias e conceitos com os quais se pensava o problema do poder, erigindo uma forma de problematização que em vez de pensar a totalidade do poder nas relações humanas, o enxerga como elemento constitutivo dessas relações e que acabam por constituir um jogo com as práticas de verdade e com os modos de constituição do sujeito, como veremos logo abaixo.

Não é porque nosso autor deixa de pensar o poder a partir da dominação e da ideologia que ele não problematiza sua atuação, seu vínculo com o sujeito, ou mesmo a racionalidade que opera no Estado; não é porque recusa atribuir ao sujeito uma consciência que o pensa a si mesmo que ele recusa a problematização do sujeito ou nega sua existência; e ainda, não é porque enxerga a interferência de mecanismos invisíveis e inescapáveis sobre os corpos, ações e condutas dos sujeitos que ele deixa de perceber a atuação do poder junto às práticas de liberdade. Uma leitura atenta dos textos foucaultianos é suficiente para afastar os equívocos provocados por uma interpretação que não toma as pesquisas do autor em seus próprios termos. Por isso, faz-se necessário recolocar as práticas da liberdade a partir da relação inexorável com o poder.

Podemos resumir o excuro foucaultiano sobre o poder, apontando o seu deslocamento para a noção de governo⁴⁶⁵. Deslocamento implica na reproblemática de certos objetos, o que não implica em abandono ou superação de concepções anteriores. Foucault encontra o problema do poder a partir de análises das práticas discursivas que identificam os mecanismos de coerção presentes nos discursos. O poder não se reduz a uma categoria jurídico-política que funciona em instituições e oprime os indivíduos. Antes, constitui-se como mecanismos infinitesimais, desde baixo, que compõem dispositivos, técnicas e procedimentos que podem ser anexados por fenômenos globais e que colocam os sujeitos em relações de saber e poder. Assim, o poder é algo de relacional e por isso ele circula entre todos os indivíduos, pois não há sujeito fora de uma relação de poder. É a partir disso que muitos entendem que Foucault teria condenado o sujeito ao poder e nele o aprisionado. De fato, não há escapatória ao poder, o que não implica em algo de negativo, já que o poder não é o mesmo que dominação, ele é condição para produção dos sujeitos e é constitutivo das relações humanas. Isso simplesmente diz que não há como estar fora do poder, e não que se está sempre submetido a ele. O poder não é algo como um objeto ou algo que se concentra em um ponto central, embora haja lugares

⁴⁶⁵ Seguimos aqui a opinião de Senellart segundo a qual: “Seria, portanto, inexato afirmar que o conceito de ‘governo’ se substituiu, a partir de então, àquele de ‘poder’, como se esse último pertencesse a uma problemática doravante ultrapassada”. (SENELLART, “Situation des cours”. In: *Securité, territoire, population: cours au Collège de France*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004, p. 399.)

privilegiados de sedimentação, e, por isso, o poder não corresponde a dominação de indivíduo ou grupo sobre o outro, o poder é antes um conjunto estratégico indefinido e disperso.

Como já discutimos, Foucault se depara com o problema do governo em suas análises genealógicas, percebendo nas relações de poder a prevalência de que uns procuram dirigir a conduta de outros. Conserva-se o caráter relacional e disperso do poder das análises micropolíticas, ao mesmo tempo em que se desloca o entendimento de uma relação em termos de jogos de forças para uma relação de conduta/ contraconduta. Com efeito, o tema do poder é absorvido na problematização das práticas de governo que constituem o campo de experiência dos sujeitos. A dinâmica e a interação desses eixos criam espaços e condições de reinvestimento, reversão das práticas, alterando o campo de atuação dos sujeitos, o que abre espaço para maneiras outras de ser e atuar no mundo. Foucault se afasta, assim, da dicotomia existente entre poder e liberdade, geralmente estabelecida a partir da identificação do poder com a dominação. Para nosso autor, uma prática de governo requer a existência da liberdade, no sentido de que é preciso que alguns possam conduzir a conduta dos outros e que outros decidam ser governados de determinado modo. Claro que isso não significa que governo ou poder sejam sinônimos de liberdade, mas também impossibilita identificá-lo com a dominação. Há um jogo muito mais intrincado do que o da simples oposição. Foucault explicita essa ideia no artigo mencionado anteriormente, *Le sujet et le pouvoir*:

Não há, portanto, um face-à-face do poder e da liberdade e entre eles uma relação de exclusão (em toda parte onde o poder se exerce, a liberdade desaparece), mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (ao mesmo tempo seu pré-requisito, pois é preciso que ele tenha a liberdade para que o poder se exerça e também seu suporte permanente pois se ela se subtraísse inteiramente do poder que se exerce sobre ela, este, de fato, desapareceria e seria preciso encontrar um substituto na coerção pura e simples da violência): mas ela aparece também como o que apenas poderá se opor a um exercício de poder que tende no fim das contas a determiná-la inteiramente⁴⁶⁶.

A liberdade será condição de existência do poder. É preciso liberdade para que o poder se exerça e constitua uma relação de governo que, diferentemente de um sistema de dominação, não se ancora sobre a violência. Com efeito, a sociedade ocidental governamentalizada faz funcionar práticas de governo que requisitam a liberdade de quem governa e de quem é governado. Não se deve entender com isso que ela é o reino da liberdade absoluta e das escolhas sem constrangimento. Em termos foucaultianos, essa afirmação soa absurda, pois como Rajchman observa, “a própria ideia de uma sociedade totalmente livre já é utópica”⁴⁶⁷. Do

⁴⁶⁶ FOUCAULT, 2017, p. 1056.

⁴⁶⁷ RAJCHMAM, op. cit., p. 58.

mesmo modo, a afirmação contrária é também absurda, já que uma sociedade governamentalizada não se funda na autoridade e na dominação. Basta pensarmos nas práticas liberais modernas que governam os sujeitos a partir de suas decisões voluntárias⁴⁶⁸.

A liberdade, então, não é uma concessão do poder, aquilo que aparece quando o poder cede espaço, e sim condição de possibilidade dele. A liberdade não precisa ser estancada para que o poder se exerça, ao contrário, ela é estimulada na própria produção do poder, muito embora haja uma propensão do poder em determinar a liberdade, isto é, de querer lhe dar forma, conteúdo e, paulatinamente, retirar a abertura indefinida que a caracteriza. No cerne da relação de poder, “induzindo-a” constantemente, temos a reatividade do querer e a ‘intransitividade’ da liberdade⁴⁶⁹. Se é verdade, então, que estamos presos nas malhas do poder é porque só podemos existir em liberdade. Somente podemos nos constituir como sujeitos em uma relação de governo, que por definição, não pode prescindir da liberdade⁴⁷⁰. A definição de liberdade não é dada de forma negativa, como se fosse a capacidade de agir independentemente dos constrangimentos externos. A liberdade se dá positivamente no bojo das relações de poder, como capacidade de alterar as práticas de governo de si e dos outros.

Se nos atentamos ao esquema não-dicotômico apresentado acima, vemos que se constituir como sujeito em uma relação de poder não significa estar totalmente sujeitado, já que ser conduzido implica também em criar maneiras de não ser totalmente governado, o que acaba configurando uma condição ineliminável de luta, conforme apreendemos do trecho abaixo:

Mais que de um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de uma “agonística” (...) uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um em face do outro e, bem mais, de uma provocação permanente⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Não significa também que em tais formas de governo, pela primazia que se dá à liberdade não haja espaço para a violência. No artigo “Poder e violência no pensamento de Foucault” demonstramos como as relações de poder não suprimem a violência e também não se reduzem a ela, de modo que a violência não desaparece em uma sociedade governamentalizada, embora sua acomodação se dê na racionalidade. De fato, as práticas de governo podem também ser produtoras de violência. E assim argumentamos que “o caráter violento das práticas de poder não procede de sua irracionalidade, e sim da razão que se liga a essas práticas”. (COSTA. Poder e violência no pensamento de Michel Foucault. In: *Sapere Aude*, v.9, n. 17, p.153-170, jan/jun. 2018, p. 160). Abre-se, assim, uma discussão que explicita o fato de que para Foucault uma prática de governo não é necessariamente violenta e que vai depender do tipo de razão que funciona com ela.

⁴⁶⁹ FOUCAULT, op. cit., p.1056.

⁴⁷⁰ Dessa perspectiva Foucault pode refutar as críticas dirigidas a ele: “Mas a afirmação, ‘você enxerga o poder em todo lugar; logo não existe lugar para a liberdade’, parece-me absolutamente inadequada. Não se pode me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que tudo controla e que não deixa nenhum lugar para a liberdade” (Idem.).

⁴⁷¹ Ibid., p.237-8.

Do agonismo que se dá na atuação das práticas de condução de condutas e na vontade de não ser governado de determinado modo é que se pode afirmar a existência das práticas de liberdade. A atitude crítica e a coragem da verdade, vistas dessa perspectiva, tornam-se elementos indispensáveis para a existência das práticas de governo, seja do sujeito em relação a si mesmo ou em relação aos outros. Isso explica porque as condições de efetivação histórica da atitude crítica se dão em meio às práticas de governamentalização da modernidade. Se o que prevalecesse fosse a violência, teríamos sistemas de dominação e não governamentalidade.

Portanto, os modos de governo estão ligados à *parresia* e à atitude crítica quanto ao agonismo do jogo da política da verdade. A liberdade é entendida como a prática do sujeito que produz a crítica do poder, decidindo para si o modo como quer ser governado. A liberdade será tanto o que produz as práticas de governo como aquilo que é produzido a partir delas, na medida em que pela ontologia crítica é possível a criação de outras práticas. Essa conjunção entre o *éthos* parresiástico e o *éthos* crítico, na raiz de uma existência autêntica que permite ao sujeito estabelecer contracondutas, leva Foucault a pensar a liberdade na forma de um jogo, cujas peças são as relações do sujeito com a verdade e o poder, peças que se movem através dos espaços criados pelo próprio jogo. Do mesmo modo, entende-se que a questão da liberdade toca diretamente ao problema da governamentalidade, que sob esse viés é entendida como “o conjunto de práticas pelas quais pode-se constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação com os outros”⁴⁷². Na governamentalidade, “são indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazer isso, eles dispõem de certos instrumentos para governar os outros”⁴⁷³. É no campo aberto e indeterminado das relações de poder, onde os sujeitos não estão sob o jugo da força e da violência, que se dão as condições para que uns, por meio de práticas e tecnologias de governo, procurem governar as condutas dos outros. E sobre esse aspecto, Foucault ainda afirma: “Quanto mais as pessoas são livres umas em relação às outras, maior é o desejo nelas de determinar a conduta dos outros. Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante”⁴⁷⁴. Tem-se, assim, que pensador francês não exclui de seu pensamento nem o sujeito, nem a liberdade, embora estabeleça em outros termos a relação entre eles: rejeita a ideia de um sujeito naturalmente livre; e, com isso, rejeita também a perspectiva da instituição política que apenas concebe o sujeito como portador de direitos.

⁴⁷² Ibid., p. 1547.

⁴⁷³ Idem.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 1548.

Assumindo a perspectiva da governamentalidade é possível “fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros”⁴⁷⁵, o que permite conceber o sujeito fora da matriz jurídico-política ao movê-lo para esse terreno que “constitui a matéria própria da ética”⁴⁷⁶. Decorre, então, que uma relação de poder estimula, ela mesma, a criação da liberdade. Assim, as lutas em reação ao poder devem ser da ordem de criar formas de subjetivação que escapem ao modo como o poder determina a liberdade dos indivíduos. Para isso, é preciso uma provocação permanente das práticas de governo, estimulando formas de vida livres.

Simplifiquemos, portanto: o poder não é um mal. A bem dizer, o poder apenas existe como uma relação de governo que pode produzir assujeitamentos ou práticas de liberdade. O que há de excesso no governo deriva a dominação. Dito de outro modo, o exercício de poder, que não é em si mesmo algo negativo, pode gerar estados de dominação ou uma relação profundamente assimétrica, caso as tecnologias de poder bloqueiem a capacidade de que a situação se reverta. Como dissemos, o poder não é algo a que se deve controlar ou evitar já que se trata de “uma relação constitutiva das relações humanas”⁴⁷⁷ e, nesse sentido, bastante positiva, inescapável. E por isso Foucault declara: “Se existem relações de poder através de todo campo social é porque existe liberdade em todo lugar”⁴⁷⁸. Creio que é preciso cuidado para se ler essa frase não como fosse uma defesa incondicional da liberdade humana presente em todos os lugares. É, antes, a constatação inequívoca de que a liberdade é condição ontológica das relações de governo de si e dos outros. É também a resposta do autor aos que o acusam de prender o sujeito ao poder. Se ele o faz é para marcar seu aspecto produtivo que traz o signo da liberdade. A resposta do autor surge, assim, de modo inequívoco: “Não se pode me emprestar a ideia que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum lugar para a liberdade”⁴⁷⁹. A dominação produzida nas relações de poder não reduz o poder. Dessa forma, não se trata de lutar contra todo e qualquer poder, e sim, de lutar contra a dominação que pode advir do poder, de combater seus excessos e curto circuitar seus sistemas quando eles assujeitam os indivíduos.

A dominação consiste em uma relação entre sujeitos na qual a liberdade está limitada e vai cedendo lugar à violência. A vontade do sujeito governado é cada vez menos considerada,

⁴⁷⁵ Idem.

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ MARSÁ, Deslocamentos na problematização do poder: as práticas da Liberdade e a questão da lei no último Foucault. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas, Pontes Editores, 2019, p.54.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, op. cit., p.1539.

⁴⁷⁹ Idem.

pois não se trata de apenas gerir sua conduta, mas de dominá-lo, submetê-lo à “violência infinita e ilimitada”, de dispor do sujeito inteiramente e considerá-lo como uma coisa, uma propriedade, um objeto⁴⁸⁰. A violência, portanto, cria efeitos de dominação nas relações de poder⁴⁸¹. A dominação é um sistema “onde as determinações estão saturadas”⁴⁸², entendendo-se com isso que as possibilidades de ação e resistência dos governados estão restringidas, inclusive pelo uso da força. Por conseguinte, o estado de dominação acontece em uma relação assimétrica, onde quem sofre a dominação dispõe de pouca ação efetiva para reverter a situação. Por isso, Foucault afirma: “Em muitos casos, as relações de poder são fixadas de tal modo que elas são perpetuamente assimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada”⁴⁸³.

Não podemos perder de vista, contudo, que as relações de poder não são relações expurgadas da violência e dominação. Existe violência no poder, existe algo de impositivo em um comando e um governo que apela para o aspecto não consensual das relações humanas, o que leva Foucault a declarar na entrevista “*Politique et éthique*”:

Eu diria que esta é uma ideia crítica para se ter permanentemente: se perguntar qual é a parte de não-consensualidade que está implicada numa relação de poder, e se essa não-consensualidade é necessária ou não, e então pode-se interrogar toda relação de poder a partir disso. No limite eu diria: não se deve ser a favor da consensualidade, mas deve-se ser contra a não-consensualidade⁴⁸⁴.

Uma relação de poder não se constrói a partir de um acordo fundado na aceitação total de quem é governado. Existe uma dimensão própria do poder que prescinde da vontade do sujeito. Se o sujeito precisa fazer a crítica das relações de poder que o envolvem é também para saber a qual poder está submetido sem o seu consentimento. Isso não exclui o fato de que o poder não prescinde do consentimento e evidencia a violência que existe em uma relação de poder.

Ainda assim, de um ponto de vista analítico, o campo das relações de poder é bastante abrangente⁴⁸⁵, como podemos verificar a partir do exemplo oferecido por Foucault: “A escravidão não é uma relação de poder quando o homem está agrilhado (trata-se, então, de uma relação física de coerção), mas justamente quando ele pode se deslocar e, no limite,

⁴⁸⁰ Idem.

⁴⁸¹ De fato, as relações de poder não eliminam a violência. Existe violência tanto nas práticas daqueles que governam, como na resistência dos governados, já que está dado ao sujeito – no extremo – devido à restrição em suas escolhas, a ação violenta.

⁴⁸² FOUCAULT, op. cit., p. 1539.

⁴⁸³ Idem.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 1469.

⁴⁸⁵ Foucault (Ibid., p. 1529) admite: “As relações de poder têm uma extensão extremamente grande nas relações humanas”.

escapar”⁴⁸⁶. Mesmo na escravidão, a depender das circunstâncias, pode haver uma relação entre sujeitos que não é da ordem da violência estrita e que deixa alguma possibilidade de ação para quem se encontra desfavoravelmente em tal relação assimétrica⁴⁸⁷. Nessa relação de poder profundamente assimétrica, é preciso que haja lutas que liberem esses sistemas de dominação. O olhar histórico e factual de Foucault é sensível às circunstâncias e reconhece a existência e a necessidade de práticas de libertação para que o exercício da liberdade possa ter espaço⁴⁸⁸. Dessa maneira, o vocabulário político foucaultiano distingue entre *práticas de liberdade* e *práticas de libertação*. As primeiras estariam relacionadas às relações de poder mais simétricas, enquanto as últimas às relações de poder produtoras de dominação.

Quanto às práticas de libertação, nosso autor admite sua desconfiança porque se encontram muito próximas à concepção repressiva de poder que ele tratou de criticar, desde *La Volonté de Savoir*. É preciso cuidado para não referir-se com essa noção à falsa ideia de uma natureza humana presa em mecanismos de repressão da qual o sujeito precisaria livrar-se, caso quisesse se conciliar consigo mesmo e com sua natureza de maneira plena e positiva⁴⁸⁹. Ainda assim, Foucault considera que em um sistema de dominação é preciso que haja libertação desse estado opressivo: “A libertação é talvez a condição política ou histórica para uma prática de liberdade”⁴⁹⁰. Em sistemas de dominação, as lutas têm como objetivo a libertação na forma de uma resistência ativa contra a dominação. No entanto, somente práticas de libertação não são suficientes para a definição das práticas de liberdade necessárias à constituição de formas aceitáveis à existência dos sujeitos ou da sociedade política⁴⁹¹. O autor demarca sua posição: “eu insisto mais sobre as práticas de liberdade do que sobre os processos de libertação que, de

⁴⁸⁶ Ibid., p. 1056.

⁴⁸⁷ Foucault não faz aqui qualquer defesa desses sistemas de dominação ou sugere que mesmo neles existam aspectos positivos ou liberdade. O que ele faz é acentuar a existência das relações humanas que se encontram nesse sistema. Seu comentário também não sugere que o sujeito tem livre capacidade de escolha ou que seria livre mesmo em um sistema de escravidão e, portanto, permanecer ou sair da situação na qual se encontra dependeria apenas de uma decisão individual. Pelo contrário, as ações dos sujeitos são dadas em certas condições estratégicas e posicionamentos nos jogos de poder.

⁴⁸⁸ “Eu não quero dizer que a libertação ou tal ou tal forma de libertação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar de seu colonizador, isso é uma prática de libertação, em sentido estrito” (FOUCAULT, op. cit., p. 1529).

⁴⁸⁹ FOUCAULT, Ibid., p. 1529-30. Essa ideia de uma libertação sexual sempre foi alvo de crítica Foucault. Nesse momento, ele reafirma essa posição ao comentar: “o problema ético da definição das práticas de liberdade é, me parece, muito mais importante do que a afirmação, um pouco repetitiva, de que se deve liberar a sexualidade ou o desejo” (Ibid., p. 1530). Essa posição remete à abordagem das práticas sexuais gregas que se referem mais ao exame dos modos de ser do que às regras de comportamento.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 1531. Tratando-se, por exemplo, das práticas sexuais entende-se que “essa libertação não faz a aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito teria alcançado uma relação completa e satisfeita” (Idem.). A libertação abre um campo para novas relações de poder, que se trata de controlar pelas práticas de liberdade.

⁴⁹¹ Ibid., p. 1530. Por exemplo, no sistema de dominação masculina, somente a libertação das mulheres não é suficiente para garantir uma existência capaz de realizar-se como criação de práticas de liberdade, ainda que libertar-se dessa dominação seja condição fundamental.

novo, têm seu lugar, mas não me parecem poder, por si só, definir todas as formas práticas de liberdade”⁴⁹². As práticas de libertação se referem às condições específicas, a um processo com um fim⁴⁹³, enquanto as práticas de liberdade são engendradas por condições a serem criadas.

Isso não nos autoriza a afirmar, porém, que exista de fato uma separação de fato entre poder, dominação e violência. O que se vê nas relações cotidianas é um amálgama desses aspectos que formam a governamentalidade. Isso está de acordo com o que afirmarmos anteriormente de que as relações de poder não abrem mão da violência e podem erigir sistemas de dominação. Muito embora, um sistema de dominação constitui uma relação de poder da qual é possível reverter.

Ainda no que diz respeito à liberdade e à libertação, é preciso reconhecer que em certos casos as práticas de libertação já são práticas de liberdade. Acerca disso, Marsá aponta que “práticas de liberdade não se confundem com práticas de libertação, de modo que as práticas de liberdade não podem simplesmente coincidir com resistência”⁴⁹⁴. Estamos de acordo com essa opinião, pois ainda que as práticas de liberdade estejam próximas a uma atitude de resistência elas não se limitam a mera oposição a um poder que se exerce. As práticas de liberdade criam modos de ser que escapam às determinações normalizadoras do poder, de práticas criadoras e criativas que inventam novas formas de subjetividade. Assim, Castelo Branco aponta que toda liberdade é conquistada e vem da superação de algum limite, como resultado de um combate calculado e estrategicamente bem-sucedido. Tem de estar em jogo uma razão estratégica libertária contrária a uma razão estratégica normalizadora, disciplinar ou biopolítica⁴⁹⁵.

Reforçando o que já dissemos, é preciso levar em conta a consideração que faz Foucault: “um poder só pode se exercer sobre o outro na medida em que resta a este último ainda a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro”⁴⁹⁶. Isso implica em que “nas relações de poder há, necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência — de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação —, não haveria, de modo algum, relações de poder”⁴⁹⁷. Assim, ecoando sua afirmação de alguns anos antes, Foucault reitera que não existe poder sem resistência⁴⁹⁸,

⁴⁹² Idem.

⁴⁹³ RAJCHMAN, op. cit., p. 12.

⁴⁹⁴ MARSÁ, op. cit., p.43.

⁴⁹⁵ CASTELO BRANCO, op. cit., p. 155.

⁴⁹⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 1539.

⁴⁹⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 1539.

⁴⁹⁸ É de se notar o léxico usado nessa entrevista. O autor remete ao binômio poder/resistência frequentemente usado antes das análises do governo. Contudo, percebe-se que aqui um intuito um pouco distinto, sendo apenas o

isto é, as relações de governo apenas podem ser estabelecidas envolvendo sujeitos livres que tenham possibilidade de voluntariar seus atos e decisões.

Devemos lembrar sempre que tanto poder e liberdade são pensados em termos de práticas e que eles não existem como categorias independentes na realidade. Dizer que nas relações de poder os sujeitos são livres remete às suas ações de sujeitos “individuais ou coletivos que têm diante deles um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem tomar lugar”⁴⁹⁹. Ao nosso ver, é a possibilidade prática de uma atitude, de uma contraconduta que configura uma relação de poder. Foucault declara:

O que eu quero analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por conseguinte, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, pelo contrário, as práticas que se lhes são propostas. Eu acredito solidamente na liberdade humana⁵⁰⁰.

O que distingue radicalmente o modo como Foucault pensa a liberdade é a sua abordagem como prática. Como já o observa Rajchman: “na crítica de Foucault, liberdade não é um ideal que devemos tornar prático. Ela já é prática; na verdade, é extremamente concreta”⁵⁰¹. A liberdade diz respeito à possibilidade de ação, “em quem está disposto a fazer o quê em situações concretas de poder”⁵⁰². Como é uma prática e não uma ideia, não pode servir a nenhum projeto tipificado. Decorre disso que a liberdade:

Não está enraizada na autonomia ou na capacidade de determinar ações de acordo com regras que todos devemos racionalmente aceitar, mas, antes, na relutância em obedecer, na recusa em aquiescer, em ajustarmo-nos às práticas através das quais compreendemos e nos regemos a nós próprios e uns aos outros⁵⁰³.

Assim, a liberdade não é algo que pode ser convertido em valor para os outros, não é algo que possa surgir a partir da abstração de nossas ações, ou algo que possamos “abstrair e instituir numa nova forma de vida”⁵⁰⁴. A liberdade é “específica e imprevisível, não universal

de afirmar a resistência como elemento imprescindível para uma relação de poder. A resistência como decisão livre do sujeito implicado por uma prática de governo. Nunca se tratou de afirmar o poder como algo a que se deve opor resistência (nos termos de uma oposição entre poder e liberdade). Uma relação de poder é atravessada pela liberdade, pela possibilidade de ação do sujeito de reverter a situação na qual se encontra (mesmo que não seja de dominação), pois sempre se faz a crítica do modo como se é governado.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, op. cit., 1056.

⁵⁰⁰ FOUCAULT, 1994, p. 1512.

⁵⁰¹ RAJCHMAN, op. cit., p. 81.

⁵⁰² Idem.

⁵⁰³ Idem.

⁵⁰⁴ Idem.

e firmemente estabelecida” e, por isso, “não deve ser analisada como uma forma ideal de vida, tal como a dominação não deve ser analisada como o que impede a realização de tal vida”⁵⁰⁵.

Vemos, assim, como a reflexão da liberdade é derivada da genealogia da governamentalidade, da problematização das práticas de veridicção no jogo das práticas de governo com as tecnologias de subjetivação. O jogo que estabelecem entre si é sempre móvel e instável porque é atravessado pela liberdade. Dessa forma, as análises de Foucault não miram a subjetividade ou a forma da razão humana, elas apontam para as práticas que os sujeitos estabelecem consigo e com os outros, daí o profundo interesse do autor pela *parresia* e pela atitude crítica. Examinar as práticas de governo é, portanto, examinar o movimento incessante da liberdade do sujeito que se recusa a ser totalmente governado. A atitude crítica como um *éthos* da modernidade é o que leva Foucault a conceber a liberdade como o exercício profundo de nossa relação conosco e com o mundo. Ele se declara, finalmente, como um pensador defensor da liberdade humana: “A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, portanto, existir separadas”⁵⁰⁶. Está claro, portanto, que a liberdade como elemento indispensável a uma relação de poder não faz dela parceira do poder que se exerce. É por sua rebeldia que a liberdade não se submete. Se um poder se excede e caminha para uma determinação cada vez mais ampliada da liberdade ele se encontra com a volatilidade de práticas que escapam a sua lógica própria.

A tendência do poder é de determinação da liberdade, pois a sua ação se dá na conduta e no modo de agir do outro, necessitando com isso restringir as possibilidades de escolha e atuação do sujeito governado. Diante das práticas de governo, o sujeito age criticamente fazendo apelo ao uso da liberdade. Esse uso pelo sujeito é também uma forma de determinação da liberdade. Não aceitação irrestrita do poder acompanhado de um “labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade”⁵⁰⁷. A crítica é a postura refletida do sujeito em uma relação de governo, na qual está em jogo a determinação dos seus modos de agir, das possibilidades oferecidas pela indeterminação da liberdade. “Questionar a evidência de uma forma de experiência, saber ou poder significa libertá-la para os nossos fins, abrir novas possibilidades para o pensamento ou a ação”⁵⁰⁸.

Tratamos aqui do agir em meio às capacidades de decisão do sujeito no campo concreto de suas possibilidades de ação. Então, se o poder age no sentido de determinar a liberdade, a

⁵⁰⁵ Idem.

⁵⁰⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 1057.

⁵⁰⁷ FOUCAULT, p.1397.

⁵⁰⁸ RAJCHMAN, op. cit., p. 9.

liberdade age sempre tentando escapar a essa determinação. Pensando esse ponto, Castelo Branco comenta que a liberdade “por sua condição ontológica, é insubmissa. Diz sempre não às forças que procuram, senão aprisioná-la, formatá-la e controlá-la. E o faz de modo que é necessariamente, em condições fora do terror e do constrangimento, o de um afrontamento contínuo”⁵⁰⁹. Entendemos, assim, que a liberdade não é o que escapa ao poder, ela é aquilo que o limita e o torna possível, e, desse ponto de vista, a liberdade concerne ao que é criado pela atitude de crítica e contestação, em vez de ser pensada apenas como pura reatividade frente a um poder.

O jogo da governamentalidade, portanto, não se organiza sem a liberdade. Foucault já havia considerado a gestão da liberdade nas práticas racionalizadas de governo modernas, nos cursos de 78 e 79. Mas o que aparece com a ontologia crítica, nos anos 80, pensada como *éthos* filosófico, é a liberdade enquanto prática do sujeito que decide não ser totalmente governado e que, fazendo uso da crítica e da *parresia*, cria para si outras formas de governar-se a si mesmo. A ontologia se estabelece como *éthos* e, deste modo, torna-se um caminho possível para criação de práticas de liberdade.

3.4.2 Sujeito e Liberdade – a questão da ética

Avançando em nossa discussão, consideramos importante analisar o jogo que se estabelece ainda entre poder, liberdade e sujeito na problematização da ética. É preciso, pois, considerar a relação entre a liberdade e a ética a partir da afirmação de Foucault: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que a liberdade assume”⁵¹⁰. Com efeito, isso engaja um problema ético fundamental “que é aquele da prática da liberdade: como é que se pode praticar a liberdade?”⁵¹¹.

Primeiramente, é preciso notar a afirmação de uma ontologia na tarefa de reflexão sobre a ética. Afirmar uma condição ontológica, neste caso, diz respeito, *tout court*, ao fato de que a ética exige a liberdade. A ética pensada como uma relação que envolve o sujeito e o poder, na qual é preciso que o sujeito que a pratica seja livre.

Essa constatação é, em grande medida, extraída do modo de vida grego e romano, já que a ética, a prática do governo de si, dizia respeito somente aos homens (cidadãos do sexo masculino) livres. Foucault aponta que os gregos problematizaram a liberdade dos indivíduos

⁵⁰⁹ CASTELO BRANCO, “As resistências ao poder em Michel Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24, 2001, p.244.

⁵¹⁰ FOUCAULT, op. cit., p.1531.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 1530.

como um problema ético, o que corresponde à afirmação de que a liberdade pode tomar consciência dela mesma como prática ética. Com isso, o autor não se refere à reflexão sobre a moral, e sim ao *éthos*, que corresponde ao modo de ser e fazer do sujeito que é visível para os outros; isto é, “a forma concreta da liberdade”, sua problematização. Assim, alguém com um belo *éthos* é alguém que pratica a liberdade de certa forma. Para essa prática, não é necessária a conversão do sujeito, pois ele (o sujeito grego) já o problematiza como *éthos*, embora seja indispensável um trabalho de si sobre si.

Foucault afirma: “Eu não digo que a ética é o cuidado de si, mas que na Antiguidade, a ética como prática refletida da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental, ‘cuidate de ti mesmo’”⁵¹², ou ainda, “o cuidado de si foi, no mundo greco-romano, o modo no qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até um certo ponto – se refletiu como ética. O cuidado de si reflete a liberdade, necessária para uma relação do governo de si mesmo. Em outros modos, o cuidado de si introduz a ética, a reflexão da liberdade e, por isso, impede o surgimento de formas de dominação sobre o sujeito que pratica essa forma de liberdade e também sobre os outros”⁵¹³.

Mas se a liberdade é o que possibilita a ética, isso significa que a ética corresponde à prática da liberdade? Ou ainda, o sujeito livre é necessariamente um sujeito ético? Quem nos auxilia com essas interrogações é mais uma vez Diogo Sardinha ao comentar:

A liberdade, que é condição da ética, não se confunde com aquilo que ela torna possível: para que haja ética, a liberdade tem de ser refletida, em dois sentidos da palavra, projetada por si mesmo sobre si mesmo, isto é, refletida por aquele que é livre sobre sua própria liberdade; e pensada, amadurecida, ou seja, mediada e meditada⁵¹⁴.

Ora, não existe uma identificação entre liberdade e ética. Ambas estão vinculadas e há mesmo dependência da ética em relação à liberdade, o que não quer dizer que o oposto seja verdadeiro, isto é, que a liberdade requisite a ética. Se isso é verdade, a existência de sujeitos livres não produz, de um modo automático, sujeitos éticos e é nesse sentido que se compreende que a liberdade deve ser refletida. Em termos foucaultianos, a liberdade deve ser problematizada, colocada sob crítica pelo próprio sujeito que é livre de forma a gerar um

⁵¹² Idem.

⁵¹³ Não se concebe a ideia de que o cuidado de si possa se desdobrar em dominação sobre os outros. Foucault é categórico ao afirmar que “o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico apenas vem precisamente do fato de que não se cuidou de si e que se tornou escravo de seus desejos”. (Ibid., p. 1536). Do contrário, o cuidado de si que requer o conhecimento de si (seu papel como cidadão, o que evitar e o que temer) impede que se abuse do poder sobre os outros, é uma prática na qual o sujeito cuidado de si, cuida dos outros. Essa ideia apenas será contestada com o cristianismo que irá entender o cuidado de si como renúncia aos laços com os outros e tomá-lo como uma atividade de um sujeito egoísta.

⁵¹⁴ SARDINHA, op. cit., p. 32.

engajamento ético. Com efeito, a partir dessa operação realizada por Foucault “se explica que nem todos os indivíduos livres desenvolvam preocupações e atitudes éticas, e que muitos se contentem em usufruir dessa liberdade”⁵¹⁵. Pensemos o cidadão livre na Grécia ou Roma Antiga: ele poderia gozar de sua liberdade (como um direito estatutário) sem, contudo, engajar-se com o aprendizado e a prática de uma relação consigo mesmo refletidamente livre. Ele poderia viver sua vida de cidadão livre sem jamais exercitar qualquer prática do cuidado de si. Mais uma vez a fala de Foucault é esclarecedora:

Para praticar a liberdade é preciso previamente ser livre. Mas ser livre não conduz necessariamente ao desenvolvimento de uma atitude ética. Para este fim é também requerido que o sujeito queira desenvolvê-la. Como prova, nem todos aqueles que podem instaurar uma relação mediada consigo mesmos, todos aqueles que têm direito e os meios para isso, desejam fazê-lo⁵¹⁶.

Portanto, somente liberdade não basta para uma vida ética. De fato, a liberdade é condição ontológica da ética, já que um sujeito em um sistema de dominação, por razões óbvias, somente a duras penas poderia estabelecer uma relação de governo de si. Contudo, a ética não se pratica sem a reflexão do sujeito sobre a liberdade posta em prática. A ética é, com efeito, a problematização que o sujeito faz de seu próprio *éthos* na relação que se estabelece entre crítica e subjetividade. Ela possibilita a reflexão sobre o modo como o sujeito pensa, vive e age, bem como possibilita a criação de novas formas dele atuar no mundo, constituindo uma relação livre consigo e com os outros.

Ora, é importante não perder de vista que a liberdade se refere às práticas do sujeito, e embora a ética seja um conjunto de práticas, não há identificação entre os termos. A ética não é simplesmente a prática da liberdade. Falamos aqui da liberdade refletida e examinada pelo sujeito livre que deseja governar-se a si mesmo. Por isso, a liberdade não pode ser pensada como um atributo ou essência do sujeito. Dizer que a liberdade é uma condição ontológica da ética não corresponde a nenhuma afirmação sobre o ser do sujeito. Não se trata de evidenciar sua natureza livre ou seu potencial de liberdade como algo de transcendente. Se podemos dizer que a liberdade está para além do sujeito seria apenas enquanto a potência daquilo que ele pode se tornar, modificando-se a si mesmo pela práticas e experiências. Trata-se, portanto, da disposição do sujeito de, antes de tudo, decidir sobre como se governa a si mesmo, de exercer contracondutas e criar modos que se esquivem das determinações dos governos externos, indo em direção à criação de uma vida outra. Dessa maneira, deve-se entender, concordando com

⁵¹⁵ Idem.

⁵¹⁶ Idem.

Rajchman, que a ética para Foucault é a afirmação de que “a nossa liberdade se encontra, não em nossa natureza transcendental, mas em nossas capacidades de contestar e mudar aquelas práticas anônimas que constituem a nossa natureza”⁵¹⁷. Isso implica em dizer que por mais que as práticas se deem na atuação do sujeito, elas não se confundem com quem as pratica. A liberdade existe como prática, independente e autônoma e não se circunscreve ao sujeito como uma “capacidade concreta de ação de agentes particulares”⁵¹⁸. Isso seria supor a limitação da liberdade pela capacidade de ação humana, quando é exatamente o contrário: a liberdade é o que possibilita a ação humana para além dos limites estabelecidos pelo poder. Corroborando nosso ponto de vista, Sardinha considera que: “É preciso decidir-se pela via ética. Ou então, permanecer no caminho das relações de poder quotidianas. Trata-se de engajar-se por meio de uma escolha ativa”⁵¹⁹. A ética é assim a prática refletida da liberdade, o engajamento do sujeito livre na relação do governo de si e dos outros. É preciso que haja uma escolha do sujeito para viver uma vida ética ou dela se eximir, isto é, uma vontade decisória para tornar-se sujeito de si ou renunciar a uma relação consigo mesmo, colocando-se à disposição das práticas de governo externos.

Também no trabalho de Oksala, *Foucault on freedom*⁵²⁰, encontramos uma leitura de acordo com nossa posição de que “a liberdade não é uma característica ontológica do sujeito”⁵²¹. A comentadora acrescenta que “enquanto o entendimento do sujeito na ética de Foucault implica em ser capaz de engajamento em práticas reflexivas de liberdade — formas de autorreflexão crítica e cuidado de si — essa capacidade não é o que Foucault denota ao colocar a liberdade como uma condição ontológica da ética”⁵²². Logo, as atitudes particulares do sujeito ético não são o que sustentam a própria ética. Temos assim, uma afirmação que nada tem a ver com uma posição atinente a uma ontologia do sujeito ou a uma antropologia filosófica. Radicalmente, a única posição possível em uma perspectiva foucaultiana do sujeito em relação a liberdade é a de que: “nós não nascemos livres, nem temos uma capacidade inerente para realizar nossa liberdade”⁵²³. Em um sentido negativo, portanto, a condição ontológica não se refere ao sujeito. Positivamente, dissemos que se refere à decisão do sujeito de se governar e criar práticas de liberdade. Oksala argumenta ainda que diz respeito à “contingência histórica

⁵¹⁷ RAJCHMAN, op. cit., p. 90.

⁵¹⁸ PATTON, 1998, p. 45 *apud* OKSALA, 2005, p. 188.

⁵¹⁹ SARDINHA, op. cit., p.32.

⁵²⁰ OKSALA, *Foucault on freedom*. New York: Cambridge University Press, 2005.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 188.

⁵²² *Idem.*

⁵²³ *Idem.*

do presente: liberdade é a abertura de possibilidades de uma época”⁵²⁴. Para ela, isso se liga ao sentido de liberdade presente na abordagem que Foucault faz da linguagem, dos corpos e dos prazeres. Como a liberdade é a condição ontológica da ética, a ética se torna “o momento do inesperado oposto ao que é normalizado, do imprevisível oposto ao que é determinado”⁵²⁵. O argumento é o de que a ética pode assumir uma determinada forma, seja uma prática de liberdade concreta, um ideal histórico, ou o *éthos* de uma cultura, no momento em que a liberdade é refletida pela ética ou pela política⁵²⁶. Sobre isso, Rajchman percebe a liberdade, ligada à reflexão sobre o presente, como aquilo que se nota a partir da percepção da mobilidade do que antes se mostrava como estável: “Filosoficamente, o nominalista vê a liberdade numa profunda e anônima contingência em seu presente”⁵²⁷.

Assim, a reflexão da liberdade pelo sujeito não é pensada em termos abstratos, ela configura a prática da ética, o que nos permite pensar os modos de ser e de agir do sujeito. Portanto, pensar a ética concerne também em perceber como o sujeito faz uso de sua liberdade para decidir sobre suas escolhas e definir suas ações enquanto governa a si mesmo e aos outros. Logo, não sendo a liberdade uma condição do sujeito ela não designa também somente os espaços pelos quais o sujeito pode se movimentar nos jogos de poder. Como esclarece Sardinha: “Liberdade não é somente uma abertura de possibilidades não-subjetiva, ela pode ser deliberadamente cultivada e praticada pelos sujeitos”⁵²⁸. A liberdade não consiste apenas em uma condição dada, pronta para ser preenchida pelo sujeito; ela é uma prática que precisa ser pensada pelo sujeito para que ele possa praticá-la.

O entendimento foucaultiano da relação entre liberdade, crítica, modos de subjetivação e ética não deixa espaço para mecanicismos, isto é, o sujeito não é ético porque é livre. Ele somente se constitui como sujeito ético ao exercer uma prática de governo de si, isto é, apenas enquanto sujeito livre sobre si mesmo e na relação que estabelece com os outros. Do mesmo modo, a prática da liberdade não se configura automaticamente como única condição possível do sujeito. É preciso o engajamento, uma posição refletida do sujeito que escolhe pela prática da liberdade, de modo que o que se tem é o jogo da governamentalidade e a prática refletida da ação do sujeito.

⁵²⁴ OKSALA, 2005, p. 188. Segundo a comentadora, essa contingência ontológica está presente tanto nas relações discursivas, conforme mostradas por Foucault como também nas relações de poder no tocante à disciplina dos corpos, à sexualidade e à experiência dos sujeitos.

⁵²⁵ OKSALA, 2005, p. 188.

⁵²⁶ OKSALA, 2005, p. 189.

⁵²⁷ RAJCHMAN, 1987, p.55.

⁵²⁸ SARDINHA, 2019, p.32.

Localizamos, assim, o primeiro ponto de encontro entre o *éthos* filosófico da *parresia* e da atitude crítica com as práticas de liberdade. O *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico são maneiras de ativação da ética no sentido que assinalamos de que possibilitam as práticas de liberdade. A maneira que o sujeito tem de exercer governo sobre si mesmo é fazendo uso de uma atitude crítica, valendo-se da coragem da verdade contra os governos externos. Vimos que se trata de uma prática refletida do sujeito no campo de ação. Ao final, o que se tem é a abertura para uma vida ética que reflete o próprio modo de agir, isto é, a própria prática da liberdade.

De acordo avançamos, percebemos que os estudos do governo se desdobram nesse conjunto de questões ligadas ao *éthos* crítico e ao *éthos* parresiástico. A problematização da liberdade vai se tornando incontornável nesse percurso, pois é difícil pensar as formas de comando, de obediência, de condutas e contracondutas sem levar em consideração a atuação dos sujeitos nessas relações de governo. Se o sujeito não está fadado a obedecer, se ele é capaz de produzir contracondutas não se poderia deixar de pensar nas condições ontológicas para que essas práticas fossem possíveis, bem como a condição do sujeito constituído por essas práticas. Em outros termos, pensar o governo, seguindo a lógica foucaultiana, implica em pensar as práticas de liberdade. Primeiro nosso autor analisa os modos de agir dos sujeitos em seu percurso histórico para então perguntar o que eles são capazes de produzir. Ora, a resposta parece ser que o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico em sua relação com as práticas de governo são capazes de produzir uma vida outra, uma vida eticamente engajada capaz de criar práticas de liberdade que possibilitam ao sujeito governar-se a si mesmo.

Como dissemos, a vida ética exige a prática refletida da liberdade, não sendo algo espontâneo. A liberdade não é um atributo do sujeito, nem algo a ser alcançado, ela é uma prática que permite ao sujeito ser livre, ou seja, praticar a liberdade, fazer a crítica das práticas que nos conduzem. Dessa forma, estamos de acordo com a observação de Rajchman:

Somos, pelo contrário, ‘realmente’ livres porque podemos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornam-se verdadeiras porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação ‘autêntica’ com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar⁵²⁹.

A liberdade do sujeito não está em uma condição ontológica de seu ser até porque não existe uma relação do sujeito consigo mesmo na forma de um fundamento ou natureza. O governo de si diz respeito à abertura que possibilita agir de maneira outra, a uma relação que visa encontrar a possibilidade de agir na criação de si mesmo.

⁵²⁹ RAJCHMAN, op. cit., p. 104.

É possível pensar, assim, que se de um lado a prática da liberdade depende de uma vontade de não ser governado de certo modo, o contrário também é válido. Podemos, então, concordar com Newman quando ela afirma que “a primazia ontológica da liberdade que faz com que todo sistema de poder/saber dependa da nossa vontade e aceitação – significa que a ruína e a subversão desse sistema é igualmente um problema de vontade, de decisão, de livre querer”⁵³⁰. Isso implica em que “do mesmo modo como queremos nossa própria submissão a uma forma particular de poder, então podemos querer nossa própria liberação em relação a ela”⁵³¹.

Contudo, é importante ressaltar que a afirmação acima concerne apenas às relações de poder que não estejam saturadas, pois nenhum sujeito escolhe ser escravo ou dominado. O sujeito escolhe como deixar-se conduzir. Isso significa que as formas de governo que aí estão dependem da nossa aceitação, do acordo tácito que mantemos com o poder que se exerce. Podemos dar forma ao modo como somos governados, da mesma maneira como podemos dar forma ao exercício da liberdade, basta ter em conta o laço que nos ata ao poder. Contudo, é preciso estar ciente da problematização que Foucault faz, em 1981, entre o vínculo inseparável entre verdade e poder. Podemos dar forma ao modo como somos governados, mas não podemos impedir os efeitos de poder na medida em que aderimos a um discurso de verdade:

Quando o sujeito se submete voluntariamente ao vínculo da verdade, em uma relação de conhecimento; isto é, quando pretende, após munir-se dos fundamentos, instrumentos e justificações, fazer um discurso de verdade – a partir daí o que pode ser dito a propósito, a favor ou contra o poder que o assujeita contra sua vontade? Em outras palavras, o que o vínculo voluntário com a verdade pode dizer sobre o vínculo involuntário que nos faz aderir e nos dobra ao poder?⁵³²

Assim, é preciso lembrar que se em uma relação de poder temos possibilidades de ação é no sentido de que podemos enfrentar os efeitos de verdade produzidos nela. O autor não propõe com isso “nenhuma noção de falsa consciência ideológica”⁵³³, mas que “o sistema de poder/saber pode somente operar por meio de um limiar subjetivo no qual a violência de sua coerção se torna indistinguível da nossa aceitação voluntária”⁵³⁴. Para escapar a essa forma de poder, é preciso “uma recusa a servir, uma volição de nossa própria liberdade, uma vontade

⁵³⁰ NEWMAN, A crítica como arte da inservidão voluntária: Foucault, La Boétie e o problema da liberdade. In: AVELINO, N. VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018, p. 329-30.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 330.

⁵³² FOUCAULT, 2012, p. 75.

⁵³³ NEWMAN, op. cit., p. 329.

⁵³⁴ *Idem.*

firme de não ser governado”⁵³⁵, de forma que a liberdade aparece como “nossa servidão voluntária revertida, nossa inservidão voluntária”⁵³⁶.

Ademais, quanto ao sujeito que reflete sua liberdade, a escolha ética, observa Sardinha, diz respeito a separar-se de si mesmo⁵³⁷ e a adotar práticas de austeridade⁵³⁸. Basta lembrarmos, o que Foucault nos narra em sua História da Sexualidade a respeito dos comportamentos dos sujeitos livres no vínculo com as regras morais. Fica claro que no modo de vida grego, a “elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade”⁵³⁹ implica em que a escolha ética corresponde a uma austeridade profunda, a uma profunda obediência a si na relação livre que o sujeito mantém consigo mesmo. Com efeito, mais uma vez se reitera a posição foucaultiana de que o governo de si, como uma prática livre, não corresponde a uma liberdade irrestrita. Por isso, estamos de acordo com a inferência de Sardinha de que “a austeridade é uma forma do uso da liberdade”⁵⁴⁰, isto é, praticar a liberdade consiste em impor exercícios a si mesmo que permitem ao sujeito se governar⁵⁴¹. O comentador explica:

A liberdade, que já nos apareceu como condição ontológica da ética, mas que só dá lugar à ética quando se flete sobre si mesma, determina-se aqui como austeridade. No empenho ético, a liberdade fletida sobre si toma a forma da severidade e do rigor. E isso nos coloca numa situação inusitada, porquanto as práticas de liberdade são, na verdade, práticas de austeridade⁵⁴².

A liberdade, existente apenas enquanto prática do sujeito no jogo da governamentalidade, adquire no governo de si uma dimensão vinculante com o sujeito para que ele não aceite arbitrariamente os governos externos. Entendemos, assim, que “a relação consigo

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ Ibid., p. 330 (Grifos do autor).

⁵³⁷ Como no exemplo encontrado no estoicismo do movimento de ascese que eleva o sujeito acima do mundo em que vive não para um além-mundo, mas na imanência de uma outra realidade, vista por cima.

⁵³⁸ SARDINHA, op. cit., p. 33.

⁵³⁹ FOUCAULT, 2017, p. 844.

⁵⁴⁰ Idem.

⁵⁴¹ A liberdade do sujeito, implica antes em uma autodeterminação, em uma forma de controle sobre si mesmo derivado da capacidade de conhecer-se a si mesmo em sentido ético. Em suma, trata-se das condições para o governo de si, de criar modos de subjetivação distintos. Isso explica o interesse de Foucault pelas tecnologias de si e de intervenções sobre o próprio corpo que em grande medida correspondem aos meios utilizados pelos sujeitos para criação de um modo de vida e que podem criar uma vida livre. O corpo se torna lugar das práticas de si, não só ocidentais, como as que Foucault estuda desde os gregos antigos e com o cristianismo, mas também as orientais, como a meditação *zen* budista, de maneira que essas práticas “são capazes de produzir um *éthos* e uma prática de liberdade que só podem ser vivenciadas como uma obra que se faz sobre o corpo” (ARALDI, As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. In.: *Dissertatio*. Pelotas: n.º.33, 2018, p.303).

O corpo, não na divisão cartesiana entre corpo e alma, mas como lugar onde as práticas de si e as formas de subjetivação e modos de condução – da qual a meditação zen pode ser considerada uma – se assentam.

⁵⁴² SARDINHA, op. cit., p. 28.

só liberta o sujeito de um poder vindo de fora, na condição de submetê-lo a uma outra soberania, não menos vinculante, exercida por si sobre si”⁵⁴³. Como a ética não é o reino da liberdade, é preciso levar em conta o embate com a experiência humana que produz distintos tipos de assujeitamento, como aquele do sujeito de moralidade —livre para tomar suas decisões no campo de uma normalidade instituída que aceita como sua autoridade — ou ainda, a do sujeito que apenas aceita a autoridade, tendo em vista os preceitos e regras que ele mesmo decide. Desse modo, “a liberdade torna-se um *heauto*-assujeitamento, ou assujeitamento de si a si e por si. E inversamente, o *heauto*-assujeitamento é o símbolo de um novo exercício da liberdade”⁵⁴⁴.

Sendo assim, a liberdade definida como prática impede pensarmos em um sujeito livre e nos força a pensar sobre o sujeito situado nas relações de poder. Se tomarmos as práticas de liberdade na Antiguidade grega é possível concordar com a observação de Newman, segundo a qual, ética, ascese e cuidado de si constituíram um modo de “disciplinar a si mesmos, impondo sobre si, por meio de diversas práticas — meditação, abnegação, interrogação ética — um tipo de disciplina que permitiria ser livre”⁵⁴⁵. Assim, “a liberdade como uma liberação de nossa servidão voluntária é uma disciplina”⁵⁴⁶. A relação de governo de si e dos outros implica em uma decisão de não ser totalmente governado, o que corresponde a uma forma de disciplina, uma maneira de “assegurar algum tipo de domínio sobre si mesmo, de tal forma que o si não estivesse tão suscetível a ser disciplinado e governado pelos outros”⁵⁴⁷. Com efeito, podemos concordar com a definição a que chega Newman de que “a liberdade – que é a capacidade ontológica de pensar, viver e agir de outra maneira – é a base ontológica de todo poder”⁵⁴⁸.

Fica reforçada, assim, a interferência do *éthos* crítico nesse processo pelo qual o sujeito, fazendo uso de sua liberdade, exerce uma atitude que interroga as práticas de governo e decide por fazer-se a si mesmo na relação livre com os outros. Em suma, a efetivação de uma ontologia crítica que o sujeito lança sobre o seu ser histórico. Relação inseparável, portanto, entre crítica

⁵⁴³ Ibid., p. 34.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 35.

⁵⁴⁵ NEWMAN, op. cit., p. 338.

⁵⁴⁶ NEWMAN, op. cit., p. 341. Decorre dessa definição de liberdade como uma prática ativa e que é construída na relação do governo de si e dos outros que se pode ver a especificidade da perspectiva de Foucault. O autor mostra a incompatibilidade entre o conceito de liberdade negativa e de liberdade positiva com a visão de liberdade de Foucault. O que o autor chama de liberdade não se assimila com a liberdade negativa da tradição liberal, pois não se refere apenas a ausência de restrição. Também não se assimila ao entendimento de liberdade positiva, pois não se refere ao atributo que se permite viver conforme “as próprias capacidades superiores racionais e morais”, isto é, como o ser autônomo de Kant e Rousseau. Dessa forma, “ainda que exista para Foucault algum sentido, como argumentarei adiante, em dizer que a liberdade é unicamente realizável por meio de um tipo de autodisciplina, isso não é o mesmo que estabelecer algum padrão universal ou norma de liberdade para o qual seríamos disciplinados. Para Foucault, é exatamente isso o que faz a liberdade liberal acima de tudo (Ibid, p. 323).

⁵⁴⁷ Ibid., p. 339.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 329.

e liberdade apontada também por Oksala: “O sujeito exercita a liberdade ao refletir criticamente sobre si mesmo e seu comportamento, suas crenças e o campo social de que faz parte”⁵⁴⁹. Isso reitera a posição aqui defendida de que a crítica, concernente à problematização das práticas de governo que tentam determinar a conduta, é a condição para a prática da liberdade ligada a uma ontologia do presente. Para Marsá, a crítica como *éthos* se constitui “como elemento imprescindível para a definição das práticas de liberdade sem dominação nos espaços políticos”⁵⁵⁰. Enquanto sujeito livre, então, pensa o modo de praticar sua liberdade.

É isso que abre condições para a invenção de novas formas de subjetividade. A crítica, já vimos, é também uma atitude-limite que arranca o sujeito de si mesmo, o que em termos práticos quer dizer que a “ética como prática de liberdade significa explorar possibilidades para novas formas do sujeito, novos campos de experiências, prazeres, relacionamentos, modos de vida e pensamento”⁵⁵¹. A crítica possibilita a reflexão da liberdade e a interrogação do *éthos* do sujeito. A ética como prática refletida da liberdade vai ao encontro da estilística da existência, pensada pelo Foucault tardio, na seguinte dinâmica: “O sujeito se constitui através de práticas de assujeitamento, ou, de maneira mais autônoma, através das práticas de libertação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir bem entendido, de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontram no meio cultural”⁵⁵². Isso significa dizer que os modos de subjetivação (sujeitadas e desassujeitadas) são engendrados pelas e nas práticas de governo, a depender de como o sujeito estiliza sua existência e se conduz a si mesmo.

Para Rajchman, o vínculo existente entre a crítica e a subjetividade possibilita a proposta da ética por ser “a tentativa de questionamento constante da ‘verdade’ dos nossos pensamentos e de nós mesmos, o que requer a invenção de novos modos de pensamento e de ação”⁵⁵³. Uma atitude de desprendimento em relação a si mesmo que implica “em um questionamento e transformação constante do papel do nosso ‘eu’ em nosso próprio pensamento”⁵⁵⁴. Criar-se a si mesmo, cuidar de si, implica em uma forma de criar novos modos de subjetivação que desobedecem às práticas estabelecidas. Estamos, então, de acordo com Oksala quando afirma que “a busca para a liberdade na ética de Foucault é uma questão de desenvolver formas do sujeito que são capazes de funcionar como resistência à normalização

⁵⁴⁹ OKSALA, op. cit., p. 190.

⁵⁵⁰ MARSÁ, op. cit., p.44.

⁵⁵¹ OKSALA, op. cit., p. 190.

⁵⁵² FOUCUALT, 2017, p. 1542.

⁵⁵³ RAJCHMAN, op. cit., p. 106.

⁵⁵⁴ Idem.

do poder”⁵⁵⁵. Se o poder nunca foi pensado como algo essencialmente negativo, mas que precisa ser limitado, essa limitação concerne à ação do sujeito que pela atitude crítica pode criar práticas de liberdade.

Como observa ainda Oksala, o sujeito foucaultiano capaz de criar práticas de liberdade pressupõe uma autonomia que ela pensa ser curiosa, pois:

o sujeito é capaz de engajar-se em práticas de autorreflexão consideradas autodomínio e criação. Volta-se para si mesmo e se reconhece como sujeito de uma certa moralidade, problematiza sua subjetividade normalizada e procura criar para si mesmo uma nova. Ao mesmo tempo, e de forma aparentemente paradoxal, o sujeito não inventa a si mesmo, mas somente utiliza modos de comportamento e formas de pensar o seu contexto cultural. Internaliza-se ‘o exterior’, e por um ato de apropriação volta-se para um estilo de ética singular⁵⁵⁶.

O sujeito pode fazer-se como sujeito livre por meio da invenção de práticas que envolvem o cuidado de si e o cuidado com a verdade. Especificamente, o cuidado de si é a forma da ética grega, da prática de liberdade, enquanto o cuidado com a verdade é a forma assumida pela modernidade, pois “o que está em jogo no cuidado da verdade não é a verdade mesma, mas a liberdade”⁵⁵⁷. Por isso mesmo, a liberdade pode ser pensada em relação à crítica. Primeiramente, a liberdade é condição para a *parresia* e para a atitude crítica. A liberdade em seu vínculo com a verdade, em que a liberdade é o instrumento para o cuidado da verdade. Destarte, porque a crítica coloca limites ao poder, fazendo com que a crítica e a *parresia* sejam práticas de liberdade. A liberdade se torna, ao fim e ao cabo, uma grande questão, pela conexão que mantém com as práticas de governo, com a ética e com a política. Nenhuma delas pode ser pensada ou existir sem a liberdade ao mesmo tempo em que ela apenas se realiza na dimensão prática do agir humano, ético e político.

Retomamos ainda o aspecto que concerne ao profundo dinamismo no enfrentamento das práticas de governo, que em vez de ser pensado como uma relação bélica e de oposição, tem lugar como um agonismo que configura um jogo no qual as práticas de poder e de liberdade movimentam as ações dos sujeitos, em meio a regras indefinidas que se deslocam constantemente enquanto o jogo é jogado. É o fato de que há espaço para a movimentação dos sujeitos, seja para conduzir a conduta de outrem ou para uma reação do sujeito que não quer ser totalmente governado que se estabelece o jogo da governamentalidade:

⁵⁵⁵ OKSALA, op. cit., p. 190.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 192.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, op. cit., p.1542.

É preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros respondem tentando não deixar determinar sua conduta ou tentando determinar de volta a conduta dos outros – e os estados de dominação⁵⁵⁸.

A liberdade, assim como a verdade e o poder, é pensada em termos de jogos estratégicos, como um dos elementos para fazer funcionar o jogo da política da verdade ou o jogo da governamentalidade. A liberdade sendo condição para o poder acaba por criar relações estratégicas que constituem jogos que são eles mesmos livres. Dessa forma, a expressão “jogo de poder” não tem de modo algum qualquer sentido negativo, nem por se tratar de um jogo ou por se tratar de poder⁵⁵⁹. A questão importante para Foucault consiste em:

Saber como evitar nas práticas de liberdade, nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é algo ruim em si mesmo, os efeitos de dominação (...). Acho que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de *éthos*, de prática de si e de liberdade⁵⁶⁰.

Trata-se de avaliar, fazer a crítica das práticas conforme cada jogo em que elas se apresentam, no lugar de fazer a condenação prévia do poder, levando-se em consideração o aspecto altamente dinâmico e transformável das práticas dos sujeitos nesse jogo. Um jogo que se faz livre porque, como indica Sardinha, se estabelece com um domínio sem ordenamento interno que é a ética. E ainda: “é livre porque é radicalmente aberto, uma vez que suas próprias regras estão em jogo”⁵⁶¹. É assim, um jogo livre por meio do qual a liberdade é possível. Nesse sentido, Rambeau afirma que esse jogo “abre por suas inconsistências, divergências ou suas não-coincidências o espaço de uma liberdade que não é nada de transcendente em relação à experiência, mas resta inteiramente imanente a essas práticas determinadas⁵⁶². Vemos, então, que o jogo é a metáfora empregada por Foucault para designar as estratégias, os deslocamentos e as atuações do poder nas relações de sujeitos livres, que por sua dinâmica própria cria espaço para atitudes não-determinadas que se estabelecem como práticas de liberdade. O jogo é a afirmação do governo como uma prática de condução de condutas que aciona a liberdade também como uma prática, produzindo uma interação no qual se dá o trabalho nunca resoluto de determinação da liberdade.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 1547.

⁵⁵⁹ Aspecto evidente no exemplo oferecido por Foucault: “Eu não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um jogo de verdade dado, sabendo mais que um outro, diz a ele o que se deve fazer, o ensina, transmite a ele saber, comunica a ele técnicas; o problema é mais o de saber como se vai evitar nessas práticas- onde o poder não pode não jogar e onde ele não é mau em si- os efeitos de dominação”, de um estudante sobre um aluno (Ibid., p. 1546).

⁵⁶⁰ Ibid., p. 1546.

⁵⁶¹ SARDINHA, op. cit., p. 39.

⁵⁶² RAMBEAU, op. cit., p.33.

A noção de jogo é importante para que Foucault possa pensar as estratégias da governamentalidade, pelo agonismo entre crítica e poder. Por conseguinte, a maneira como Foucault entende a liberdade não passa por uma discussão nos termos de uma concepção jurídica da política e é por esse motivo que vemos ele se afastar de um posicionamento político baseado na garantia dos direitos civis. Rajchman nota esse aspecto ao afirmar que na perspectiva foucaultiana “as liberdades devem ser entendidas em termos mais básicos do que a garantia de direitos civis ou sociais – em função das lutas em que figuram”⁵⁶³. A luta pela liberdade se dá em um nível distinto das lutas sociais, pois como pontua muito bem o comentador: “as liberdades formalmente garantidas figuram sempre no âmbito de alguma prática histórica contingente; essa prática é ‘política’ no sentido de que impõe objetivos que temos realmente liberdade para analisar, contestar e mudar”⁵⁶⁴. É preciso compreender que as liberdades protegidas pelo Direito são circunstanciais à experiência política. Claro, que o estatuto jurídico dessas liberdades é oriundo das práticas do sujeito, porém elas acabam tentando fixar ou imobilizar as estratégias das relações de poder e impedindo a criação de outros modos de subjetivação ou práticas individuais e coletivas de liberdade pelo seu efeito normalizador. As próprias formas de liberdade formal devem ser interrogadas acerca de seus efeitos de poder.

Dessa maneira, quando, em *Le sujet et le pouvoir*, Foucault distingue as lutas políticas e identifica as lutas contemporâneas como lutas de desassujeitamento não pensa que elas coincidam com as lutas pelos direitos civis. Claro que não se trata de excluí-las, mas de apontar que as lutas contemporâneas, pelas quais os sujeitos interrogam as práticas de governo, não precisam fazê-lo no campo jurídico do que se pode ou não obedecer, do que se tem ou não direito. Muitas das questões que são pensadas em termos de liberdades individuais e liberdades civis poderiam ser repensadas para desenvolver a sua capacidade de luta como desassujeitamento sem recorrer a um *status* jurídico-político⁵⁶⁵. Podemos compreender essa

⁵⁶³ RAJCHMAN, op. cit., p. 59.

⁵⁶⁴ RAJCHMAN, op. cit., p. 104.

⁵⁶⁵ Esse ponto de vista é constitutivo do pensamento político de Foucault com implicações práticas manifestas. Em relação, por exemplo, ao movimento homossexual, o autor critica a discussão da sexualidade em nível de conhecimento científico. Para ele, o que falta a esse movimento é uma reflexão que considere a sexualidade como arte de viver, a criação de um modo de vida, entendo que ela é uma criação nossa, portanto, histórica e contingente e não “um aspecto secreto de nosso desejo”, como afirmava o discurso predominante da psicanálise que acaba por pautar o movimento. Foucault aponta para a necessidade de não se deixar capturar por um discurso que capture a subjetividade, circunscrevendo-o a uma identidade. Com efeito, a luta deve ir além do âmbito dos direitos civis, ainda que isso seja uma questão de extrema importância, isto é, que o indivíduo tenha condições e o direito de escolher sua sexualidade, não é essa a questão última, a linha de horizonte a ser alcançada. Assim, o processo de liberação da sexualidade e a extensão dos direitos precisam se constituir como “criação de novas formas de vida, de relações, de amizades em nossa sociedade, a arte, a cultura, de novas formas que se instaurarão através de nossas

escolha estratégica ouvindo o próprio Foucault: “Isso não significa que nós devemos rejeitar isso que nós chamamos ‘direitos do homem’ e ‘liberdade’, mas isso implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devem ser circunscritos no interior de certas fronteiras”⁵⁶⁶. Esse posicionamento enfrenta ainda o discurso humanista subjacente a uma perspectiva jurídico-política de sujeito, ao qual o francês, sabemos, se opõe fortemente:

O que me assusta, no humanismo, é que ele apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal que vale para qualquer tipo de liberdade. Eu penso que nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções que o humanismo não nos deixa imaginar”⁵⁶⁷.

Esse deslocamento para lutas desassujeitadoras não implica, contudo, em um afastamento da política. Ao contrário, indica que “a nossa liberdade real é política, embora nunca seja finalizável ou tenha raízes em nossa natureza”⁵⁶⁸. Com efeito, “a liberdade não é a liberdade dos direitos protegidos que devem ser salvaguardados”⁵⁶⁹. A relação do sujeito com as práticas de governo não é mera relação com as leis. Por isso, em *L’usage des plaisirs*, Foucault observa que o mais importante é fazer a análise da relação do sujeito com as práticas de governo, do que fazer a análise das normas.

A crítica desobriga o sujeito de obedecer. Obediência a um governo alheio e liberdade não se conjugam, como Kant havia proposto. A crítica está fundada na desobediência constante, e na intransitividade da liberdade. Porém, não se trata de uma recusa a toda forma de governo, pois, sabemos que a liberdade apenas pode se dar no jogo com o poder. Trata-se de governar a si mesmo decidindo por suas condutas em uma relação de obediência a si mesmo que altera o governo dos outros. A própria lei passa a funcionar como norma, o que coloca ao sujeito a questão de como governar-se em meio às práticas que procuram determinar sua liberdade. Com efeito, a contestação das práticas de governo pode não ocorrer no embate com a lei (assumindo sua linguagem), mas por outras vias, no campo da experiência política, interferindo na própria forma da lei.

Desse modo, podemos ver que o deslocamento da questão do poder para o tema do governo cria condições para que Foucault fale sobre a liberdade. A liberdade de que fala é aquela das práticas dos sujeitos nas relações a si e com os outros.

escolhas sexuais, éticas e políticas” (FOUCAULT, op. cit., p. 1555). Uma afirmação não de identidade, mas de força criativa, que passa ao largo da limitação imposta por um sujeito de direitos portador de uma identidade.

⁵⁶⁶ Ibid., 1601.

⁵⁶⁷ Idem.

⁵⁶⁸ RAJCHMAN, op. cit., p. 104.

⁵⁶⁹ OKSALA, op. cit., p. 2.

3.5 Política- espaço de criação de liberdades

Discutimos até aqui, a relação que a crítica e a *parresia* mantêm com o poder e como isso não pode ser separado da realização de uma ontologia do presente e da criação de práticas de liberdade. Diante disso, cabe perguntar: Como se formula o pensamento político de Foucault tendo em vista a ontologia do presente e a problematização das práticas de liberdade?

Antes de tudo, para entendermos o modo como Foucault pensa a política é preciso ter em conta a crítica das relações de poder. Até mesmo a afirmação de um pensamento propriamente político em nosso autor soa um tanto temerária, sendo mais acertado falar em um pensamento crítico que problematiza a política. A linguagem assumida pelo autor é sempre a da crítica e não da política em seus próprios termos, ou seja, não é a linguagem do poder ou do estabelecimento de uma Teoria política, mas a linguagem da denúncia dos excessos de poder. É preciso, pois, considerar o que nos diz o autor: “Eu não procurei jamais analisar o que quer que seja do ponto de vista da política; mas sempre interrogar a política sobre o que ela tinha a dizer dos problemas aos quais ela tinha sido confrontada”⁵⁷⁰. Podemos entender, assim, a posição de um pensamento que não se firma no terreno do qual extrai suas problematizações, mantendo dele um distanciamento estratégico. Ou seja, para pensar a política, Foucault contorna a própria política, indo se fixar no terreno da crítica. Para tanto, ele recorre à filosofia, entendida como uma prática histórica capaz de problematizar as práticas de governo. Com efeito, como em sua origem grega, nosso autor reforça em sua perspectiva a relação indissociável entre filosofia e política.

Como vimos, Foucault trata desse tema em sua genealogia da *parresia*. No curso de 83, a filosofia aparece como discurso de veridicção que faz a crítica do poder. Considerando que a política não pode se limitar a si mesma, ela não pode responder em seus próprios termos às questões colocadas por ela ou a ela. Por isso, a reflexão ou problematização da política, ou das questões que são pensadas a partir da política, precisam de uma abordagem não-coincidente com a política, como é o caso da crítica. Isso implica que não existe uma fórmula política capaz de resolver e dar resposta satisfatória ao conjunto de questões. É papel da crítica dizer sobre a política, mas não o que é a política ou o que ela deve fazer⁵⁷¹. Ao fazer a análise da história da loucura, das prisões, da sexualidade, ou da governamentalização do Estado, por exemplo, o

⁵⁷⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 1414.

⁵⁷¹ Ao assumir essa perspectiva, Foucault acaba gerando certa ambiguidade, pois não é possível saber exatamente como seu trabalho pode ser ao mesmo tempo não-prescritivo e politicamente engajado, já que o engajamento requer o posicionamento nos jogos de poder e o enfrentamento a outras práticas políticas.

autor não faz uma análise do ponto de vista da política, ou propõe uma teoria a partir daí. Suas considerações tentam pensar as questões políticas suscitadas na problematização de certas práticas e como elas abalam ou criam demandas à política. Breve, trata-se de pensar como a política responde às questões provocadas pela crítica do poder.

A crítica terá espaço a partir da problematização das práticas de governo, o que altera o modo de abordagem da política em Foucault. A reflexão política, contudo, não aparece apenas com a noção de governo nos cursos do final dos anos 70, remontando ao menos aos estudos genealógicos do poder⁵⁷². A concepção de poder formulada pelo autor de *Vigiar e Punir* surge como contraponto ao pensamento político da época, em sua concepção jurídico-filosófica, universalista e humanista. As análises do poder mostram ainda os deslocamentos de seu modo de atuação, de um poder de soberania, para uma anátomo-política do poder e, posteriormente, para uma biopolítica no interior das práticas de governo liberais e neoliberais. Ora, se Foucault mesmo aponta para as transformações do *modus operandi* do poder ele não poderia deixar de elaborar sua reflexão sobre a política sem considerá-las.

O pensador da crítica percebe, então, que os diferentes exercícios do poder indicam práticas que têm como escopo conduzir a conduta dos indivíduos, de modo que a governamentalidade consiste no jogo entre o governo de si e dos outros. Essa reformulação, é claro, obriga nosso autor a recolocar a questão sobre a política, pois, afinal, se o poder é a capacidade que uns têm de conduzir a conduta dos outros e do próprio sujeito de governar a si mesmo enquanto é governado, o que é, então, a política?

A política em Foucault é bastante distinta daquela formulada pela concepção jurídico-política, seja de cunho liberal ou marxista, sobretudo, pela separação, já mencionada antes, entre o político e a política. Todavia, não é porque não faz a crítica pela linguagem política que se pode acusar nosso autor de não tratar da política. De fato, é preciso situar o político na política. Foucault esclarece: “eu quis colocar questões à políticas e fazer aparecer no campo da política, como interrogação histórica e filosófica, problemas que não tinham nele *droit de cité*”⁵⁷³. Para nós, hoje, familiarizados com a ideia de que problemas tão localizados como a loucura, a prisão e a sexualidade têm histórias e que essas histórias concernem a um campo de problematização política, é fácil esquecer que a política, até então, nunca havia cedido lugar para questões como essas⁵⁷⁴. Ele afirma: “As questões que eu tento colocar não são

⁵⁷² Alguns comentadores argumentam, inclusive, que a crítica da política está presente desde as análises arqueológicas.

⁵⁷³ FOUCAULT, op. cit., p.1.406.

⁵⁷⁴ É algo de inovador que a loucura se configure como um problema político que diz respeito a uma política de saúde política, que vai do estabelecimento da hegemonia do saber médico até a luta antimanicomial, ou que a

determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido”⁵⁷⁵. Ou seja, elas não são motivadas pelas questões providas pela política, não obstante digam algo à política — não no sentido de ação de uma estruturação política no mundo, como por exemplo, a substituição de um regime político por outro ou qualquer coisa que o valha.

Não interessa a Foucault pensar os temas da política, os grandes sistemas de dominação, o capitalismo, a Liberdade, o Estado, a Emancipação humana, pois para ele: “as formas de totalização oferecidas pela política são sempre, de fato bastante limitadas. Eu tento, ao contrário, fora de toda totalização, ao mesmo tempo abstrata e limitante, abrir problemas também concretos e gerais tanto quanto possível”⁵⁷⁶. A crítica genealógica, em vez de pensar como a soberania se constitui a partir dos sujeitos, reflete sobre as consequências políticas de sermos constituídos como sujeitos. Em vez de fundamentação filosófica da política dada por uma teoria, a crítica evidencia sua contingência⁵⁷⁷.

A crítica diz à política, mas não diz o que é a política. Também a política não pode colocar essa questão a si mesma e por isso precisa da crítica. Análogo ao fato de que a razão não pode ser autofundante e ser ela mesma capaz de fazer a crítica, em termos do verdadeiro e do falso, temos que a razão política não pode levantar seus próprios problemas e muito menos propor suas soluções. Os efeitos de verdade produzidos nas práticas de poder não podem servir para dizer o que é a política, pois ela é constituída no embate das práticas de governo e da crítica. A política não se fundamenta em uma verdade, e sim, produz a verdade como efeito de poder. Temos, assim, que a relação entre verdade e política requer a crítica como uma espécie de filtro que não tem por função depurar a verdade (a verdade não tem que ser separada da política e também a política não tem que ser separada da verdade). É preciso fazer a crítica da “política da verdade” para que se possa perceber e combater quando a política quer dizer a verdade. Foucault nos alerta que “nada é mais inconsistente que um regime político que é indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende

sexualidade desdobre problemas políticos ligados às lutas pela igualdade das mulheres, ou ligados às questões de gênero em uma sociedade que tem como norma o exercício do poder pelo macho.

⁵⁷⁵ FOUCAULT, op. cit., p.1406.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Corroborar essa perspectiva, a afirmação de Rajchman: “Suas histórias são, em si mesmas, histórias nominalistas. Não são histórias de coisas, mas de termos, categorias e técnicas, através dos quais certas coisas tornam-se, em certos momentos, o foco de toda uma configuração de discussão e procedimento. Poder-se-ia dizer que Foucault oferece uma resposta histórica à questão filosófica sobre o modo tais coisas são ‘constituídas’ A resposta dele é em termos não de condições transcendentais da experiência, comunicação ou linguagem, mas do surgimento, em momentos específicos, de pressupostos comuns a um corpo disseminado de pensamento e política; e a finalidade dele não é ‘fundamentar’ a experiência de coisas, mas desnaturalizar” (RAJCHMAN, op. cit., p. 47).

prescrever a verdade”⁵⁷⁸. A política que informa um modo de governo não pode dizer a verdade, dizer o que é legítimo ou não em sua prática. A política não pode dispensar o crivo da crítica, sob pena de transformar-se em discurso autoritário e práticas violentas de poder.

Ao seu modo, a filosofia existindo como crítica e como interpelação das práticas da governamentalidade apresenta também um caráter profundamente político, mas que não se apropria da política. Trata-se de evitar que a filosofia ocupe o lugar da lei ou se constitua “a si mesma como ‘a lei da lei’, isto é, como *arché*: o fundamento capaz de conferir *poder* ao poder”⁵⁷⁹. Para Foucault, a política não pode ser prescritiva, da mesma maneira que a crítica não pode também dizer à política o que fazer. É preciso que se mantenha o espaço de movimentação aberto no jogo constituído pelo poder e pela verdade. A verdade deve ter seu lugar, embora não como norma ou prescrição. A função do dizer verdadeiro deve se dar como crítica e “não tem que tomar a forma da lei (...) é um trabalho infinito: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação a qual nenhum poder não pode fazer a economia. Exceto se impõe o silêncio da servidão”⁵⁸⁰. Finalmente, temos que a crítica diz a verdade à política, de modo que se a filosofia é concebida como crítica é porque ela é o modo de verificação capaz de dizer a verdade à política.

A constatação extraída no estudo genealógico da *parresia*, que mostra a filosofia exercendo um papel de crítica no aconselhamento do rei, é trazido para a compreensão do jogo da verdade em nossa experiência política moderna. A filosofia limita a atuação das práticas racionalizadas de governo por meio da crítica. Nesse quadro, Marsá aponta que a crítica também é importante para a formação de uma vontade política num espaço onde se exerce um *dire vrai* crítico⁵⁸¹. A crítica é imprescindível à política se ela quer se manter aberta, não limitada por seus próprios termos e para que as práticas de governo não se transformem apenas na imposição dos desejos de quem governa. A crítica é o exercício da palavra que, para poder se expressar como atitude corajosa, precisa da liberdade. Nesse sentido, o francês afirma que a liberdade de palavra é uma obrigação para o poder político. A filosofia possibilita o exercício da crítica na relação com a política e, dessa maneira, “a filosofia não é política, mas impõe questões à política”⁵⁸², sendo o papel da crítica interrogativo. Estamos assim de acordo com a leitura de Sardinha que entende que a crítica como o exercício do dizer verdadeiro, mas não o da verdade

⁵⁷⁸ FOUCAULT, op. cit., p.1497.

⁵⁷⁹ AVELINO, *Introdução: pensar a política com Foucault*. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018, p. 23.

⁵⁸⁰ FOUCAULT, op. cit. p. 1497.

⁵⁸¹ MARSÁ, op. cit., p.61.

⁵⁸² FOUCAULT, op. cit., p.1413.

que diz à política o que fazer, pois a crítica, diz Foucault, “não é uma instância de soluções”⁵⁸³. Ao contrário, ela “traz problematizações” que correspondem “a um trabalho *efetivo* de dizer a verdade (*dire vrai*), não *da* política (...) como se houvesse um isomorfismo ou uma identidade entre racionalidade filosófica e racionalidade política, mas à política e como *livre* palavra”⁵⁸⁴. Dessa forma podemos compreender ainda a seguinte passagem:

Eu acredito bastante na verdade para não supor que há diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la. Certamente, não se pode exigir de um governo que ele diga a verdade; toda a verdade; nada além da verdade. Por outro lado, é possível exigir dos governos uma certa verdade quanto aos projetos finais, às escolhas gerais de sua tática, a um certo número de pontos particulares de seu programa: é a *parresia* (a livre palavra) do governado, que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, do fato de que ele é um cidadão, sobre isso que o outro fez, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que ele tomou⁵⁸⁵.

Se a política é o campo onde atua as práticas de governo, o campo do político, ela pode ser questionada em suas práticas. Não existe para Foucault a verdade da política, mas diferentes disposições que formulam diferentes modos de dizer a verdade, e que inclusive podem não corresponder a um dizer-verdadeiro. A crítica, é importante lembrar, não é exclusividade da filosofia. Ela é a prática que se exerce pelo comportamento de quem não deseja ser totalmente governado, de um sujeito que efetivamente se deixa governar de certo modo. Cabe a ele fazer as limitações do exercício do poder sobre si.

Se tomarmos as considerações de Foucault de seus estudos da *parresia*, o dizer-verdadeiro aparece no discurso de quem governa em um regime democrático que exerce ascendência sobre os governados. Na experiência política da modernidade não cabe pensar o governo pela ascendência⁵⁸⁶. O dizer verdadeiro não desaparece de nossa experiência política, formulado no campo da resistência e da atitude crítica. O dizer-verdadeiro, a *parresia*, a fala livre e corajosa é praticada pelo governado, pelo sujeito livre nas relações de poder não para exigir do governo a verdade da política, e sim para interrogar o governo em suas atuações, em seu campo estratégico, exigir a racionalidade do governo para saber como governar⁵⁸⁷.

Por sua vez, essa atitude crítica frente a um governo que se exerce tem efeitos sobre o próprio sujeito. Dessa forma, Marsá observa que a crítica “implica em um exercício de

⁵⁸³ Idem.

⁵⁸⁴ Idem.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 1553.

⁵⁸⁶ Ainda que se possa considerar a tese weberiana de poder carismático, não se trata de modo algum da identificação da ascendência simplesmente com o carisma.

⁵⁸⁷ Interessante notar que Foucault se refere nessa passagem a uma categoria da política – cidadão- como raramente o faz. Nas democracias liberais de nossa época o sujeito é governado como cidadão e é como cidadão que ele pode interrogar as formas de governo que insistem em conduzir sua conduta, em definir sua liberdade.

determinação política que precisa de um espaço de um dizer verdadeiro em relação à política, que traz à tona a constituição de um sujeito político e não da política”⁵⁸⁸. A interpelação que o sujeito lança à política define o modo como o sujeito ético-político se constitui. A crítica não pode nem deve formular o discurso político, embora possa estabelecer a vontade política do sujeito, pela relação que mantém consigo mesmo, isto é, pela crítica que questiona as práticas de governo.

Na dinâmica da governamentalidade, “a relação a si é o elemento que permite ao dizer-verdadeiro articular seus efeitos no campo político e de instaurar, mais do que a materialidade de uma forma de vida singular, uma verdade outra que aquela do poder”⁵⁸⁹. Desse modo, em vez de excluir a ética da política, ou pensar a política sem solicitação com a ética, Foucault entende que “constituir uma ética do eu, é uma tarefa urgente, fundamental, politicamente”⁵⁹⁰. Por vezes, o governo de si foi pensado pelo autor como sendo “indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro pronto, primeiro e último, de resistência ao poder político que não a relação de si consigo mesmo”⁵⁹¹. Essa suspeita parece não adquirir força, pois não vemos em suas afirmações a ideia de que a ética poderia resolver a política, ou de que a resistência política estivesse fundada na relação do sujeito a si mesmo⁵⁹². A política, portanto, não pode ser reduzida à ética ou à questão da subjetividade. Por isso, devemos levar em conta o que Foucault mesmo afirma em uma entrevista de 1984 reconsiderando a hipótese brevemente levantada durante o curso de 82, *L’hermeneutique du sujet*: “Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja na relação de si consigo mesmo”⁵⁹³. O campo político possibilita suas próprias formas de resistência que não dependem unicamente da condição ética. Portanto, ética e política estão integradas, porém não se ancoram uma na outra, isto é, a política não se funda na ética e nem o contrário. Reiteramos, assim, por outra via argumentativa o entendimento defendido no início deste trabalho de que a ética não tem primazia sobre a política e que a política não está fundada na subjetividade.

⁵⁸⁸ MARSÁ, op. cit., p.61.

⁵⁸⁹ FOUCAULT, 1984, p. 241.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ Idem.

⁵⁹² Se lembrarmos a noção de contraconduta trabalhada em *Sécurité, Territoire, Population*, vemos que a relação a si é estimulada pela relação com os outros. Em todas elas estão em questão o sujeito, a verdade e o poder. A resposta ao problema que se coloca nunca pode ser dada por apenas um eixo, já que compõe uma forma de experiência na qual esses elementos são indissociáveis.

⁵⁹³ FOUCAULT, op. cit., p.1549.

Uma maneira que consideramos apropriada de se compreender essa questão está em considerar a subjetividade não como fundamento da política. Isso se liga à posição assinalada no início deste trabalho de que a subjetividade se forma na atuação do sujeito na experiência de uma atitude-limite em meio às práticas de governo. Concordamos, pois, com a afirmação de Adverse sobre isso quando aponta que: “A subjetividade deve ser identificada com a fronteira, com o limite que separa o poder que vem de fora e a resistência que ele encontra”⁵⁹⁴. A subjetividade não pode ser considerada como algo dado sob o qual a política se sedimenta, sendo a subjetividade o que se forma a partir do atrito entre o poder que se exerce sobre o sujeito e a atitude dele de não ser totalmente governado. Pensamos, portanto, que a política em Foucault ao considerar o governo de si não o faz em substituição ao governo dos outros, o que se tem é uma relação ineliminável entre governo de si e dos outros”, que, segundo Gros, coloca a pergunta: “qual relação a si deve se construir naquele que quer dirigir os outros e naqueles que lhe obedecerão?”⁵⁹⁵. A política não depende da ética, mas não a dispensa, pois se trata de uma relação ético-política.

No que tange à crítica, por conseguinte, não entendemos também que ela é uma forma de problematização ética e que em decorrência disso enfrenta a política. Logo, não estamos de acordo com a posição de Rambeau para quem a crítica se deduz da questão ética, pois a crítica “mostra como a relação a si tem a capacidade de instaurar uma verdade outra que aquela do poder”⁵⁹⁶. E que, portanto, a crítica vai da ética à política, isto é, “da condição na qual se coloca o sujeito em relação a si mesmo até as fronteiras de um agir político”. Nessa perspectiva, a problematização do governo de si não encerra as análises foucaultianas na dimensão ética. Compartilhamos dessa ideia de que a dimensão do governo de si não limita a política e que, ainda, a reforça. Contudo, para isso não é necessário condicionar a política como decorrência da ética e da crítica que também se deduziria da ética. Trata-se de levar em consideração a dimensão sempre conjunta a que Foucault aborda os focos de experiência e a qualificação que faz da crítica como uma atitude ao mesmo tempo moral e política. A crítica não decorre da ética, já que o mais acertado é pensar a crítica como uma prática a qual uma relação a si mesmo e com os outros pode tomar a forma da liberdade. Logo, não pode ser verdadeiro afirmar que a crítica nasce da ética e se torna política. A crítica já é política, pois se dá como problematização das experiências do sujeito em relação à verdade e seus efeitos de poder.

⁵⁹⁴ ADVERSE, op. cit. p. 148.

⁵⁹⁵ GROS, op. cit. 351.

⁵⁹⁶ RAMBEAU, op. cit., p. 33. E completa: E é nos termos dessa disjunção que se coloca o problema da verdade, de uma verdade “partida em duas”, isto é, da passagem de uma verdade produzida pelo poder para a verdade desdobrada da relação do sujeito consigo mesmo.

A relação do sujeito com a política passa, assim, pelos termos apontados por Lorenzini:

A preocupação com os modos de subjetividade não eclipsa as análises políticas. Foucault não faz uma aposta na ética como sendo possível compreender nossa experiência por meio dela, de constituir uma ontologia, de quem nós somos, não corresponde a um mergulho subjetivo. O mais acertado é pensar a dobra ético-política pensada por Foucault, mas também pensar que a questão da subjetividade (ainda que ele mesmo diga o contrário) aparece como desdobramento da atitude crítica. Os processos de subjetivação encontram um valor político na medida em que a relação a si firma-se como “modalidade crucial de oposição ao assujeitamento”⁵⁹⁷.

Não se trata, portanto, de negar a relação entre a crítica, a subjetividade e a política, mas de apenas ter o cuidado necessário para não deduzir os focos de experiência de apenas um de seus eixos, como seria o caso de fazer deduzir a crítica e a política da ética. Assim, entende-se que os modos de subjetivação do sujeito acontecem no campo da governamentalidade (concomitantemente às práticas de governo) e que por isso se cruzam ao jogo da política da verdade. Esses processos, assim como o cuidado de si praticado pelos gregos, podem ser da ordem de uma atitude crítica que problematiza a verdade a que estão submetidos, trazendo uma questão política ao rejeitar uma verdade e não obedecer sem crítica a um governo.

Desse modo, a relação do sujeito com o poder não é o de um recuo à subjetividade fugindo do que o poder pode fazer com ele. Trata-se de um enfrentamento ao seu excesso de governo e a perseguição de práticas de liberdade. Conforme Newman, “a subjetividade que o poder cria para nós é também o material pelo qual nós podemos resistir ao poder, e a partir do qual podemos constituir para nós mesmos novas formas de existir”⁵⁹⁸, a liberdade é mesmo o excesso que “tem o potencial de recusar, resistir a forma atual de nossa subjetivação”⁵⁹⁹. Com efeito, a crítica possibilita o que Vaccaro chama de uma *ethopoiesis* em “um espaço de liberdade do si, da singularidade que se subtrai à captura, introduzindo uma distância crítica entre si e si mesmo, entre experiência e mundo, ao longo de um árduo percurso de autoconstituição voluntária”⁶⁰⁰. O sujeito que fabrica a si mesmo o faz em uma relação com os jogos de poder, sendo a própria estimulação do poder sobre sua vida que o leva a fazer a crítica. A decisão por uma atitude crítica liga, portanto, o sujeito ao espaço a que vive atravessado pelo poder com a imaginação de viver uma vida outra. Atitude política do sujeito ligado a uma decisão ética de governar-se a si mesmo pela criação de práticas de liberdade.

⁵⁹⁷ LORENZINI, “Foucault, a contraconduta e a atitude crítica”. In: AVELINO, N. VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018, p. 139.

⁵⁹⁸ NEWMAN, op. cit., p. 338.

⁵⁹⁹ Idem.

⁶⁰⁰ VACCARO, O pensamento político de Foucault: da *ethopoiesis* à *ethopolítica*”. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018, p. 352.

Uma definição positiva da política em Foucault estaria, portanto, conjugada à ontologia do presente: a política é o jogo da governamentalidade pelo qual estabelecemos nossas práticas de veridicção, de governo e os modos de subjetivação, possibilitando o espaço de criação de liberdades. Nesses termos, nossas considerações não diferem daquelas enunciadas por Diogo Sardinha em seu artigo “Um silêncio de Foucault sobre o que é a política”. Nele, o comentador afirma que o genealogista pensa pela via da governamentalidade, no curso de 1979, uma definição conjunta da política como jogo (agônica) e da política como enfrentamento (antagônica),⁶⁰¹ mas que na ocasião opta por silenciar, ou não dar ênfase a esse aspecto⁶⁰². Não obstante, para Sardinha desse quebra-cabeça entre o dito e não-dito por Foucault acerca da política é possível extrair o seguinte entendimento:

Há política quando há sublevação e, inversamente, quando não existe sublevação não existe política, mas somente jogo e debate entre artes de governar. Então, de acordo com a definição secreta que nos cumpre revelar, a política não é nem esse jogo, nem a governamentalidade em torno do qual o jogo se desenrola. Política é o que acontece quando se diz ‘não’ ao jogo, quer este ‘não’ venha de dentro do terreno de jogo, pronunciado por aqueles que assim rompem com ele, quer ele venha de fora do terreno, dito por aqueles que assistem apenas, sem poder ou sem querer entrar nele⁶⁰³.

A política em Foucault em vez de ser o espaço dos entraves jurídico-institucionais ou apenas o jogo estabelecido pelas artes de governar emerge em sua profunda conexão com uma ontologia do presente. Afinal, a política é o espaço de criação de um mundo outro, o lugar onde se realizam as práticas de liberdade no enfrentamento ao poder. É nesse sentido que Castelo Branco afirma que: “para Foucault, pensar a política é o mesmo que observar os afrontamentos nas relações de poder, com ênfase nas resistências e estratégias postas em jogo para ampliar o campo da liberdade”⁶⁰⁴. Assim, a política é tudo o que se afirma quando se diz não ao que está estabelecido: à verdade que tenta nos capturar e ao poder que procura nos submeter. Ao recusar formas prontas e normalizadoras de sua conduta, abre-se espaço para a invenção de novas

⁶⁰¹ O silêncio de Foucault se refere a uma definição de política não proferida no curso de 79 em detrimento de outra efetivamente pronunciada. Ao final do curso, o autor enuncia: “O que é a política, afinal, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes índices, e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? Parece-me ser aí que nasce a política” (FOUCAULT, op. cit., p. 316-7). E Michel Senellart aponta que Foucault deixa de fora a seguinte afirmação: “A análise da governamentalidade (...) implica que ‘tudo é política’. (Melhor seria dizer: nada é política, tudo é politizável, tudo pode tornar-se política. A política não é outra coisa senão – ela não é nada menos do que – o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento”. (SENELLART, op. cit., p. 409).

⁶⁰² A demonstração de Sardinha aponta que Foucault opta pela definição que enuncia no curso para acentuar o aspecto institucional da política e deixar de lado um aspecto anti-institucional. Ele opta por acentuar a política como jogo, mas a governamentalidade não deixa de fora a possibilidade de sublevação, de modo que ainda que não tenha sido dito, é preciso não deixar de considerar o que Foucault escreveu, ainda mais levando-se em conta os desdobramentos de seu pensamento.

⁶⁰³ SARDINHA, op. cit., p. 102.

⁶⁰⁴ CASTELO BRANCO, op. cit., p. 155.

formas de sociabilidade, de outras formas de ser com os outros e outras formas efetivamente de pensar a política. Pensar e repensar a política, pois não se deve encerrá-la, de modo algum, em uma forma que se considera mais justa ou acabada, tampouco se pode querer estabilizar os enfrentamentos próprios das relações humanas, seja sob a ideia do consenso, em uma luta definitiva que traria libertação ou o fim da política.

3.6 A prática filosófica da liberdade

Pensamos que no fim dos anos 70, Foucault assume a reflexão sobre a filosofia como um veio importante em suas pesquisas. Ele elabora um projeto filosófico que problematiza a experiência histórica. A questão da modernidade que traz à baila a pergunta pela *Aufklärung* adquire importância fundamental para o autor francês pensar a experiência de nós-mesmos em nossa atualidade. Junto a isso, o papel do filósofo e da prática da filosofia como discurso de verdade é problematizado na genealogia do governo e das práticas de veridicção.

Na entrevista de 1982 *Structuralisme et Post Structuralisme*, Foucault faz uma leitura acerca da história da filosofia, afirmando que ela desempenhou, ao menos na França, um papel relacionado à história das ciências que deriva da pergunta pela *Aufklärung*. Ele entende que a filosofia do século XIX se presta ao papel de perguntar em que momento a razão alcança a autonomia, na tentativa de estabelecer qual jogo se configura com a dominação pelo pensamento científico, pelo aparelho técnico e pela organização política. Essa ação confere à filosofia moderna, como discurso da modernidade, uma interrogação sobre o presente, isto é, sobre o discurso da modernidade, o que caracteriza a filosofia como “superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar”⁶⁰⁵. Assim, a filosofia como uma forma de problematizar a experiência da modernidade na forma de um discurso de veridicção que interroga o nosso tempo e constituição histórica.

Desse ponto de vista, a tarefa da filosofia moderna se coloca também como uma maneira de refletir sobre nossa relação com a verdade⁶⁰⁶, e não como critério definidor da razão no mundo. Aqui falamos da verdade entendida como uma prática, que pelo seus efeitos de poder serve à condução de conduta, ou ainda, da verdade em seu aspecto de uma prática discursiva

⁶⁰⁵ FOUCAULT, 2008, p.14.

⁶⁰⁶ FOUCAULT, 2017, p. 1549.

no jogo da governamentalidade, o que permite a Foucault declarar: “a filosofia é, assim, uma maneira de se perguntar: se é essa a relação que nós temos com a verdade, como devemos nos conduzir”⁶⁰⁷. Logo, dessa relação com a verdade, a filosofia exerce seu papel eminentemente crítico, o que segundo o autor remonta à prática filosófica desde Sócrates:

Em sua versão crítica (...) a filosofia é justamente o que põe em questão todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e sobre quaisquer formas que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘ocupa-te de ti mesmo’, isto é: ‘Se funda em liberdade, pelo domínio de si’⁶⁰⁸.

A verdade conjugada ao exercício de poder é colocado sob o crivo da crítica, inaugurando um modo de proceder filosófico que é desde a Antiguidade uma crítica ético-política, da relação do sujeito consigo e com os outros, das formas de verdade e poder que o atravessam. A genealogia da filosofia aponta, então, para o seu caráter crítico e, portanto, ligado a uma prática histórico-filosófica, que em seu procedimento histórico pode realizar a crítica de nossa experiência, que está longe de poder ser reduzida a uma atividade puramente intelectual ou acadêmica. Por sua vez, a filosofia crítica aponta para uma alteração no papel desempenhado pelo filósofo, como Foucault declara durante o curso de 83:

A ontologia se coloca na esteira do problema de se pensar o papel do filósofo nos dias de hoje e vai encontrar em relação ao objeto de reflexão da modernidade que é o “nós”, isto é, o nosso ser histórico”. “É esse ‘nós’ que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão”⁶⁰⁹.

O deslocamento da filosofia para uma realização prática está de acordo com o reposicionamento da figura do filósofo. O filósofo não pode ser um mero teórico e por isso não há mais espaço para ser o detentor de uma verdade a qual ele teria a missão de passar adiante, de ser aquele que retira os demais da escuridão, de liderar as massas ou ser o agente de qualquer desígnio escatológico. Antes, a prática filosófica está ligada ao próprio modo de vida do intelectual, às questões que ele engaja e às escolhas que toma:

Eu não estou de acordo que se possa dizer qualquer coisa na ordem da teoria; mas, ao contrário, que se deve ter uma atitude exigente, prudente, ‘experimental’; deve-se a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz ao que se faz e ao que se é (...)A chave da atitude política pessoal de um filósofo, não é às suas ideias que se deve requerer, como se ela pudesse se deduzir de sua filosofia, mas à vida, é a sua vida filosófica, é a seu *éthos*⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Idem.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 1550.

⁶⁰⁹ FOUCAULT, 2008, p.14.

⁶¹⁰ FOUCAULT, 2017, p.1404-5.

Desse modo, o filósofo tem espaço como intelectual específico e cujo objeto de problematização é a própria atualidade, o nosso ser histórico, que corresponde à singularidade de nossa experiência, de nosso modo de ser no mundo em circunstâncias específicas. Além disso, sempre vale lembrar que a crítica não é exclusividade do discurso filosófico e conforme Rajchman observa: “a filosofia deve ser importante para os não-filósofos – para aqueles cuja profissão não é a filosofia. A finalidade de fazer filosofia consiste em ocasionar novos modos de pensamento acerca das formas de experiência”⁶¹¹. Dimensionado pela contingência histórica, a fala e a ação do intelectual não pode ser normativa, como Foucault faz questão de reiterar durante uma entrevista dos anos 80:

O papel de um intelectual não é o de dizer aos outros o que eles têm de fazer (...) O trabalho de um intelectual não é o de modelar a vontade política dos outros; ele é, pelas análises que faz nos domínios que são os seus, o de interrogar as evidências e os postulados, de agitar os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, de dissipar as familiaridades admitidas, de retomar as medidas das regras e instituições e, a partir dessa reproblemática (onde ele desempenha sua ocupação específica de intelectual) de participar da formação de uma vontade política (onde ele tem a desempenhar um papel de cidadão)⁶¹².

O papel do filósofo é restrito ao papel que pode desempenhar enquanto um intelectual específico que toma como objeto de reflexão o *éthos* de uma determinada sociedade, que problematiza a maneira como se pensa e se vive. Essa atividade não está desvinculada de sua própria ação no mundo. Assim, “a filosofia não ajuda a organizar e avaliar outras ‘faculdades’ do saber. Pelo contrário, é a análise de problemas ‘externos’ que é usada para desafiar e repesar os ‘filósofos’”⁶¹³. Isto é, ele vai se expressar enquanto intelectual específico cuja atividade localizada de um sujeito político e que como tal contribui, junto com os outros para a reflexão da atividade política, ou como vimos, de uma vontade política, isto é, uma ação conjunta racionalmente refletida de uma prática política. Está claro, essa retomada do papel do intelectual está intimamente ligada à concepção de uma ontologia crítica.

Não se pode deixar de notar aqui, como o entendimento antigo de filosofia como modo de vida acaba por encontrar um espaço no procedimento crítico de Foucault como um influxo de uma filosofia pensada como *éthos* do sujeito político, do sujeito que pensa, vive e age no mundo e precisa saber como se governar para não ser totalmente governado. A filosofia crítica

⁶¹¹ RAJCHMAN, op. cit., p. 84.

⁶¹² FOUCAULT, op. cit., p. 1496.

⁶¹³ RAJCHMAN, op. cit., p. 85.

como forma de discurso de veridicção se torna condição indispensável para o jogo da governamentalidade e da problematização política.

Foucault mesmo ata o seu trabalho ao empreendimento prático que faz das problematizações de objetos que interrogam a política a um trabalho de um intelectual comprometido com a liberdade, cuja função é a de “mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que elas pensam, que elas têm como verdade para evidenciar alguns temas que foram fabricados em um momento particular da história e que essa pretendida evidência pode ser criticada e destruída”⁶¹⁴. De modo que ele pode concluir: “Mudar algo no espírito das pessoas, é este, o papel de um intelectual”⁶¹⁵.

Ao acentuar o caráter da filosofia como modo de vida, o vínculo entre filosofia e subjetividade acaba se estreitando, porém não dá o nó definitivo, que impede de pensar o uso político da crítica. A crítica não se limita à ética. Tanto a atitude parresiástica quanto a atitude de modernidade designam o escrutínio ético e político da crítica em sua estreita vinculação com o governo de si e dos outros. Nessa conjunção, a filosofia articula também a liberdade como prática indispensável na relação ética e política.

Podemos, ainda, acrescentar a essa tentativa de compreensão do que Foucault entende por filosofia levando em conta a indagação, um tanto propositiva, que o autor declara em 1984 no prefácio de *La volonté de savoir*, acerca da atividade filosófica:

Mas o que é a filosofia hoje em dia – refiro-me à atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? (...) Eu pergunto se ela não consiste, ao invés de legitimar aquilo que já se sabe, num empreendimento de saber como e até que ponto seria possível pensar de outro modo?⁶¹⁶

Dessa forma, a filosofia é o trabalho de problematização do pensamento que se pensa a si mesmo, do pensamento que reflete sobre suas práticas. Desse modo, o objeto da filosofia é o que está à vista, e, mesmo assim, não o vemos, são as diferenças em meio às regularidades, fazendo-nos notar a existência de maneiras outras de pensar e viver. Em termos mais diretos, Foucault pensa sua atividade filosófica nos seguintes termos: “Todas minhas análises vão contra a ideia de necessidades universais na existência humana. Elas sublinham o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de qual espaço de liberdade nós ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar”⁶¹⁷. Nesse sentido é que podemos afirmar que a atividade filosófica é, sobretudo, voltada a uma ontologia do presente, a uma crítica de nós

⁶¹⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 1597.

⁶¹⁵ Idem.

⁶¹⁶ FOUCAULT, 1984, p.14-15.

⁶¹⁷ Ibid., 2017, p. 1598.

mesmos enquanto seres históricos, cujas trajetórias e experiências contingentes podem ser alteradas pela ação que realizamos em nossas práticas.

*

Com este capítulo esperamos ter demonstrado como a prática filosófica foucaultiana se altera em razão de seu próprio percurso. Entendemos que a problematização do governo enseja a perspectiva de uma crítica histórico-filosófica que se realiza como ontologia do presente, ancorada em um *éthos* crítico e parresiástico.

Argumentamos, assim, que as práticas de liberdade assumem grande importância nas análises foucaultianas dos anos 80, tornando-se um tema incontornável, provocado pela análise do governo. Afinal, como pensar as relações de governo, entendida como condução de condutas, de uma maneira que não corresponda apenas a dominação?

Foucault acaba por constatar a inoperância do poder sem a liberdade, por entender que a relação entre conduta e a contraconduta estabelece um jogo da governamentalidade que se movimenta junto com as práticas de liberdade. Assim, em vez de pensar no poder em oposição à resistência, pensa o poder como governo e como sendo capaz de, em uma maneira outra de se deixar governar, produzir práticas de liberdade.

Nessa perspectiva, torna-se possível problematizar a forma como nosso autor entende as práticas da liberdade no eixo que atravessa governo de si e dos outros, em seus aspectos éticos e políticos. Dessa forma, foi preciso examinar não só a questão ética em relação à liberdade, como também a reflexão da política a partir dos termos colocados pelo governo. A ética é assinalada como prática de reflexão da liberdade, no sentido de que o sujeito livre precisa pensar sua própria conduta. Por sua vez, a política aparece como jogo da governamentalidade. Não só aquele das práticas racionalizadas de governo, como também o dos sujeitos livres que contestam certas práticas instituídas e inventam para si outros modos de se governar. Consideramos então que isso não implica em um recolhimento da política na subjetividade, e sim em considerar o papel indispensável do sujeito, enquanto agente das práticas e enquanto aquele a quem se direcionam os efeitos das práticas.

Além disso, quisemos assinalar que em seus últimos estudos, Foucault toma para si a definição de uma filosofia prática que só tem existência enquanto crítica. Essa consideração se soma à discussão ainda dos anos 60 acerca do papel do intelectual, fazendo aparecer o rosto de um Foucault filósofo, intelectual e crítico, capaz de assinalar a reflexão acerca de nosso próprio tempo, como uma tarefa que considera ser a de todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na problematização do governo que Foucault realiza a partir de 78, as práticas de condução de condutas são examinadas, considerando-se o intenso processo de governamentalização ocorrido na modernidade. Nesse período, a racionalização se voltou para a elaboração dos meios capazes e efetivos para fazer com que alguns indivíduos se submetessem à condução de outros, o que em um primeiro momento foi responsável por pensar a condução em relações específicas, em âmbito religioso, e que logo se estende à condução de todos os indivíduos, em diversos âmbitos, como o pedagógico e o disciplinar. O que ocorre como acontecimento próprio da modernidade é a racionalização do poder que será responsável pela criação das práticas de governo e engendra formas de crítica a essa governamentalização.

Da análise do governo, percebemos o olhar genealógico em dois registros distintos e complementares: um primeiro que incide na vertical do próprio presente, capaz de constatar o estreitamento entre a racionalidade e o poder na modernidade — o que vai dar no problema da *Aufklärung*; um segundo que se dirigindo ao passado — sem perder de vista a problematização do presente — traça a suspeita de que o intuito de condução das condutas não são invenções da modernidade. Do primeiro registro, constatamos a atualização do problema do governo de si e dos outros na pergunta colocada pelo Esclarecimento, bem como a possibilidade de realização de uma ontologia do presente. Do segundo registro, constatamos que as práticas de governo modernas surgem das práticas de condução de condutas instituídas pela Igreja, sendo também nesse contexto que surgem comportamentos que buscam frear a incidência da direção sobre os modos de agir, isto é, as contracondutas. Com isso, forma-se uma história do governo de si e dos outros cuja genealogia percorre a Antiguidade grega pela noção de *parresia*.

Desse modo, a pergunta pelo governo coloca também a questão de como não ser governado de determinado modo, o que nos abriu caminho para pensarmos a genealogia da atitude crítica. A crítica é tomada como um *éthos* que se forma nas recusas aos efeitos de normalização e controle do poder moderno sobre os sujeitos. Trata-se da afirmação de um modo de não ser totalmente governado, de prestar uma estilização da obediência, ou ainda, desobedecer, mas sem recusar inteiramente o jogo da governamentalidade. Em nossa leitura, acreditamos que a genealogia do governo encontra a atitude crítica na modernidade, o que abre espaço para a problematização do poder em outros termos: a forma de exercício de condução de condutas por parte de alguns, promove reações e insubordinações e criações de outros modos de se conduzir por aqueles que são conduzidos, uma relação em termos de conduta e

contraconduta. Nessa perspectiva, consideramos também o aparecimento da *parresia* enquanto *éthos* filosófico formado na experiência da Antiguidade.

Defendemos em nosso trabalho que *parresia* e atitude crítica podem ser aproximadas no jogo da política da verdade porque desempenham um papel crítico na articulação do governo de si e dos outros.

Primeiramente, constatamos que a atitude crítica estabelece a relação do sujeito que se posiciona criticamente para não ser governado de determinado modo. Isso exige uma relação consigo e com outros que o faz refletir sobre os modos de governo que interferem em sua própria conduta. Ao desobedecer à normalidade instituída pelo poder, o sujeito é capaz de criar alterações nas formas de governo, bem como também altera a relação consigo mesmo ao rejeitar certas práticas. Ademais, no desenho das múltiplas imagens da atitude crítica, em cada vez que Foucault retoma o tema, ora como “indocilidade refletida”, ora como virtude, ora como uma atitude de modernidade, a crítica se liga aos modos de experiência dos sujeitos na relação que mantêm com as práticas de governo, e ainda, ao escopo de uma prática histórico-filosófica que assume a tarefa de um discurso filosófico capaz de interrogar nossa atualidade e as condições de nosso ser histórico efetuando uma ontologia de nós mesmos. Posteriormente, ao examinarmos a *parresia*, constatamos que o dizer verdadeiro faz a crítica do poder ao dirigir a palavra livre e corajosa a uma assembleia ou a um soberano, ou quando se liga à atitude filosófica de Sócrates ou dos cínicos.

Logo, atitude crítica e *parresia* são maneiras de fazer a crítica das relações de poder. A crítica desempenha a função de vigiar os excessos de poder, assim como a atitude parresiástica já desempenhava desde a Antiguidade também por meio do discurso filosófico. Com efeito, a filosofia aparece como uma prática de veridicção que faz a crítica do poder.

Nossa pesquisa, então, dedicou-se a entender as conexões *entre parresia*, atitude crítica e filosofia na genealogia do governo. Notamos uma absorção do problema do governo na modernidade que se desdobra na questão da *Aufklärung*. O Esclarecimento coloca a pergunta da filosofia crítica em relação à racionalidade e o poder na modernidade. Também a *Aufklärung* possibilita a reativação da fala parresiástica no discurso de veridicção filosófica. O que se constata é que a filosofia exerce o papel de crítica por meio de uma fala parresiástica que não é restrita à Antiguidade. Trata-se de um modo de realização da filosofia que se torna a forma possível da filosofia na modernidade. A filosofia como crítica e como atividade parresiástica no discurso filosófico, responsável pela denúncia dos excessos de governo que limitam a liberdade em nosso campo de ação.

Desse tema importante e fundamental para nosso trabalho, isto é, do vínculo que se estabelece entre filosofia e crítica é que podemos compreender a recorrência de Foucault ao texto de Kant sobre o Esclarecimento. O que percebemos é que Foucault se interessa pela recepção da problemática do governo na modernidade que é realizada por Kant ao discutir o Esclarecimento e que acaba por inaugurar uma reflexão em termos de uma ontologia do presente. Consideramos, assim, que o interesse de Foucault pelo texto de Kant se justifica pela genealogia das práticas de governo que se desdobra na possibilidade de realização da filosofia crítica como ontologia da atualidade e do presente. Assim, atitude crítica e *parresia* se situam no ponto onde se articulam governo de si e governo dos outros, atestando o vínculo entre esses dois *éthos* quanto à realização de uma ontologia daquilo que somos nós hoje, imprescindível para a criação de práticas de liberdade.

Por conseguinte, consideramos que o vínculo entre *parresia* e crítica no campo das práticas de governos apenas é compreensível se se considera a abordagem da liberdade no pensamento do último período dos estudos foucaultianos. Antes de tudo, não se deve entender a referência à liberdade de maneira vazia ou abstrata. A liberdade é uma prática imprescindível para as relações de governo. As práticas de poder entendidas como governo assumem, definitivamente, um sentido que não é, de modo algum, negativo, já que são também o espaço onde se formam as práticas de contraconduta.

Quisemos demonstrar a importância que o *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico adquirem nessa empreitada. Eles constituem um modo do sujeito se compreender historicamente, bem como compreender a prática de verificação filosófica como ontologia do presente. Ao percebermos a contingência nas formas que nossas subjetividades adquirem e a singularidade históricas, entendemos a transitoriedade dos sistemas de governo que procuram normalizar nossa conduta. Cada norma é criada em determinados arranjos dentro de configurações específicas e, por isso mesmo, podem ser modificadas. Alteramos as práticas e nossa relação com as normas ao recusar e questionar as verdades junto aos efeitos de poder que elas mobilizam; inventamos outros modos de subjetivação ao “curto-circuitar” a dinâmica de governo de si e dos outros, ampliando as condições para o exercício das práticas de liberdade, isto é, de formas de conduzir-se a si mesmo.

Quisemos demonstrar também que a governamentalidade considerada como o governo de si e dos outros entrega uma discussão de como se articula o caráter ao mesmo tempo político e ético das abordagens de Foucault. Dessa forma, podemos considerar que a perspectiva da governamentalidade afeta a compreensão da política em Foucault, de uma maneira que a própria

visão de política é afetada. Constatamos que quando se fala em política no pensamento de Foucault, vemos que não se trata do espaço de consolidação das leis ou das sedimentações institucionais, ela é, antes, o conjunto dinâmico de práticas de governo que conjuram uma experiência. Ao encontrar a raiz da *parresia* na política, Foucault pode retomar o problema da verdade na relação com as práticas de poder inserido nas questões sobre o governo. A necessidade do dizer-verdadeiro para a democracia ateniense, indica que é plausível pensar a política como uma forma de experiência indissociável das práticas de veridicção, das práticas de poder e dos modos de subjetivação. Crítica e *parresia* podem ser definidas como uma atitude ética e política, na qual o sujeito requer a reflexão ética sobre sua própria liberdade no modo como se deixa governar pelos outros, enquanto governa a si mesmo.

Vemos, então, que a ética marca a reflexão da liberdade pelo sujeito livre que pensa sobre seu modo de agir e sobre como se governa, e por isso acarreta efeitos políticos, já que podemos entender a política como a ação dos sujeitos livres no mundo, o conjunto das práticas de governo para melhor governar-se a si mesmo. Defendemos, assim, que longe disso implicar em uma redução da dimensão política à instância ética, essa complementaridade atesta a imbricação entre ética e política no pensamento de Foucault que focaliza as práticas dos sujeitos e seus efeitos.

Portanto, nosso estudo pode corroborar a nossa hipótese inicial quanto aos seguintes aspectos:

- 1) A atitude crítica e a *parresia* são práticas que surgem como formas de tentar estabelecer outras maneiras de ser e de agir em reação às práticas de condução de condutas, podendo então ser aproximadas como formas de *éthos* filosóficos em uma genealogia das práticas de governo de si e dos outros.
- 2) O *éthos* crítico e o *éthos* parresiástico se inscrevem também em uma história da filosofia como prática histórica, o que permite entender a relação entre filosofia, crítica e governo no espaço de reflexão de nossas práticas na forma de uma ontologia do presente que engendra a criação de práticas de liberdade.
- 3) Ao fazer a genealogia da filosofia como crítica, Foucault reivindica para seu próprio trabalho o escopo de uma ontologia do presente, uma filosofia que se realiza como prática histórica que faz a crítica das relações de governo de nossa política da verdade.

*

Por fim, retomamos a pergunta que fizemos, ainda no início deste trabalho, acerca de qual poderia ser o legado de Foucault, para nós hoje, por se tratar de um autor que não faz teoria.

De tudo o que vimos, parece ser acertado afirmar que Foucault nos deixa, nas palavras que escreveu — e pôde escrevê-las porque sua prática permitiu —, nas lutas que participou e nas injustiças que combateu, a eloquência de um filósofo- militante que pratica a verdade. Um intelectual que usa a crítica como ferramenta de combate à dominação.

Assim, a concepção de que são práticas exercidas pelos sujeitos, a verdade e o poder, é o que talvez de mais importante Foucault tenha nos deixado. Passamos a entender que as verdades decorrem de práticas de poder e que as práticas de governo produzem efeitos de verdade, podendo ser recusadas ou alteradas. Essa ideia restitui aos sujeitos a capacidade de se governarem, fazendo uso da liberdade. A verdade sobre a qual nos fala Foucault deve ser vivida na coragem de não sermos totalmente governados, de obedecermos somente na medida em que podemos nos insurgir. Não é o clamor por uma rebeldia fundamental, mas a alegação de que a liberdade não é gratuita. Governar-se a si mesmo exige o esforço de fazer a crítica da verdade e das práticas que muitas vezes querem impedir uma existência livre e criativa. Mais do que o grito dos oprimidos ou o canto da liberdade, a voz dos revoltados faz soar a denúncia dos governados contra o mito das verdades incontestes, ao vociferar: A verdade que está aí, reafirmada a todo o tempo e com tanto entusiasmo, foi fabricada por sujeitos como nós; ela é tão fictícia quanto aquela que desejamos nesse momento fazer funcionar. Queremos que algo mude na maneira como conduzimos nossas vidas e isso começa por mudar as verdades que nos governam. Se existe, ainda, algo a obedecer, certamente, não se trata de leis, no máximo, ao nosso imensurável desejo de nos tornamos aquilo que ainda não somos. Não aceitamos mais que nos digam o que fazer de nossas próprias vidas, a não ser aquilo que nós mesmos decidimos e queremos fazer.

O legado de Foucault é, portanto, o de um pensador que refletiu sobre sua condição de sujeito governado e que recusou as formas de dominação. O que ele nos ensina é a possibilidade de uma política motivada por nossa vontade de não sermos conduzidos inteiramente e de criar para nós mesmos, em nossa relação com os outros, uma existência autêntica e ética, a partir da reflexão e da prática de nossa própria liberdade.

BIBLIOGRAFIA

Livros de autoria de Michel Foucault consultados neste trabalho:

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I. La Volonté du Savoir*. Paris: Gallimard, 1976

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, M. *Il Faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Gallimard/ Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I e II (1954-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2001b.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, Population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004b.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2005b.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant. Thèse complémentaire pour le doctorat des Lettres*. Paris: Vrin, 2008b.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, M. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011b.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 25.ed. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012b.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth Collège 1980*. Paris: Vrin, 2013.

FOUCAULT, M. *Subjectivité et Vérité: cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Gallimard/Seuil, 2014.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de la culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

FOUCAULT, M. *Discours et vérité précédé de La parrêsia*. Paris: Vrin, 2016.

FOUCAULT, M. *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*. Paris: Vrin, 2017.

FOUCAULT, M. *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, M. História da sexualidade IV. *As confissões da carne*. Tradução de Heliana de Barros C. Rodrigues, Vera Portocarrero, São Paulo: Paz e Terra, 2020.

Livros de comentadores e outros autores consultados neste trabalho:

ADVERSE, H. Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João Del Rei, nº4, p. 1-25, 2010.

ADVERSE, H. O que é ontologia do presente ?. In: *Nuntius Antiquus*. Belo Horizonte, n.6, p. 129- 152, dez. 2010b.

ADVERSE, H. Foucault, a democracia e as formas de aleturgias. In: *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*. Viña del mar: nº. 3, p.119-134, 2017.

ADORNO, F. A tarefa do intelectual. O modelo socrático. In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ALVES, A. A crítica de Ponta Cabeça: Sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo: n. 30, v. 1, p. 25-40, 2007.

ALVES, M.A. O homem e a crítica em As palavras e as coisas: Kant, Nietzsche, Foucault e além. In: *Sapere aude*. Belo Horizonte: v.7, n. 12, p. 7-21, jan. /jun. 2016.

ARALDI, C. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. In.: *Dissertatio*. Pelotas: n.º.33, p. 227-244, 2011.

ARAÚJO, G. Ficção e experiência, ou Foucault reconta a história. In: *AISTHE*, n. 8, p. 58-72, 2011.

ARAÚJO, I. L. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.

AVELINO, N. *Introdução: pensar a política com Foucault*. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018.

AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018.

BAUDELAIRE, C. Sobre a modernidade. Teixeira Coelho (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAZZICALUPO, L. Historicização radical, genealogia da governamentalidade e subjetivação política. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018. p. 43-63.

BLANCHOT, M. *Michel Foucault tel que je l' imagine*. Paris: Fata morgana, 1986.

BRUGÉRE, F., LE BLANC, G., SPECTOR, C. et TERREL, J. (org.) DOSSIER: *Foucault et Le Lumières*. n. 8, 2006.

BUTLER, J. *What is critique? An essay on Foucault's virtue*, 2008. Disponível: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>

BUTLER, J. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 22, p.159-179, 2013.

BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org). *Foucault e as práticas de liberdade I e II*. Campinas, Pontes Editores, 2019.

BURCHELL, G; GORDON, C, MILLER, P (org). *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

CADMAN, L. How (not) to be governed: Foucault, Critique, and the political. In: *Environment and Planning*, v. 28, p. 539-56, 2010.

CÂMARA LEME, J. A rebelião e o fim da política. In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 85-93.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.

CANDIOTTO, C. Ética e Política em Michel Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, Marília: v. 33, n.2, p. 176-210, 2010b.

CANDIOTTO, C. Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun. p.31-52, 2011.

CANDIOTTO, C. Revolução, política e a subjetivação em Michel Foucault. In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 225-237.

CARVALHO, A.de. Creio na insurreição dos corpos: Foucault e um esboço de anarqueologia dos vivos de outros governos. In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 29-37.

CASTELO BRANCO, G. As resistências ao poder em Michel Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24, p. 237-248, 2001.

CASTELO BRANCO, G. Agonística e palavra: as potências da liberdade. In: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. (org). *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte, 2013, p.153-161.

CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. *FOUCAULT: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CASTRO, E. *Vocabulário Foucault*. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014.

CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Phi, 2013.

CHEVALIER, P. *Foucault et le christianisme*. Paris: ENS Éditions, 2011.

CHEVALIER, P. O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal. In: *Anuário de Literatura*. [s.l.], v. 8, n.1 p. 190-197, 2013.

CHEVALLIER, P. Que veut dire faire une histoire des problématisations ?. In: BOQUET, D; DUFAL, B; LABEY, P. *Une histoire au present: Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS Éditions, 2013, p. 5. Disponível em: <http://books.openedition.org/editions-cnrs/24040>.

CÔRREA, F. A coragem de um 'sujeito ético': o uso da parresía e da virtude da probidade intelectual em M. Foucault e F. Nietzsche. In: *Peri*. V.9. n.2, p.149-165, 2017.

CÔRREA, F. Cinismo e política ou a história da filosofia insurreta de Michel Foucault. In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 85-93.

COSTA, H. *Foucault e a crítica genealógica: uma investigação da governamentalidade política*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

COSTA, H. Poder e violência no pensamento de Michel Foucault. In: *Sapere Aude*, v.9, n. 17, p.153-170, jan/jun. 2018.

CREMONESI, Askêsis, *éthos*, parresia: pour une généalogie de l'attitude critique. In: LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A (org.). *Michel Foucault éthique et vérité (1980-1984)*, 2013. p. 127-138.

DALGLIESH, B. Critical history: Foucault after Kant and Nietzsche. In: *Parrhesia*, n. 18, p. 68-84, 2013.

DEAN, M. *Governmentality Power and rule in Modern Society*. London: SAGE, 2010.

DEFERT, D. Chronologie. In: *Dits et écrits, v. I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins; Revisão da Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DUARTE, A. *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, A. "Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: In: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. (org.). *Foucault filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ERIBON, D. *Michel Foucault y sus contemporâneos*. Tradução de Viviana Ackerman. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires: 1995.

FIMIANI, M. Le véritable amour et le souci commun du monde. In: GROS, F. (coord.). *Foucault et le courage de la vérité*, 2012.

FONSECA, M. da. Entre a vida governada e o governo de si. In: *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 241-253.

FONSECA, M. da. Racionalização das condutas e práticas de liberdade In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade I*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p.103-115.

FREITAS, J. H de. Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, p. 67-79, 2017.

FREITAS, A. de. Despertar a língua furiosa da revolta para não deixar quieto o outro impensado da política. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 39-50.

GABILONDO, A; MEGÍAS, F. Introducción. In: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

GALANTIN, D. Experiência, espiritualidade e práticas de liberdade. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p. 159-173.

GALLO, S. Insurreições escolares? . In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 311-321.

GEUSS, R. Genealogy as critique. In: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell publishers, p. 209-215, 2002.

GIACOIA-JUNIOR, O. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GOLDER, B. Foucault and the genealogy of pastoral power. In: *Radical Philosophy Review*. s.l, p. 157-176, 2007.

GONÇALVES, D. A urgência do presente: atitude crítica e ética da Liberdade em Michel Foucault. In: *Revista Dialectus*, Fortaleza: v.5, n.2, p. 462-482, 2018.

GORDON, C. Governmental rationality: an introduction. In: *The Foucault Effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

GORDON, C. Governamentalidade e a genealogia da política. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 39, n. 4, p. 1049-1065, 2013.

GROS, F. (org.). *FOUCAULT: A Coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2), p.175-178, 1995.

GROS, F. (org.). A *parrehsia* em Foucault (1982-1984). In: *FOUCAULT: A Coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Editora Parábola, 2004, p. 155-166.

GROS, F. Foucault et la leçon Kantienne des Lumières. In: *Lumières*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, n. 8, p. 159-167, 2006.

GROS, F. Situation des cours. In: *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France*. Paris : Gallimard/ Seuil, 2008. p. 348-361.

GROS, F. Situation des cours. In: *Le gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité: cours au Collège de France*. Paris: Gallimard/ Seuil, 2009. p. 314-328.

GROS, F. Foucault et la vérité cynique. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.23, n.32, p. 56-66, jan/jun. 2011.

GROS, F. Problématisation. In: BERT, J.-F. & LAMY, J. *Michel Foucault: un héritage critique*. Paris: CNRS, 2014. p. 124-126.

GROS, F. Introduction. In: *Discours et vérité précédé de la parrésia*. Paris: Vrin, 2016. p.11-18.

GROS, F. *Desobedecer*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editor, 2018.

GROS, F., LEVY, C. (org.). *Foucault et la philosophie antique*, Paris: Kimé, 2003.

GUTTING, G. (org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994.

KANT, I. “Resposta à pergunta: “que é Esclarecimento?” (*Aufklärung*). Trad. Floriano de S. Fernandes. In: *Immanuel Kant. Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KOHAN, W. Saber, cuidado de sí y formación. El último Sócrates en el último Foucault. In: *Ensayo y Error*, v. 17, n.34, Caracas, p. 93-118, jun.2008.

KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUSC, 2011.

KRAEMER, C. A ontologia como uma possibilidade em Michel Foucault. In: *Synesis*, Petrópolis: v.6, n.1, p. 12-25, 2014.

HABERMAS, J. Aporias de uma teoria do poder. In: *O Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Editions Jérôme Millon, 1998.

LAËRCE, D. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Éd. et trad. R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

LAVAL, C. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, M. *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução de Lorena Balbino – São Paulo, n-1 edições, 2018.

LEEM, V. A encarnação da verdade e a política da comunidade: Foucault e os Cínicos. In: NALLI, M; MANSANO, S. (org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 41-57.

LEMKE, T. Critique and Experience in Foucault. In: *Theory, Culture & Society*, v.28, n.4, p.26-48, 2011.

LEMKE, T. Foucault, governmentality, and critique. In: *Rethinking Marxism Conference*, University of Amherst, 2000.

LORENZINI, D. Foucault, a contraconduta e a atitude crítica. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018. p. 125- 137.

LORENZINI, D. From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. In: *Foucault studies*, n.21, p. 7-21, 2016.

LORENZINI, D. Statues visibles de la vérité : l'askêsis corporelle entre éthique et politique. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, p. 33-47, 2017.

LORENZINI, D; DAVIDSON, I, A. Introduction: In: *Qu'est-ce que la critique suivi de la culture de soi*. Paris, Vrin, 2015.

MACHADO, R. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: *Microfísica do Poder*. 25ed. São Paulo: Edições Graal, 2012.

MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1, 2017.

MARINHO, M. A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 249-259.

MARSÁ, M. Deslocamentos na problematização do poder: as práticas da Liberdade e a questão da lei no último Foucault. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p. 43- 66.

MASCARETTI, G. Michel Foucault on problematization, parreshia and critique. In: *Materiali foucaultiani*, a. IV, n. 7-8, jan-dez, p. 135-154, 2015.

MCGUSHIN, E. *Foucault's Askesis. An introduction to philosophical life*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

MUCHAIL, S. Insurreições espirituais. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 177-186.

NALLI, M. MANSANO, S. (org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NEWMAN, S. A crítica como arte da inservidão voluntária: Foucault, La Boétie e o problema da liberdade. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018. p. 125- 137.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NORRIS, C. What is enlightenment?: Kant and Foucault. In: *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 1994.

OKSALA, J. *Foucault on freedom*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PASSETTI, E. A arquitetura da revolta. In: RAGO, M; GALLO, S. (org). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 63-71.

PASSETTI, E. Rumos das práticas de liberdade. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade I*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p. 83-102.

PEZ, T. Michel Foucault: ontologia e liberdade. In: NALLI, M. MANSANO, S. (org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 123-143.

PEZ, T. A ontologia histórico-crítica de Michel Foucault como delineamento de uma filosofia da diferença. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade I e II*. Campinas, Pontes Editores, 2019. p. 97-118.

PILOTE, A; RENAUD, A. Éthique et liberté: un projet politique chez Foucault? In: *Michel Foucault: entre sujet et revolte*. Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2012.

PINHO, L. O Sócrates do último curso de Foucault o Collège de France. In : CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. *FOUCAULT: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PORTOCARRERO, V. História do pensamento e ontologia dos discursos de verdade. In: *Inter-Ação*, Goiânia, v.40, n.1, p.93-107, 2010.

PORTOCARRERO, V. *Parresia* e discurso revolucionário. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 197-208.

RABINOW, P. *The Foucault Reader*. Trans. Catherine Poter. New York: Pantheon, 1984.

RAFFIN, M. Duas noções da política em Michel Foucault. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas: Pontes Editores. 2019, p. 67-78

RAFFIN, M. La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la *parresia*. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, p. 49-65, 2017.

RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017.

RAGO, M; VEIGA-NETO, A. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2006.

RAJCHMAN, J. *Michel Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

- RAMBEAU, F. La critique, un dire vrai. In: *Cahiers philosophiques*, v.3, n.130, 2012.
- RAMBEAU, F. Greve da política: Foucault e a revolução subjetiva. In: AVELINO, N; VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018. p. 65- 81.
- RIBAS, T. *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios, 2017.
- RODRÍGUEZ, J. *Bíos y parrhesía desde la “piedra de toque”*. In: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, n. 2, p.173 – 193, 2017.
- RODRÍGUEZ, J. Discurso e liberdade em Foucault. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade I*. Campinas: Pontes Editores, 2019. p. 23-42.
- REVEL, J. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipes, 2002.
- REVEL, J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie, politique et histoire*. Paris: Vrin, 2015.
- REVEL, J. Promenades, petits excursus et régimes d’historicité. In: *In: LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A (org.). Michel Foucault Éthique et vérité (1980-1984)*, 2013. p. 161-175.
- RODRIGUES, M. A finitude transgredida. In: *Dissertatio*, v. 41, p. 127-143, 2015.
- SAAR, M. Genealogy and subjectivity. In: *European Journal of Philosophy*. Oxford: Blackwell publishers, p.231-245, 2002.
- SABOT, P. Transgressão, liberdade, resistência: Sade e Bataille lidos por Foucault. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas: Pontes Editores, 2019. p. 137- 158.
- SARDINHA, D. Reinventando o sujeito e a crítica. Os antigos, Kant e Baudelaire. In: Gondra, J; Kohan, W. (org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 247-263.
- SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à crítica. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n. 2, p. 177-192, 2010.
- SARDINHA, D. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris : L’Harmattan, 2011.
- SARDINHA, D. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In. *FOUCAULT. filosofia & política*. Castelo Branco, G; Veiga-Neto, A. (org.). Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011b.
- SARDINHA, D. Pensar como cães: Foucault e os cínicos. In: NALLI, M. MANSANO, V. S. (org.). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 11-28.
- SARDINHA, D. O último Foucault e seu sistema de Liberdade. In: BUTTURI, A; CANDIOTTO, C; SOUZA, P; CAPONI, S (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II*. Campinas: Pontes Editores, 2019, p. 23-42.

SATO, Y. *Pouvoir et Résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. Paris: L'Harmattan, 2007.

SEHELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social; Rev. Social*. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p.1-14, 1995.

SEHELLART, M. Situation des cours. In: *Securité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

SIMONS, J. *Foucault & the political*. London: Routledge, 1995.

STIVAL, M. *Política e moral em Foucault. Entre e a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Loyola, 2015.

TAYLOR, C. Foucault on freedom and truth. In: *Political Theory*, v.12, n.2, p. 152-183, 1984.

TAZZIOLI, M. Revisiting the *omnes et singulatim* bond: The production of irregular conducts and the biopolitics of the governed. In: *Foucault studies*, n.21, p. 7-21, 2016.

TAZZIOLI, M. O governo da turba? Produção do resto e seu excesso. In: AVELINO, N. VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2018. p. 125- 137.

TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.

TERREL, J. De la critique de la volonté de verité au courage de la verité. In: *Cahiers philosophiques*, v.3, n.130, p.7-28, 2012.

VACCARO, S. O pensamento político de Foucault: da *ethopoiesis* à *ethopolítica*. In: AVELINO, N. VACCARO, S. (org.). *O pensamento político de Michel Foucault*. São Paulo, Intermeios, 2018. p. 125- 137.

VEYNE, P. *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008.

VEIGA-NETO, A. *Gloria Victis*. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 51-62.

VIEIRA, P. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. Campinas: Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

VISKER, R. *Michel Foucault: genealogy as critique*. Tradução de Chris Turner. London: Verso, 1995.

WELLAUSEN, S. Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo. In: *Tempo Social; Rev. Soc. USP*, São Paulo, v .8, n.1, p.113-125, 1996.

YAGÜEZ, J. La *parrésia* en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía. In: *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 2, p. 11-31, 2017.

YAZBEK, A. Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder. In: *Ipseitas*, v. 6, n. 1, p. 8-20, 2020