

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Rosilene Maria Alves Pereira

**A QUESTÃO DO SUJEITO EM FOUCAULT:
entre a sujeição de si e o governo de si**

**Belo Horizonte
2012**

ROSILENE MARIA ALVES PEREIRA

**A QUESTÃO DO SUJEITO EM FOUCAULT:
Entre a sujeição de si e o governo de si**

Tese de doutorado apresentada à Banca de defesa de tese do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, como exigência final à conclusão do doutorado.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

Belo Horizonte

2012

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ivan Domingues (orientador)

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof .Dr

Prof. Dr

À memória de meus pais, Antônio e Teresinha.

A Antônio Lucas Alves Pereira.

AGRADECIMENTOS

À CAPES/ UFMG/UFPI, pelo programa de pós-graduação na modalidade DINTER, que possibilitou a concretização deste doutorado.

Ao Coordenador operacional do DINTER, Helder Buenos Aires de Carvalho.

Ao meu orientador, Ivan Domingos, pelas valiosas orientações e leitura atenta do texto.

À banca de qualificação, Helton Adverse e Eduardo Soares Neves Silva, pelas sugestões e contribuições.

Ao meu pai Antônio Alves Pereira, por ter financiado dois períodos de minha estadia em Belo Horizonte, sendo possível realizar os créditos do doutorado e pesquisas em 2007 e 2010.

Aos amigos e amigas, pela motivação e pelo cuidado, nos momentos difíceis.

RESUMO

Esta tese analisa a questão do sujeito e seus modos de sujeição e subjetivação em estudos de Foucault de 1975 a 1984. Tem como foco a fase genealógica de suas pesquisas, mais precisamente em seus cursos e obras finais, em que as preocupações políticas e éticas predominaram. Invariavelmente, as pesquisas genealógicas do filósofo levam à contrastação entre as experiências grega e moderna. De nossa parte, ao levá-la em consideração pelo viés da questão do sujeito, tratamos de restituir o liame entre subjetividade e história. Por fim, estabelecemos que Foucault em sua genealogia irá alterar a própria natureza da práxis da filosofia, ao reapertar o laço entre a filosofia e a história, dizendo que seu projeto filosófico consiste em fazer uma história crítica da razão, na esteira do criticismo kantiano. Assim podemos dizer que encontramos no modo foucaultiano de pensar, com sua atenção à história e a disposição de trazer para a análise do filósofo objetos que a tradição filosófica tinha deixado de lado, como a sexualidade, a reclusão e a loucura, uma concepção de filosofia que abre um caminho interessante e fecundo para a filosofia contemporânea.

ABSTRACT

This thesis analyses the question of the Subject and its modes of subjection and subjectivisation in Foucault's studies from 1975 to 1984. It is focused on the Genealogical phase of his research, specifically in his final courses and works in which the Political and Ethical concerns are predominating. The Foucault's Genealogical researches always lead to contrast the Greek and Modern experiences. From our point of view, by taking that contrast from the perspective of the Subject question, we aim to restore the connection between subjectivity and history. At the end we show how Foucault's genealogy will change the nature of Philosophical praxis itself by reinforcing the nexus between Philosophy and History, and doing so we claim his Philosophical project is the making of a critical history of reason by following the tracks of Kantian Criticism. So we may say that there is the Foucaultian way of thinking, with his attention to history and disposition to analyze objects that Philosophical tradition had put on side – like sexuality, reclusion, and madness –, a conception of Philosophy that opens an interesting and germinal path to Contemporary philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
-----------------	---

CAPÍTULO I

1 O ECLIPSE DO SUJEITO NA MODERNIDADE: AS TÉCNICAS DE SUJEIÇÃO

1.1 O que significa modernidade para Foucault	18
1.2 A modernidade e a questão filosófica do estudo do sujeito.....	24
1.3 A modernidade e a sujeição dos indivíduos	29
1.3.1 O dispositivo disciplinar e o indivíduo moderno	30
1.3.2 Mecanismos principais de atuação dos dispositivos disciplinares	32
1.3.3 A normalização das disciplinas nas sociedades modernas	39
1.3.4 O dispositivo da sexualidade, a normalização, o biopoder e a subjetivação ..	47
1.3.4.1 <i>Os discursos sobre o sexo e a normatização do desejo</i>	48
1.3.4.2 <i>A verdade sobre o sexo na arte erótica e na scientia sexualis</i>	51
1.3.4.3 <i>O dispositivo da sexualidade e a produção de subjetividades</i>	53
1.3.4.4 <i>O dispositivo da sexualidade e o biopoder</i>	58

CAPÍTULO II

2 MODERNIDADE E ANTIGUIDADE: ENTRE A GOVERNAMENTALIDADE E O GOVERNO DE SI	61
--	-----------

2.1 A genealogia da governamentalidade	63
2.1.1 Conceito de governo na modernidade	63
2.2 Soberania, disciplina, gestão governamental	66
2.3 O poder pastoral e a origem da governamentalidade	69
2.4 A governamentalidade como objeto dos cursos de 1978 a 1979	71
2.5 O <i>pendant</i> da ética e da política	72
2.6 O enfoque ético e político na análise da governamentalidade	74
2.7 As tecnologias de si e o <i>pendant</i> ético e político	78
2.8 Inflexões da questão do sujeito: a produção da subjetividade, as práticas de si e a estética da existência	81
2.9 O problema da produção da subjetividade	82
2.10 A experiência da sexualidade e a produção da subjetividade	84
2.11 O uso dos prazeres e as técnicas de si	86
2.12 Os <i>aphrodisia</i> , a ética de si e a estética da existência	89

CAPÍTULO III

3 A AFIRMAÇÃO DO SUJEITO: AS PRÁTICAS DE SUBJETIVAÇÃO	97
3.1 O cuidado de si e a afirmação do sujeito na filosofia antiga	99
3.1.1 O entrelaçamento entre cuidado de si e conhecimento de si na Antiguidade.	101
3.1.2 A afirmação do sujeito e a relação entre conhecimento e espiritualidade....	106
3.1.3 Uma referência histórica sobre a eliminação da noção do cuidado de si do pensamento e da preocupação filosóficos	108
3.1.4 A história da noção de cuidado de si na reflexão filosófica grega	110
3.1.5 O cuidado de si nos séculos I e II de nossa era	117
3.1.6 O cuidado de si como uma vocação universal ou um modo de vida?.....	123
3.1.7 A cultura de si na história da sexualidade	126

CAPÍTULO IV

4 A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO: A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE, O ETHOS DO FILÓSOFO E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	131
---	------------

4.1 Foucault e Hadot: uma influência reconhecida	132
4.2 Hadot e suas discordâncias em relação a Foucault	135
4.3 A ideia da filosofia como <i>askesis</i>	139
4.4 A volta à política nos últimos cursos	147
4.5 A filosofia foucaultiana: inflexões e deslocamentos	153
4.5.1 O momento da arqueologia	154
4.5.2 O momento da genealogia do poder	155
4.5.3 A genealogia da ética	157
4.6 Significado das discontinuidades na trajetória de Foucault	160
4.7 Um novo caminho para a filosofia contemporânea	161
5 CONCLUSÃO	170
REFERÊNCIAS	176

INTRODUÇÃO

Com esta tese, completa-se uma reflexão sobre o pensamento de Michel Foucault, iniciada com um estudo realizado no trabalho de Dissertação de Mestrado, com o objetivo de estabelecer ligações entre a Arqueologia e a Genealogia. Procuramos determinar o que foi preservado em termos de método e preocupações na passagem de um estudo para o outro. A Genealogia questiona relações entre conceitos tradicionais, como os de sujeito e verdade universais, e mostra que o poder tem presença marcante na constituição dos discursos, de sujeitos e de regimes de verdade. Este questionamento do discurso, do sujeito e da verdade também está presente em análises arqueológicas, quando os discursos são tratados como acontecimentos, e sujeitos e verdades também aparecem como constituídos de acordo com regimes de verdade que representam as políticas de formação de verdade. Podemos dizer, pois, que, nos dois períodos das pesquisas foucautianas, encontramos os mesmos interesses, expressos na preocupação com temas como o do sujeito, o da verdade, o discurso, bem como nos modos como estes temas são considerados, permitindo-nos, assim, as abordagens destes dois períodos, o estabelecimento de aproximações.

De agora em diante, com a tese sobre a questão do sujeito em seus modos de sujeição e subjetivação, pretendemos tratar de um tema que está presente em toda a trajetória de Foucault, por ele declarado em uma importante entrevista de 1982. Ou seja, na entrevista – *O sujeito e o poder*, onde ele afirma que não é o poder, mas o sujeito o centro de suas pesquisas. É o que podemos facilmente identificar em fases diferentes de suas pesquisas. O sujeito e o ordenamento das formações discursivas nos anos 1960; o sujeito como efeito de técnicas de dominação, nos anos 1970; o sujeito como agente político e ético nos anos 1980. Podemos dizer que, em Foucault, encontramos no início uma desconstrução do sujeito epistemológico autônomo e um diagnóstico sobre sujeições modernas, ao passo que nos estudos finais há uma afirmação do sujeito ético. Quem é esse sujeito ético? Segundo Frédéric Gros, a interrogação sobre o sujeito no denominado último Foucault situa-se no horizonte de uma história da subjetividade, portanto, de uma historicização do sujeito; isto significa dizer que para Foucault a subjetividade pode ser definida como uma maneira de se relacionar consigo mesmo, para se construir, para se elaborar.¹ Destaca-se assim, através de Gros, que:

Esta história do sujeito na perspectiva das práticas de si, dos procedimentos de subjetivação se separa nitidamente do projeto formulado, nos anos setenta, da história da produção das subjetividades dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder.²

Continuando sua argumentação em torno da história do sujeito ou história do cuidado de si, Gros afirma:

A história que Foucault quer descrever, em 1982 é das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: história que leva em conta os exercícios pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das

¹ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: **Figuras de Foucault**. Tradução: Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 128.

² Ibidem, p. 28.

técnicas de subjetivação, história do olhar a partir do qual eu me constituo para mim mesmo com sujeito.³

Essa fase final de Foucault, se relacionada à prática de produção de subjetividades analisadas por ele nos anos 1970, é uma fase de oposição, ainda mais se comparada em termos políticos e éticos, implicando duas práticas opostas: uma supõe a existência de práticas de sujeição, e a outra se estabelece a partir de práticas de liberdade, que possibilitam uma forma de resistência do ponto de vista político e de afirmação do sujeito do ponto de vista ético.

Esta tese tem como foco central, portanto, a questão do sujeito em Foucault, na fase genealógica de suas pesquisas, mais precisamente em seus cursos e obras finais em que as preocupações éticas predominam. Considerando que esta questão é tratada por ele de diferentes modos, por exemplo, nos escritos em que teve preocupações epistemológicas predominantes, o sujeito não é tratado como consciência racional, ou constituinte autônomo de um saber; o sujeito é constituído, devendo a sua constituição a acontecimentos presentes na história dos discursos ou dos saberes. Trata-se de restituir o liame entre a questão da subjetividade e a história, visada no interior de sua obra, ao considerar as diferentes fases e as respectivas dominâncias (epistêmicas, políticas, éticas), e também visada do exterior, ao confrontar épocas ou períodos em seus respectivos contextos e que a obra se propõe a reconstruir. Aqui e lá, ao se referir ao sujeito, o que interessa é determinar seu modo de subjetivação, como se tornou sujeito legítimo deste ou daquele discurso. Foi nesta perspectiva que tratou o sujeito que fala, trabalha e vive, na obra *As Palavras e as coisas*, focalizando os dentre outras coisas tratou dos processos de subjetivação e de objetivação que fizeram o sujeito – o homem – se

³ Idem.

tornar sujeito e objeto na qualidade de sujeito, objeto de conhecimento de um saber ou as ciências humanas. Em contrapartida, como é sabido, Enquanto, na fase final de suas pesquisas, o interesse é a constituição do sujeito como objeto para ele próprio, ao se passar para um plano propriamente político e, por fim, ético. Trata-se em suma de uma história da subjetividade, em que as palavras sujeito, subjetividade e homem se equivalem ou estão conectadas. O que Foucault tentou fazer nesta última fase de seu trabalho foi fazer a história da subjetividade, entendendo esta palavra como a maneira pela qual o sujeito faz experiências de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo e constitui a sua subjetividade.

Para chegar a tal compreensão, foi necessário explicitar as técnicas de sujeição analisadas por Foucault na Modernidade,⁴ que visam anular o sujeito enquanto sujeito de ação ética e política. Assim surgiu o Capítulo I – *O eclipse do sujeito na modernidade: as técnicas de sujeição*. Este capítulo mostra que o tema do sujeito ético em Foucault já aparece pelo menos em gestação desde 1975, na obra *Vigiar e punir*, e em 1976 no volume I da *História da sexualidade 1: a vontade de saber*, e no curso *Em defesa da sociedade*, nos quais trata de modo preponderante de política moderna, enfatizando as práticas de sujeição, visando não só o controle dos indivíduos, mas da população. Daí a centralidade do tema do biopoder e suas consequências: a vida, a sexualidade sendo tratadas como um problema político; o poder sendo analisado em sua extremidade, onde ele atua, e não em seu centro; e o eixo da investigação sendo a conexão entre modernidade e sujeição tanto política quanto ética.

⁴ Ao longo do texto, a palavra Modernidade será usada em minúsculas, tendo em vista que Foucault não se refere a um período da história marcado por acontecimentos sociais, políticos e culturais, datado como sendo o final do século XVIII, ao qual se reportam os historiadores (Cf. Capítulo I desta Tese).

O Capítulo II surgiu com o objetivo de contrapor modernidade e antiguidade, a partir dos temas da governamentalidade e do governo de si. Partimos dos cursos de 1978 e 1989, cursos em que o interesse por política parece predominar, entretanto, temos a preocupação em mostrar um pendant da ética e da política tanto em relação à análise da governamentalidade como em relação à análise do governo de si.

O Capítulo III aborda, a partir do curso de 1982, a história do cuidado de si, que representa a afirmação do sujeito e as práticas de subjetivação na Antiguidade. Os três primeiros capítulos apresentam ligações. O primeiro mostra o interesse de Foucault por política, ao apresentar os dispositivos de poder existentes, orientados para garantir com eficiência as sujeições modernas; nesta política, o sujeito do ponto de vista ético tende a enfraquecer-se; o que temos são sujeitos dóceis politicamente e úteis economicamente. E ainda subjetividades produzidas pelos dispositivos saber-poder e não através de práticas de si. Em contraponto a esta dominação, o Capítulo III apresenta a história do cuidado de si na Antiguidade e nos séculos I e II de nossa era, com as práticas de si difundidas pelo epicurismo e estoicismo. Neste capítulo, o foco é o sujeito ético, que se afirma e se fortalece a partir da cultura de si. Entretanto, como Gros esclarece no texto *Situação do curso*, texto que acompanha a publicação do curso de 1982:

Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas complica o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si. Em caso algum a ética ou o sujeito são propostos para serem pensados como o outro do político e do poder. [...] É o problema do sujeito e não o do poder, afirma ele em seguida, que constitui sua principal preocupação, já desde os escritos de mais de vinte anos: emergência dos sujeitos a partir das práticas sociais de separação (História da loucura e Vigiar e punir – sobre a construção

do sujeito louco e criminoso); emergência do sujeito em projeções teóricas (As palavras e as coisas – sobre a objetivação do sujeito que vive e trabalha nas ciências da linguagem, da vida e das riquezas); enfim. Com a História da sexualidade, uma “nova fórmula”, a saber, emergência do sujeito nas práticas de si. Desta feita o sujeito se autoconstitui ajudando-se com técnicas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação (poder) ou técnicas discursivas (saber).⁵

Foucault tratou do sujeito ético, nas obras de 1984, com destaque para os volumes II e III, da *História da sexualidade, O uso dos prazeres e O cuidado de si*, obras em que abordou o tema do cuidado de si na Antiguidade Grega e nos séculos I e II de nossa era, período caracterizado não pelo uso dos prazeres, mas por uma austeridade moral marcada pela cultura de si, ocorrendo assim um fortalecimento do sujeito ético. Para melhor compreensão desse sujeito ético os cursos que antecedem as obras finais são importantes. Precisamente, me refiro aos cursos de 1982, *A Hermenêutica do sujeito* e o curso de 1983, *O Governo de si e dos outros*. Em geral, tanto os cursos de Foucault, como seus *Dits et écrits*, compõem a sua obra, e são fundamentais para se entender interesses, problematizações, e temas discutidos por ele em sua trajetória, no caso dos cursos eles preenchem o silêncio entre o primeiro volume da obra *História da Sexualidade – A vontade de saber* e os dois últimos volumes em 1984. No período em que não publicou obras, Foucault as preparava, proferindo os seus cursos, que vão de 1976 a 1984. Durante a elaboração desta tese esses cursos foram objeto de leituras e reflexões, e, ao lado

⁵ GROS, F. Situação do curso. In: **A hermenêutica do sujeito**, 2004, p. 620.

de suas obras, constituem a base teórica que dá sustentação para o estudo sobre a questão do sujeito aqui visado.

Nos Capítulos II e III desta tese, o tema da Modernidade, Antiguidade e afirmação do sujeito ético são discutidos a partir da noção de governo, governo dos indivíduos na modernidade e governo de si na antiguidade. O que pretendemos colocar em discussão é que na Modernidade o poder sobre o indivíduo é exercido de fora, ele tanto sofre, como é produto de efeitos de poder. Tudo começa com o desenvolvimento da noção de governamentalidade presente em seus primeiros cursos, tendo seu aprimoramento ocorrido através das técnicas modernas de governo das populações, com referência ao biopoder, à biopolítica. Em contrapartida, na Antiguidade, o poder é exercido de dentro, é no interior de cada sujeito que ocorrem os processos de subjetivações. Ocorre na Antiguidade um fortalecimento do sujeito ético, na modernidade ocorre seu enfraquecimento, e uma perda da liberdade do sujeito, tanto do ponto de vista político como ético. Assim, pode ser feito o seguinte paralelo: na Modernidade, não obstante as Luzes, o que ocorre é que as subjetividades são produzidas por toda uma maquinaria de poder; na Antiguidade as práticas de liberdade que envolvem o cuidado de si possibilitam a constituição de subjetividade mais autônomas. O objetivo será relacionar a modernidade às práticas de governo das populações e a antiguidade às práticas de governo de si.

Mostraremos então que Foucault introduz um deslocamento na maneira habitual de ver as coisas ao tratar a questão do sujeito, fazendo-nos acreditar que Descartes e Kant, ao instalarem o sujeito no centro da experiência moderna, levam a descoberta da autonomia e a afirmação da liberdade, vistas como a essência da humanidade que finalmente tomou consciência de si mesmo. Trata-se de uma

ilusão, segundo o filósofo. A modernidade é a época do “governo dos vivos”, época de enfraquecimento do sujeito do ponto vista ético, enquanto a antiguidade é vista como a época do aprimoramento do governo de si, época de práticas refletidas de liberdades que são as práticas éticas. São fundamentais para este terceiro capítulo os cursos que vão de 1976 a 1979 para precisarmos alguns conceitos como: O de governamentalidade, biopoder, biopolítica. Acrescentem-se os cursos de 1982, 1983 e 1984 para tratar não somente da aproximação entre Modernidade e Antiguidade, mas também para fazer uma ponte entre o sujeito ético e o sujeito político. Além do volume II da *História da Sexualidade. O uso dos prazeres*.

Por fim, foi planejado um quarto capítulo, no qual as questões da sujeição e da subjetivação, poder e liberdade, o cuidado de si e dos outros são apresentadas como integrantes de um debate mais amplo, na contemporaneidade sobre a concepção de filosofia como askesis, defendida por Pierre Hadot,⁶ de quem Foucault assume a influência, oportunidade em que esses temas tão antigos aparecem como um contraste, um contraponto para se discutir o *status* da filosofia na atualidade, um corpo de conhecimento a ser lido ou um modo de aprender a viver.

Temos assim no quarto capítulo uma aproximação entre Antiguidade e Contemporaneidade, uma aproximação que Foucault intencionava fazer com suas últimas obras: estudar a Antiguidade para compreender o presente. Ou mesmo para trazer para a atualidade algo que ficou perdido, e que poderia ser uma saída para que se enfrentassem problemas da atualidade. Antes de Foucault, Pierre Hadot também fez em relação à Antiguidade um estudo que valoriza uma concepção de filosofia que lhe parece interessante para a contemporaneidade: A filosofia como modo de apreender a viver. Ambos Hadot e Foucault valorizam esta concepção de

⁶ HADOT, Pierre. **L'enseignement des antiques l'enseignement des modernes**. Paris, Editions Rue D'ulm, 2010; ___. La filosofia como forma de vida. Alpha Decay.

filosofia em detrimento da História da Filosofia, ambos procuram fazer uma leitura da Antiguidade tendo como preocupação a atualidade. São relevantes para compor este capítulo os dois últimos volumes da *História da Sexualidade* de Michel Foucault e a obra de Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie antique*, além dos cursos finais de 1983 e 1984, intitulados respectivamente, *O governo de si dos outros* e *A coragem da verdade*.

CAPÍTULO I

1 O ECLIPSE DO SUJEITO NA MODERNIDADE: AS TÉCNICAS DE SUJEIÇÃO

O que será discutido neste capítulo é a ideia de modernidade associada às luzes, ao esclarecimento. Na visão dos críticos da modernidade, esse progresso está relacionado a sombras e, no caso da análise de Foucault, a modernidade não obstante a ideia das luzes está associada à ideia de liberdade, nela encontramos as mais sofisticadas técnicas de dominação e controle não apenas do sujeito individual, mas de todo o conjunto da população.

1.1 O que significa modernidade para Foucault

A modernidade para Foucault situa-se a partir do século XVII e se estende até os dias atuais. Esta periodização aparece em suas obras desde a *História da Loucura* (1961). No entanto, ao referir-se à modernidade, não se está referindo a um período da história marcado por acontecimentos sociais, políticos e culturais e datado como sendo o final do século XVIII, ao qual se referem os historiadores. De fato, o filósofo tem em vista outra coisa⁷.

⁷ Segundo o livro *Vocabulário de Foucault. Um percurso pelos seus temas e autores*. O termo “Modernidade” apresenta pelo menos cinco sentidos distintos. Os dois primeiros concernem à Modernidade vista como um período histórico. Se levarmos em consideração *Histoire de La folie, Les mots e les choses e surveiller et punir*, a Modernidade é entendida como período histórico que começa no final do século XVIII e estende-se até nós. De um ponto de vista político, a Modernidade começa com a Revolução Francesa, de um ponto de vista filosófico começa com Kant. O período que vai do Renascimento até o final do século constitui a época clássica. (...). Em *L’herméneutique do sujet*, no entanto, a modernidade começa com Descartes; nesse caso, então a Modernidade inclui o que nas obras precedentes é a época clássica.

Pergunta-se, então, o que significa a modernidade para Foucault? Em busca das pistas iniciais que nos levem à resposta, dirigimo-nos a seu escrito *O que são as luzes?* (1984). Neste texto, Michel Foucault retoma a resposta de Kant a essa mesma questão em *Was ist aufklärung?* (1784). O texto de Kant é retomado não para ele apresentar a sua visão do mesmo ou fazer-lhe a exegese do texto, mas principalmente para precisar o que ele entende e compartilha com Kant como sendo uma atitude moderna, e a relação que esta atitude tem com a afirmação de um sujeito ético. Seguir este caminho parece apropriado, uma vez que a era moderna é vista como a instalação da época das Luzes, seja no plano do conhecimento, seja no da ação. Todavia, é algo mais do que a demarcação de um tempo histórico que está em jogo.

Segundo Foucault, a maneira pela qual Kant coloca a questão da *Aufklärung* não é como uma época do mundo a qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebem os sinais, nem a aurora de uma realização. Trata-se de uma atitude, tendo por *locus* o presente e por horizonte a atualidade:

Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *ausgang*, uma saída, uma solução. Em seus outros textos sobre a história, ocorre a Kant colocar questões sobre a origem ou definir a finalidade interior de um processo histórico. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele

Os outros dois sentidos da modernidade têm a ver com o trabalho histórico-filosófico de Foucault que até *As palavras e as Coisas*, ao longo do qual a problemática do sujeito é abordada, ou seja, de um ponto de vista epistemológico. A partir de *Vigiar e punir* e de *Vontade e saber* encontramos outra caracterização da modernidade e outro modo de preocupação com o sujeito. A Modernidade passa a ser caracterizada com base nas formas de exercício do poder. Aqui, Modernidade é equivalente à época da normalização, ou seja, à época de um poder que se exerce como disciplina sobre os indivíduos e como biopolítica sobre a população. Finalmente, no quinto sentido, o que é considerado neste capítulo, aqui podemos atribuir ao termo Modernidade não a uma época, mas a uma atitude. Atitude entendida como um modo de relação a respeito da atualidade, uma relação voluntária que alguns fazem, enfim uma maneira de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Uma tarefa para o homem diante da atualidade. In: *Vocabulário de Foucault*. Autêntica, 2009, p. 301-302.

não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação à ontem?⁸

E a saída apontada, segundo Foucault, não é senão o poder ou a aquisição pelos modernos de um novo poder – poder da razão e de sua capacidade de aumentar ou de diminuir, distinguindo os indivíduos e também as épocas com sendo a do poder. Mais precisamente, em termos kantianos. A questão filosófica do presente é a distinção entre um estado de menoridade no uso da razão e aquilo que caracterizaria a maioridade da razão. Escreve Foucault:

Kant indica imediatamente que a ‘saída’ que caracteriza a *Aufklärung* é um processo que nos liberta do estado de ‘menoridade’. E por menoridade ele entende certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão. Kant dá três exemplos: estamos no estado de menoridade quando o livro toma lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta (observamos de passagem que facilmente se reconhece aí o registro das três críticas, embora o texto não mencione explicitamente). Em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão.⁹

Ao analisar o conceito de modernidade apresentado por Kant, Foucault procura enfatizar as ambiguidades de tal conceito, que ora parece ser um processo

⁸ FOUCAULT, Michel. **O que são as luzes?** In: _____. *Dits et écrits II*, 1976-1988, p. 1383.

⁹ Cf. Foucault (1976-1988, p. 337).

histórico a se desenrolar, e, ao mesmo tempo, ser moderno é apresentado como uma tarefa, uma obrigação do homem racional. Vejamos o que diz Foucault.

Desde o primeiro parágrafo, enfatiza que o próprio homem é responsável por seu estado de minoridade. É preciso conceber então que ele não poderá sair dele a não ser por uma mudança que ele próprio operará em si mesmo. De uma maneira significativa, Kant diz que essa *Aufklärung* tem uma 'divisa' (*Wahlspruch*): ora, a divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer; é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros. E qual é essa palavra de ordem? *Aude saper*, 'tenha coragem', a audácia de saber'. Portanto, é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente. Eles são simultaneamente elementos e agentes do mesmo processo. Podem ser seus atores à medida que fazem parte dele; e ele se produz à medida que os homens decidem serem seus atores voluntários.¹⁰

O que podemos observar do que diz Foucault é que esta atitude moderna, caracterizada como maioria da razão, depende de um esforço pessoal do homem em desenvolver sua capacidade de pensar de modo mais autônomo, no sentido teórico, e de força de caráter suficiente para buscar e manter certa autonomia do agir, no sentido prático. Para tanto, é preciso bem mais do que se situar em termos de tempo, em uma determinada época; é preciso coragem e

¹⁰ Ibidem, p. 338.

ousadia para tal conquista, seja de um homem, no uso privado de sua razão, seja da humanidade como um todo. É para isto que aponta a visão de Foucault do texto de Kant, que, segundo ele, apresenta ambiguidades, mas representa um ponto de partida, um esboço do que se poderia chamar uma atitude moderna. Além disso, o texto de 1784 de Kant serviu para inaugurar uma novidade particular, a tarefa filosófica de pensar a atualidade. Partindo dessa visão do texto, Foucault procura apresentar sua visão da questão colocada por Kant há dois séculos:

Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*. Consequentemente, mais do que querer distinguir o 'período moderno' das épocas 'pré' ou 'pós-modernas', creio que seria melhor procurar entender como a atitude da modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com a atitude de 'contra modernidade'.¹¹

Partindo da caracterização do que seja um *êthos* (*etos*) moderno e do que seja uma atitude contrária a esse modo de ser moderno, Foucault recorre à caracterização de Baudelaire que parece se distanciar de posições e caracterizações da modernidade, entendidas somente como ruptura com a tradição, sentimento de novidade que logo passa, uma fluidez permanente. Segundo

¹¹ Cf. Foucault (1976-1988, p. 341-342).

Foucault, apesar de Baudelaire definir a modernidade como ‘o transitório, o fugidio, o contingente’, para ele ser moderno:

Não é reconhecer e aceitar esse movimento perpétuo; é, ao contrário, assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento; e essa atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele.¹²

Segundo Foucault, Baudelaire opõe duas atitudes do homem em relação à modernidade. A atitude do homem que “flana” e a do homem moderno. A atitude de “flanar” seria a atitude de deixar-se levar pela fluidez, pela vertigem do que passa, é uma atitude de passividade, percebe os acontecimentos e entrega-se a eles, não procura agir, fazer algo diferente do previsível. A atitude moderna, ao contrário, não aceita a si mesmo tal como se é, no fluxo dos momentos que passam ou que nos levam de roldão; é, ao invés, tomar a si próprio como objeto de elaboração.

O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos, e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo.¹³

O significado dessa tarefa de elaborar a si mesmo aparece em outros escritos de Michel Foucault, como no segundo volume da *História da sexualidade – O uso dos prazeres*, publicado em 1984, ao longo do qual se evidencia que o autor

¹² Cf. Foucault (1976-1988, p. 334).

¹³ Ibidem., p. 344; 1390.

entende a prática ética como um modo de subjetivação, um modo de elaboração de si mesmo. Um pouco antes, no curso *A hermenêutica do sujeito*, ao refletir sobre as práticas éticas do estoicismo, Foucault vê, nestas formas de constituição de si; ou seja, um processo de elaboração de si comparável à criação artística e em que se pode reconhecer um modo mais autônomo de elaboração de si baseado no autodomínio. A distância temporal não poderia ser maior, mas o que é dito da moral histórica pode ser comparado ao que é denominado de atitude moderna no texto “*O que são as luzes*” (1984). Isto nos possibilita afirmar que, para Foucault, a modernidade não deve ser entendida somente como um período, marcado por acontecimentos, econômicos, políticos e culturais. É principalmente uma atitude que poderá ou não ser encontrada na atualidade de Kant, assim como em nossa atualidade. Uma atitude que abarca práticas e diferentes formas de relação consigo e com outrem, cujo conjunto Foucault parece encontrar no retorno que fez à Antiguidade na fase final de suas pesquisas, como veremos.

1.2 A modernidade e a questão filosófica do estudo do sujeito

Ainda no texto *O que são as luzes*, podemos encontrar a relação existente entre a reflexão sobre a modernidade e a afirmação do sujeito, ou mais explicitamente a caracterização de certo *êthos* filosófico que as discussões sobre a modernidade trazem e que possibilitam interrogações sobre o presente, o momento histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo.¹⁴

¹⁴ O sentido que tem a palavra sujeito em Foucault difere do sentido comum em que sujeito significa o que é cativo, submetido, constrangido. E se refere ao Em sentido filosófico, nas diferentes vertentes modernas, embora não todas, sujeito significa ser individual que tem qualidades como a razão, gera o conhecimento e pratica ações. Nos escritos e obras do filósofo que tem preocupações epistemológicas, o sujeito não é tratado como constituinte autônomo de um saber, é constituído, devendo a sua constituição a acontecimentos presentes na história dos discursos ou dos saberes. Foucault assumiu um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos. Essa reserva implica em analisar com rigor tudo o que nos é proposto como sendo de validade universal quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao

Gostaria, por um lado, de enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo; gostaria de enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. É esse *êthos* que gostaria de caracterizar muito resumidamente.

Ao fazer tal caracterização, ele o faz negativa e positivamente. A caracterização negativa aponta para uma chantagem em relação a *Aufklärung*, a de ser a favor ou contra. Foucault não sede a tal chantagem, e ressalta que, mesmo em relação à negatividade, encontramos aspectos positivos e negativos. Vejamos alguns desses aspectos apontados por Foucault.

[...] Penso que a *Aufklärung*, como conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, institucionais, culturais dos quais somos ainda em grande parte dependentes, constitui um domínio de análise privilegiado. Penso também que, como empreendimento para ligar por um laço de relação direta o progresso da verdade e a história da liberdade, ela formulou uma questão filosófica que ainda permanece colocada para nós. Penso, enfim, como tentei mostrar a

sujeito. (Ele próprio fez tal afirmação no escrito Foucault 1984) Na fase final de suas pesquisas, tentou estudar a constituição do sujeito como objeto para ele próprio. Trata-se em suma, como já assinalamos, de uma história da subjetividade em que as palavras sujeito, subjetividade e homem se equivalem. Equivalem-se porque, em todas elas, prevalece o mesmo sentido. Foucault tentou fazer a história da subjetividade, entendendo esta palavra como a maneira pela qual o sujeito faz experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo, com outrem e com o mundo.

propósito do texto de Kant, que ela definiu certa maneira de filosofar.¹⁵

Segundo Foucault, é esta maneira de filosofar sobre o presente que nos coloca o imperativo de termos de fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*. É isto que ele denomina de uma ontologia histórica de nós mesmos ou do presente. O que há de positivo nesta crítica é que aquilo que é posto como negativo, por não ser universal e necessário, é precisamente o objeto desta maneira de filosofar, que visa o que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. A reflexão filosófica sobre o que podemos fazer de nós mesmos, enquanto sujeitos, diante de acontecimentos que, de algum modo, nos integram historicamente, parece ser o objetivo dessa crítica permanente de nós mesmos.

[...] a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que tem valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou ação moral possível; mas trata tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos com os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido do que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer;

¹⁵ Cf. Foucault (1976-1988, p. 345).

mas ela deduzirá da contingência do que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.¹⁶

Aqui encontramos uma importante distinção do modo como Foucault trata a questão do sujeito em seus estudos finais. Trata-o como algo que se constitui a partir das contingências de acontecimentos do tempo e da história, e não procura buscar estruturas universais antropológicas. Desde *As palavras e as coisas* está claro que não é nada disso. E as desconfianças de Foucault em relação à natureza humana são estampadas mais de um a vez em seu debate famoso com Chomsky. É seu propósito ao estudar o sujeito fazer uso de procedimentos metodológicos por ele já denominados de Arqueologia e de Genealogia, e ambos os procedimentos metodológicos coincidem quanto às finalidades teóricas. De resto, não pretende fazer uma metafísica do sujeito, buscando uma essência universal; ao contrário, pretende fazer uma ontologia histórica de nós mesmos, a qual passa a descrever. “Caracterizarei então o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórica – prática dos limites que podemos transpor, portanto, como nossos trabalhos sobre nós mesmos como seres livres”.¹⁷

Esse trabalho sobre nós mesmos ou prática de si, parece significar uma busca sobre as possibilidades e os limites de nós mesmos podermos nos constituir de forma mais autônoma diante de tantas determinações históricas, culturais e sociais. É isto que traz os elementos constituintes dessa “ontologia”, que são a generalidade, a sistematização, a homogeneidade e a aposta.

¹⁶ Cf. Foucault (1976-1988, p. 348).

¹⁷ Idem, p. 348.

Segundo Foucault, a aposta é indicada como um paradoxo de relações, por basear-se na crença do que pode resultar do embate entre o crescimento da capacidade técnica de agir sobre uma coisa associada a expectativa do crescimento da liberdade dos indivíduos em relação aos outros, contra a também crescente intensificação das relações de poder características do século XVIII.

A homogeneidade refere-se ao domínio das práticas nas versões tecnológicas e estratégicas; são, portanto, não as representações que os homens dão a si mesmos, não as condições que o determinam sem que o saibam, mas o que fazem e a maneira pela qual fazem, diante tanto de tecnologias de si, como de estratégias de resistências a estas tecnologias.

Tratam-se assim de três eixos nos quais se procura analisar a especificidade e o intrincamento. Os eixos são o eixo do saber, o eixo do poder e o do dever ou da ética. A ontologia histórica de nós mesmos deve responder de modo sistematizado a questões como nós constituímos como sujeitos de nosso saber; como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; e como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.

Finalmente, quanto à generalidade, estas pesquisas históricas críticas se referem sempre a uma época, a um corpo de práticas e a discursos determinados. Situados sempre nas sociedades ocidentais, mostrando como apareceram, não como uma constante antropológica, mas em sua forma historicamente singular.

A partir de um olhar retrospectivo sobre os estudos principais de Foucault que constituíram os escritos maiores, facilmente podemos identificar tais elementos destacados pelo próprio Foucault em suas obras.

1.3 A modernidade e a sujeição dos indivíduos

Michel Foucault trata a questão da sujeição do homem moderno em obras da fase genealógica de suas pesquisas, especialmente a obra *Vigiar e Punir* (1975); nesta, ele apresenta a preocupação com os processos da individualização, da normalização e disciplinarização presentes em instituições das sociedades modernas. Esses processos tiveram seu início a partir da segunda metade do século XVIII e vêm se prorrogando até os nossos dias. Vê-se então que, ao se ocupar dessas questões, Foucault está abrindo para a filosofia o caminho para pensar a questão do sujeito e a história da subjetividade numa perspectiva anticartesiana e não-kantiana.

Faremos aqui não uma reconstituição da obra de 1975, nem mesmo da terceira parte intitulada “Disciplina” — isto muitos já o fizeram —; o que apontaremos aqui são aspectos da pesquisa de Foucault que nos permitem situar a questão da sujeição dos indivíduos na modernidade. Desse modo, colocaremos em destaque: *o que é uma sociedade disciplinar, quais os seus mecanismos de atuação sobre o indivíduo, bem como as consequências para o que é denominado sujeição do homem moderno*, condição em que o homem deixa de se constituir enquanto sujeito livre em suas ações. Deixa-o constituir em um indivíduo disciplinado, dócil politicamente e útil economicamente, como já foi assinalado. Além da sujeição aos dispositivos disciplinares, apresentamos uma articulação entre disciplina e normalização, a disciplina concebida como norma, como o padrão para os processos de subjetivação. Para tanto, nos apoiamos no livro de François Ewald *A norma e o direito*, texto que tem a intenção de explorar um ponto que Michel Foucault pouco explorou na obra de 1975. Finalizando este quadro, em que é exposta a questão das sujeições dos indivíduos na modernidade, é apresentado o

dispositivo da sexualidade, como um conjunto heterogêneo, que engloba discursos, instituições, decisões regulamentares, leis e medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas que, em rede, exercem poder sobre os indivíduos e servem até como um modo de subjetivação. Imerso nesse conjunto, os indivíduos têm seus processos de subjetivação não só controlados pelos dispositivos disciplinares e normativos, mas também através do dispositivo saber-poder-sexo. Com o intuito de caracterizar este dispositivo, utilizaremos a obra de 1976, de Michel Foucault, o primeiro volume de *a História da sexualidade. A vontade de saber*.

1.3.1 O dispositivo disciplinar e o indivíduo moderno

A sociedade disciplinar pode ser definida como um tipo de sociedade que se caracteriza por um tipo específico de exercício de poder sobre o indivíduo, poder que funciona e se exerce em rede. Em suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e sofrer sua ação; os indivíduos são constituídos por redes de poder e saber presentes na sociedade.

Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou os estraçalhando. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um

efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui.¹⁸

Em *Vigiar e punir* (1975) Foucault faz referências às sociedades modernas como sendo sociedades marcadas pelo momento histórico das disciplinas; é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, tampouco aprofundar sua sujeição, mas visa a formação de um indivíduo que, quanto mais se torna economicamente útil, mais obediente se torna. Com as disciplinas forma-se uma política das coerções; são efetivamente um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, gestos de seu comportamento. O corpo humano entra em uma maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Nasce um modo específico de domínio sobre o corpo dos outros, que, de certo modo, visa a “alma” e o controle da mente. É o que caracteriza o momento histórico das disciplinas.

A disciplina fabrica assim corpos submissos exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 183-184.

coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.¹⁹

Uma característica dos métodos disciplinares é a atenção minuciosa ao detalhe, “disciplina é uma anatomia política do detalhe”,²⁰ é o que diz Foucault na obra de 1975, na qual encontramos caracterizadas todas as minúcias de detalhes presentes nos procedimentos disciplinares e que fazem parte de instituições como os quartéis, escolas, fábricas e hospitais. Ressalte-se que esses procedimentos disciplinares atendem a interesses capitalistas, estendendo-se do interior destas instituições para toda a sociedade, ao fazerem crescer a docilidade e a utilidade em todos os espaços da sociedade, conforme a obra famosa se encarregará de mostrar.

1.3.2 Mecanismos principais de atuação dos dispositivos disciplinares

O modo de atuação do exercício da disciplina, em qualquer uma das instituições aqui citadas, compõe-se de instrumentos de atuação que são exercidos com funções específicas sobre o indivíduo. Esses instrumentos são: a vigilância hierárquica e permanente, a sanção normalizadora e o exame. O que cada um desses instrumentos significa e de que modo atuam sobre o indivíduo encontramos bem descritos em *Vigiar e punir*.

Começamos com a vigilância hierarquizada. Esta, segundo Foucault, é contínua e funcional, supõe um dispositivo que induz efeitos de poder, pelo uso do olhar que funciona como meios de vigilância e coerção. A perfeição de tal aparelho disciplinar permite, através de um único olhar, tudo ver em conjunto e

¹⁹ FOUCAULT. *Vigiar e punir*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 119. In: _____. *Surveiller et punir*, 1975, p. 162.

²⁰ *Ibidem*, p. 120; 163.

permanentemente. Com tal aparelho, o poder disciplinar torna-se um sistema integrado de tal modo que o indivíduo não consegue escapar de seus efeitos.

Organiza-se assim como um poder múltiplo, automático e anônimo; pois, se é verdade que a vigilância repousa sobre indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também de certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede ‘sustenta’ o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros: fiscais permanentemente fiscalizados. O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina. E se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um “chefe”, é o aparelho inteiro que produz “poder e distribui os indivíduos nesse campo permanente e contínuo.”²¹

Nesta rede integrada de vigilância, todos os indivíduos são vigiados; independente da função exercida, cada indivíduo isoladamente ou em grupo é vigiado e vigilante; todos, indistintamente, sofrem efeitos de poder e exercem poder sobre os outros. Todos estão igualmente sujeitos à vigilância e ao controle disciplinar.

Quanto à sanção normalizadora, é o segundo instrumento e é descrito por Foucault como sendo uma penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes da vida nas instituições disciplinares. Ela normaliza a vida, compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui os indivíduos no interior das instituições disciplinares, seja um quartel, uma escola, um hospital, uma fábrica ou seja qualquer outra instituição; não visa uma expiação, nem mesmo a repressão,

²¹ Cf. Foucault (1975-1998, p. 148; 208).

visa estabelecer uma norma, um padrão de normalidade que funciona como princípio de coerção, e produz uma penalidade da norma, que tem o poder de estabelecer uma fronteira entre o normal ou anormal.

Em suma, a arte de punir no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função desta regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos do valor das capacidades, o nível e a natureza dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida “valorizadora”, a coação de uma conformidade a realizar.²²

Foucault também argumenta que a sanção normalizadora, presente nas sociedades modernas, opõe-se termo a termo a uma penalidade judiciária. O que os dispositivos disciplinares produziram foi “uma penalidade da norma que é irredutível em seus princípios e funcionamento à penalidade da lei”.²³ Através da normalização, as disciplinas inventam e põe em funcionamento um novo funcionamento punitivo. Trata-se menos de instalar uma nova lei da sociedade moderna do que a sanção normalizadora e niveladora como princípio de coerção:

²² Cf. Foucault (1975-1998, p. 152-153; 214-215).

²³ Cf. Foucault (1975-1998, p. 153; 21).

Tal como a vigilância e junto com ela, a normalização é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica. As marcas que significavam *status*, privilégio, filiações, tendem a ser substituídas ou pelo menos acrescidas de um conjunto de graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que tem em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares.²⁴

Fica estabelecido com a normalização que os indivíduos, apesar de as diferenças individuais, tendem à homogeneidade. Quanto mais forem eficientes os dispositivos disciplinares tanto mais as diferenças individuais tendem gradativamente a desaparecer. Esse modelo de normalização da vida funciona facilmente em sistemas de igualdade formal, já que realiza no plano real aquilo que formalmente é estabelecido como “ser igual”. Nesta perspectiva, o diferente é visto como sendo o anormal, o fora do lugar ou o sem lugar na sociedade este é caso das “minorias”.

O último instrumento disciplinar descrito em *Vigiar e punir* (1975) é o exame; este combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É ao mesmo tempo um controle normalizante e uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. É através do exame que o indivíduo é visualizado e classificado, é através dele que se produz um saber sobre os indivíduos, e se exerce um poder invisível sobre estes mesmos indivíduos. Talvez seja por tudo isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é ritualizado. Nele é possível reunirem-se num só dispositivo a cerimônia do poder e sua experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. “O exame manifesta a sujeição dos que são

²⁴ Cf. Foucault (1998, p. 119; 1975, p. 153-154; 216).

percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam”.²⁵ Isto é possível porque o exame supõe um mecanismo que liga certo tipo de produção de saber através da escrita que o acompanha, suas anotações são usadas como certa forma de exercício de poder, o poder de classificar e de vigiar, e mesmo de punir quem, de certo modo, desviou-se da norma, do padrão estabelecido como normal. Mas, apesar de tudo, o exame é uma técnica que, com suas especificidades, é encontrada no exército, nas escolas e instituições hospitalares; nelas o poder disciplinar se faz presente sem que se constate sua presença ostensiva. A presença do poder torna-se invisível, porém sempre presente.

O poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória. Na disciplina, são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles. É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. E o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. No espaço que domina o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio organizando os objetos. O exame vale como cerimônia desta objetivação.²⁶

O outro traço fundamental do exame além da economia da visibilidade do poder é o fato de o exame fazer a individualidade entrar em um campo denominado documentário. Este documentário seria uma espécie de arquivo em que se registram

²⁵ Cf. Foucault (1975, p. 156).

²⁶ Idem.

traços, aptidões e capacidades de cada um, não com objetivo de exaltar sua singularidade, mas com o objetivo de manter um registro de suas capacidades, para submetê-las ao controle de um saber permanente que visa conter os desvios.

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos, mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e, por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa de desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa “população.”²⁷

Aqui encontramos em Foucault a preocupação com a padronização das pessoas, e de como o exame é um procedimento disciplinar eficiente, no sentido de produzir, através de seus registros, um dispositivo de saber-poder; isto é, um saber que produz efeito de poder sobre as pessoas, que se tornam objetos de saber e que sofrem efeitos de tal dispositivo. Em consequência, ao invés de ser considerado um indivíduo singular, torna-se um caso, um objeto de conhecimento e um efeito de técnicas disciplinares que levarão à homogeneização e à normalização. O exame, juntamente com suas técnicas documentárias, transforma aquilo que seria um privilégio ser observado e destacado em suas características individuais, em um meio de controle e um método de dominação. Isso se dá através do poder que o

²⁷ Cf. Foucault (1975, p. 158).

especialista tem de classificar, padronizar, tachar, corrigir, retificar e combater aquilo que discrepa e é considerado desviante. Enfim, o exame, com suas transcrições, funciona como um processo de objetivação e sujeição, e fixa de modo ritual e científico individualidades que, nesse caso, não significam uma exaltação de traços pessoais, e sim a fabricação de individualidades normalizadas a partir da combinação de traços, aptidões e capacidades demonstradas; e que passam a significar a verdade produzida para aquele indivíduo. É importante observar que nesse texto e em outros, do período, Foucault parece distinguir o indivíduo produzido por tecnologias disciplinares e o sujeito que se constituiria de um modo mais autônomo.

Com a caracterização destes dispositivos disciplinares, que atuam em conjunto sobre os indivíduos, com o objetivo explícito de conter multiplicidades e tornar os indivíduos o mais padronizado possível, o mais dócil e útil possível, Foucault argumenta que visa diagnosticar um acontecimento histórico, que é a formação da sociedade disciplinar que atende a uma conjuntura histórica bem conhecida, o começo do século XVIII, com a grande explosão demográfica e os problemas que esta acarreta como o aumento da população flutuante. Um dos objetivos da disciplina é fixar e conter diferenças. “De uma maneira global, pode-se dizer que as disciplinas são técnicas para assegurar a ordenação das multiplicidades humanas”.²⁸ Mais à frente mostraremos aquelas disciplinas das ciências humanas que integram o dispositivo do saber-poder: Direito, Demografia, Psicologia etc. Para elucidação das disciplinas como dispositivo o leitor poderá recorrer ao capítulo de *Agamem* consagrado ao assunto no livro *O que é o contemporâneo e outros ensaios*, cuja tradução brasileira foi publicada pela Argos/ Unochapecó.

²⁸ Cf. Foucault (1975, p. 179).

O que Foucault aponta como uma espécie de contradição da modernidade é que esta, ao tempo em que defendeu as liberdades, inventou as disciplinas, com suas técnicas de produção de individualidades, fabricando individualidades maleáveis e fáceis de dominar. Ao contrário do que o ideal das Luzes sempre pregou — a liberdade e os laços contratuais —, os modernos criaram os laços disciplinares, que são instrumentos eficientes que se opõem à liberdade no sentido kantiano, no sentido de não se deixar dominar pelos outros, de poder governar-se a si próprio. E, de certo modo, curiosamente as disciplinas garantem e sustentam em nível real o subsolo do exercício da liberdade formal que caracteriza os tempos modernos.

1.3.3 A normalização das disciplinas nas sociedades modernas

Apoiando-se em Foucault através das obras *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, assim como em Canguilhem, na obra *O normal e o patológico*, François Ewald²⁹ apresenta uma importante articulação entre o dispositivo da norma e a ordenação jurídica das sociedades modernas. A norma, no sentido de normal, que, ao lado da lei, é responsável pela disciplina no conjunto da população. Aqui a norma é apresentada como um dispositivo de saber e poder que regula, ordena e administra a vida da população em espaços mais amplos que os espaços institucionais e reclusos das disciplinas.

Segundo Ewald, na obra de 1976, Foucault desenvolve a hipótese de que, desde a época clássica, as sociedades ocidentais viram desenvolver-se, no seu seio, novos mecanismos de poder, tais como: disciplinas dos corpos e controle reguladores das populações, estes controles abrem a era do biopoder. Antes existiu um tipo de poder que durante muito tempo foi caracterizado como “o direito de fazer

²⁹ EWALD, François. **Foucault: a norma e o direito**, 1993.

morrer e deixar viver”; este poder é exercido de forma negativa com a captura, a reclusão, subtração ou repressão que culmina muitas vezes em morte. Sucedendo este exercício de poder negativo, tem-se um poder que se exerce positivamente sobre a vida, que se encarrega de geri-la, de valorizá-la, de multiplicá-la, de sobre ela exercer controles precisos e regulações de conjunto.³⁰ Este novo modo de exercer poder é denominado de biopolítica; tem como importante instrumento de aplicação e sustentação o dispositivo da norma, que é, antes de tudo, um dispositivo de saber e poder, que, em nome do que é proposto e aceito como normal, exerce um poder de controle sobre as pessoas nas sociedades modernas.

Nessa perspectiva, no trabalho *A norma e direito* de Ewald encontramos não apenas contribuições de Foucault à filosofia do direito, ao tomar como tema a oposição e articulação entre norma e direito, mas também a possibilidade de articulações do tipo: – A modernidade é normativa? Como abordar a modernidade pela perspectiva da norma? Ao tentar responder a tais questionamentos, é importante retomar o conceito de norma e de normal apresentado por Canguilhem em *O normal e o patológico* (1966), e reconstituído por Ewald em seu trabalho. O sentido de norma apresentado por Ewald é diferente de regra e próximo à ideia de jogo entre o que é considerado normal e o que é considerado patológico.

Ora, no princípio do século XIX irá dar-se uma singular alteração nas relações entre regra e norma. Norma já não será outro nome para regra, antes vai designar ao mesmo tempo certo tipo de regras, uma maneira de produzi-las e, sobretudo, um princípio de valorização. É certo que a norma designa sempre uma medida que serve para apreciar o que é conforme à regra e o que dela se distingue, mas

³⁰ Ibidem, p. 77.

esta ainda não se encontra ligada à ideia de retidão; a sua referência já não é o esquadro, mas a média; a norma toma agora o seu valor de jogo das oposições entre o normal e o anormal ou entre o normal e o patológico.³¹

Segundo Ewald, o que ocorre com o sentido da norma é que ele se alarga consideravelmente, não significando apenas o normal, mas também a normalidade, o normativo, a normalização. E com este sentido vai atravessando uma multiplicidade de domínios técnicos e económicos, tal como o conjunto das ciências morais, jurídicas e políticas que, a partir do final do século XIX, vão se constituir como ciências normativas.³² Constitui-se assim, uma espécie de dispositivo saber-poder baseado na norma. O que Ewald propõe fazer é um estudo da norma que vá além trabalho de Canguilhem, já que este estudou a norma como princípio de avaliação e também, além de Foucault, que no conjunto de suas obras, com exceção de *Arqueologia do saber* (1969), que trata de método, descreveu, em domínios cada vez diferentes da Psiquiatria, da Medicina, das Ciências Humanas, da penalidade e da sexualidade, a instituição de uma ordem normativa que caracteriza a modernidade nas relações saber-poder. Mas, apesar disso, não é considerado exatamente um filósofo da norma, posto que nunca tematizou esta questão por si mesma, embora seu trabalho em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber* possibilite a imbricação de norma e lei nas sociedades modernas destacados por nós neste texto. Ewald reconhece, ao afirmar, que:

As disciplinas, analisadas em *Vigiar e punir* como uma das principais tecnologias de poder das sociedades modernas é aí definida como

³¹ Cf. Ewald (1993, p. 79).

³² Ibidem, p. 80.

“poder da norma”. E a vontade de saber institui um dispositivo da sexualidade como uma das consequências essenciais de um poder normativo, mas desta vez ao nível de estado e das populações que ele administra. Não se trata de dizer que Foucault é um filósofo da norma. Aliás, ele nunca tematizou esta questão por si mesma. Em contrapartida, é verdade que o seu projeto, de uma história das relações sujeito-verdade no ocidente, o conduziu de maneira recorrente à verificação de que nas sociedades modernas, elas passam pelo desenvolvimento e a multiplicação paralela da prática da norma. Daí a ideia de que poderia ser útil consagrarmos-nos a um estudo transversal dos livros de Foucault a fim de deles extrair as características da ordem normativa. E de complementar a análise com uma confrontação com as práticas normativas que Foucault não teve oportunidade de estudar.³³

Reconhecendo não ter o mesmo interesse de Ewald ao considerar esta questão, nosso objetivo é pontuar de que modo disciplina e norma se entrelaçam na constituição do sujeito sujeitado à modernidade. É com esse intento que aproveitamos a articulação disciplina e norma, apresentada por Ewald na obra aqui citada. Este considera as disciplinas como um primeiro conjunto de práticas da norma, no sentido moderno do termo, como foi descrito em *Vigiar e punir* (1975), que mostra como as disciplinas = normas foram progressivamente se estendendo no decorrer dos séculos XVII e XVIII e se difundiram pelo conjunto do corpo social. Tornando-se dispositivos normativos da sociedade, que se difundiram de acordo com três grandes modalidades: a inversão funcional das disciplinas considerada por Foucault a mais importante, seguida da estabilização dos mecanismos disciplinares

³³ Cf. Ewald (1993, p. 81).

e a normatização da sociedade, que, para Ewald, é a mais importante das três modalidades, porque torna possíveis as outras duas formas de inversão, cujo sentido geral precisaremos na sequência.

Assim, a primeira forma de difusão da norma se deu quando a função das disciplinas foi invertida. Esperava-se antes que elas neutralizassem perigos, que fixassem populações inúteis ou agitadas, que evitassem os inconvenientes das aglomerações. Passa-se, então, a esperar que as disciplinas desempenhem um papel positivo no sentido de fazer crescer a utilidade dos indivíduos. A inversão se deu com a passagem das disciplinas como bloqueio, inteiramente voltadas para funções negativas, isto é, deter o mal, romper as comunicações, para as disciplinas como mecanismo, estas sendo capazes de produzir indivíduos aptos a responderem as demandas produtivas da sociedade.³⁴ Assim como exemplos podemos citar o adestramento ao trabalho ou aquisição de uma habilidade.

A segunda modalidade de inversão do papel das disciplinas Ewald a denominou como sendo uma redução ou estabilização dos termos de seus mecanismos; este fenômeno é explicado como sendo um processo que se foi desencadeando à medida que os estabelecimentos disciplinares se multiplicaram, e os mecanismos disciplinares utilizados nesses espaços institucionais passaram a ter certa tendência a se desinstitucionalizarem e saíram das fortalezas fechadas onde funcionavam, para circularem em estado livre por toda a sociedade. *O poder está em toda parte* – esta conhecida afirmação de Foucault, segundo Ewald, quer dizer que a sociedade disciplinar não é uma sociedade do enclausuramento generalizado; é, ao contrário, uma sociedade em que as disciplinas estão em toda parte.

³⁴ Cf. Ewald (1993, p. 83).

Com efeito, a difusão das disciplinas manifesta o fato de que as respectivas técnicas são estranhas ao princípio do enclausuramento ou, mais exatamente, que com as disciplinas o enclausuramento já não é segregador. O que faz que a sociedade seja disciplinar é, precisamente, o fato de as disciplinas não serem compartimentadoras. Muito pelo contrário, a sua difusão, bem longe de cindir ou compartimentar o espaço social, homogeneiza-o. O importante na ideia de sociedade disciplinar é a ideia de sociedade: em que as disciplinas fazem a sociedade; criam uma espécie de linguagem comum entre todo o gênero de instituições; tornam-nas traduzíveis umas nas outras.³⁵

Quanto à normatização, a terceira modalidade de difusão é considerada a mais importante na visão de Ewald, isto porque, como já foi dito, é a difusão do normativo que possibilita a duas modalidades anteriores.

A norma ou normativo é ao mesmo tempo aquilo que permite a transformação da disciplina bloqueio em disciplina mecanismo, a matriz que transforma o negativo em positivo, e vai possibilitar a generalização disciplinar como aquilo que se institui em virtude dessa transformação. A norma é precisamente aquilo pelo qual e mediante o qual a sociedade comunica consigo própria a partir do momento em que se torna disciplinar. A norma articula as instituições disciplinares de produção de saber, de riqueza, de finanças, homogeneiza o espaço social, se é que não o unifica.³⁶

³⁵ Cf. Ewald (1993, p. 82-83).

³⁶ Ibidem, p. 83.

Ewald afirma que o normativo propõe uma solução particular para um velho problema de exercício de poder: – Como ordenar as multiplicidades? Foucault descreveu os três grandes instrumentos disciplinares já mencionados, que são: a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. Ewald assinala que esses três instrumentos representam três usos de uma mesma tecnologia baseada na norma. E, complementando Foucault, argumenta:

O que é norma precisamente? A medida, que simultaneamente individualiza, permite individualizar incessantemente e ao mesmo tempo torna comparável. A norma permite abordar os desvios, indefinidamente, cada vez mais discretos, minuciosos, e faz que ao mesmo tempo esses desvios não enclausurem ninguém numa natureza, uma vez que eles, ao individualizarem, nunca são mais do que uma expressão de uma relação, da relação indefinidamente reconduzida de uns com outros. O que é uma norma? Um princípio de comparação, de comparabilidade, uma medida comum, que se institui na pura referência de um grupo a si próprio, a partir do momento em que só se relaciona consigo mesmo, sem exterioridade, sem verticalidade.³⁷

Conforme o exposto, há certa complementaridade entre a norma e as disciplinas. Estas, à medida que se disseminam pelo conjunto da sociedade, tornam-se normativas. Não obstante essa complementaridade, é necessário que se distingam disciplina e norma conforme faz Ewald:

³⁷ Cf. Ewald (1993, p. 86).

Não se deve confundir “norma e disciplina”. As disciplinas visam os corpos, com uma função de adestramento; a norma é uma medida, uma maneira de produzir a medida comum. A um tempo aquilo que torna comparável e individualiza: princípio de visibilidade, mediante um puro mecanismo de reflexão de grupo sobre si mesmo. As disciplinas não são necessariamente normativas. O que caracteriza a modernidade, segundo Foucault, é o advento de uma era normativa: a normalização das disciplinas, a passagem da disciplina bloqueio à disciplina mecanismo, e correlativamente à formação de uma sociedade disciplinar (que não se caracteriza pelo enclausuramento, ainda que se continue a utilizar o respectivo processo), mas optando pela constituição de um espaço: liso, intermutável, sem segregação, indefinidamente redundante e sem exterior.³⁸

Conforme argumentamos até aqui, além de tantos outros acontecimentos que caracterizam a modernidade, foi diagnosticado por Foucault e explicitado por Ewald um importante acontecimento: as disciplinas tornaram-se normativas e esse fenômeno vem tomando conta de todo o espaço social e as instituições, antes tidas como disciplinares; escola, exército, fábricas e hospitais tornaram-se redundantes. O perfil de um sujeito no sentido ético e político vem desaparecendo, e, em seu lugar, temos um indivíduo, este entendido como um produto das disciplinas como norma. Pode-se afirmar que a individualização conduzida pela normatização da vida é um processo de sujeição característico das sociedades modernas, onde todos buscam estar de algum modo enquadrados naquilo que é tido e aceito como sendo o *normal*, o padrão; desse modo, o *singular* tende a desaparecer e, em seu lugar, temos aquilo

³⁸ Ibidem, p. 88.

que é aceito como *normal*. Na disseminação deste padrão de normalidade, as ciências do homem vêm cumprindo um importante papel no controle da vida, na normatização dos indivíduos. E, com relação a este aspecto, a obra de 1976, de Foucault apresenta, em algumas de suas partes, o modo como ciências como Psicologia passou a representar um saber normativo que exerce poder de controle sobre aquilo que seria o mais íntimo da vida, que é a dimensão do desejo. O homem moderno não busca ser sujeito do seu desejo. Busca, nesse aspecto, como em qualquer outra dimensão da sua vida, ser normal. Assim, as ciências humanas passam a fornecer a régua, os padrões de normalidade. Foucault aborda esta questão na obra de 1976, trabalho em que propõe escrever a história da sexualidade não a partir da ótica da repressão e interdição, mas a partir de uma relação poder-saber-sexo, configurando o dispositivo da sexualidade. A sexualidade passa a ter interesse político e sai do domínio daquilo que é ético, quando o homem deixa de ser sujeito do seu desejo e sua sexualidade passa a ser administrada por dispositivos: discursos, normas, interditos, etc. É o que encontramos, principalmente nos três capítulos finais de *A vontade de saber*. Tal articulação será destacada a partir de agora.

1.3.4 O dispositivo da sexualidade, a normalização, o biopoder e a subjetivação

Ao tratar do dispositivo da sexualidade, na obra *A vontade de saber*, volume I da *História da sexualidade*, Michel Foucault parece movido pelo fato de que na modernidade os discursos sobre o sexo exercem poder sobre os indivíduos e conseguem chegar às mais tênues e às mais individuais das condutas, e, desse

modo, exerce um poder sutil e penetrante que controla o prazer cotidiano. O seu objetivo nesta obra é fazer a história da vontade de saber que serviu de instrumento a certa técnica de controle sobre o sexo, reforçando a tese de que a conduta sexual não é reprimida em nossa sociedade, é produzida por dispositivos de saber-poder-sexo que representam mais uma forma de dominação presente nas sociedades moderna. Ou seja, contra a Psicanálise, Foucault quer pensar a dominação sem a repressão, resultando em formas de sexualidade produzidas e impostas pelos dispositivos de saber-poder, fazendo a Psicanálise parte destes dispositivos.

1.3.4.1 Os discursos sobre o sexo e a normatização do desejo

Segundo Foucault, os séculos XVII, XVIII e XIX são marcados por uma incitação dos discursos sobre o sexo, “em torno e a propósito do sexo, havendo uma verdadeira explosão discursiva”.³⁹ Ao lado desta explosão, encontramos toda uma enunciação de como era possível falar dele, em que situações, quais seriam os locutores, assim como são estabelecidos em termos de relações sociais as regras que deveriam ser seguidas, o que deveria ser dito e em que se deveria manter silêncio absoluto. No nível dos discursos especializados, como na medicina e antes mesmo da Psicanálise, a incitação abriu caminho para o exercício de um verdadeiro poder exercido pelos médicos, por meio de prescrições de atitudes e comportamentos. Isto leva Foucault falar de uma verdadeira “incitação institucional”, a uma “obstinação das instâncias de poder a ouvir falar e a fazê-lo falar de sexo sob a forma de articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado”.⁴⁰

³⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. v. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 21.

⁴⁰ Cf. Foucault (1997, p. 22).

Este projeto de “colocação do sexo em discurso”, segundo Foucault, formou-se há muito tempo, em uma tradição ascética e monástica. Como exemplo, destaca-se a pastoral cristã; o pastorado era exercido a partir do controle da vida do rebanho, com uma atenção especial às experiências de sexo de cada um; é nelas que estaria vinculada a ideia de salvação. O exemplo é evocado para sustentar o argumento:

[...] que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo, que, a partir da época clássica, tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientações, de modificações sobre o próprio desejo.⁴¹

Para Foucault, o discurso sobre o sexo tem servido como instrumento de ordenação e normatização do desejo. Este acontecimento não permaneceu ligado ao destino da espiritualidade cristã ou a economia dos prazeres individuais. Por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, ao falar do sexo; este passa a ser questão de interesse público.

[...] Cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se, sobreleva-se ao poder público; exige procedimentos de gestão; deve ser assumido por discursos

⁴¹ Ibidem, p. 26.

analíticos. No século XVIII o sexo se torna questão de “police”.⁴²

Assistimos, a partir de então, não à proliferação de discursos literários ou filosóficos sobre o sexo, mas a disseminação de discursos especializados, dando origem uma tecnologia do sexo que sustenta ações públicas sobre as condutas dos indivíduos. Com as ações públicas, aparece um novo modo de exercer poder sobre o sexo, uma técnica diferente da utilizada pelo pastorado cristão, porém com o mesmo objetivo de controle da vida dos homens, não para garantir-lhes a salvação, mas a normalidade.

O que passamos a ter é uma “police” do sexo; isto é, ações políticas que visam regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor da proibição. Foucault destaca alguns exemplos dessa nova técnica de poder no século XVIII, que ocorre com o surgimento da população, que deverá ser distinguida de povo, no sentido político de exercer a cidadania, ao passo que a população é objeto de gestão pública e matéria de políticas públicas. Assim os governos percebem que não tem que lidar simplesmente com sujeitos ou indivíduos e sim com a população e seus fenômenos específicos, tais como: natalidade, morbidade, fecundidade, estudos de saúde, formas de alimentação e de habitação. É a partir do interesse da economia política da população que se forma toda uma teia de observações sobre o sexo. É assim que “surge à análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico.”⁴³ Essa preocupação das políticas públicas com o sexo dos indivíduos não é só com os adultos e produtivos economicamente. Existe também uma preocupação permanente com o sexo das

⁴² Idem, p. 27.

⁴³ Cf. Foucault (1997, p. 29).

crianças e dos adolescentes. São a eles que são dirigidas prescrições médicas e conselhos familiares; professores e pedagogos apresentam-lhes recomendações; surge toda uma literatura a respeito do tema. Todas essas prescrições, conselhos, projetos e literatura, sobre o tema do sexo constituem o que Foucault denomina de dispositivo da sexualidade. Outro ponto fundamental ligado a esse dispositivo da sexualidade é compreender como a verdade sobre o sexo foi produzida; qual é a história dessa vontade de saber sobre o sexo, e por que este não foi somente objeto de sensação e de prazer, além de lei ou interdição, mas também de verdade e falsidade; que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha se tornado objeto de verdade.⁴⁴

1.3.4.2 A verdade sobre o sexo na arte erótica e na *scientia sexualis*

Segundo Foucault, existem historicamente, dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo. *A ars erótica e a scientia sexualis*. O que as distinguem em um primeiro momento é que na “na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas ao contrário, em relação a si mesmo, ele deve ser conhecido como prazer, e, portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma”.⁴⁵ De acordo com o modo como é definida a arte erótica, já nos faz ver que nossa civilização ocidental não possui tal arte. O que construímos, segundo Foucault, é uma *scientia sexualis*. Só a nossa sociedade criou procedimentos de ordenação do sexo. Quais são estes procedimentos e como eles atuaram em nossa sociedade é

⁴⁴ Cf. Foucault (1997, p. 35).

⁴⁵ Ibidem, p. 57.

uma das preocupações fundamentais da obra de 1976. De todos os procedimentos utilizados para ordenar o sexo, a confissão merece destaque. “A confissão foi e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”.⁴⁶ Ocorreu em nossa civilização uma disseminação da confissão, como meio de se obter a verdade sobre os prazeres individuais, e se tirar do modo como estes são experimentados e relatados a verdade sobre cada um dos indivíduos. Estas confissões permeiam os discursos da pedagogia no século XVIII e da medicina no século XIX, uma vez que foram produzidos tendo como base os rituais de confissão e seus conteúdos. Foi desse modo que nossa sociedade rompeu com a *ars erotica* e constituiu uma *scientia sexualis*: atribuindo-se a si a tarefa de produzir discursos verdadeiros sobre o sexo, através de um ajuste entre o antigo procedimento da confissão às regras do discurso científico. “A *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatório e exaustivo, que constituiu, no ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo”.⁴⁷ A sexualidade para Foucault é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida pela *scientia sexualis*. Encontra-se inserida entre uma técnica de confissão e uma discursividade científica. Por isso sua história deve ser feita do ponto de vista de uma história dos discursos sobre o sexo. No século XIX, encontramos uma disputa por espaços de poder, *scientia sexualis* contra *ars erótica*. Entretanto, é possível afirmar-se que a arte erótica não desapareceu completamente. Inclusive, é pertinente perguntar se desde o século XIX e sob o fardo do positivismo a *scientia sexualis* não funcionou, pelo menos em algumas de suas dimensões, como uma *ars erótica*. Uma hipótese é levantada sobre a produção da verdade da *scientia sexualis*: se está mesmo direcionada pelo

⁴⁶ Cf. Foucault (1997, p. 62).

⁴⁷ Ibidem, p. 66-67.

modelo científico, é possível também que tenha multiplicado, intensificado, e até criado prazeres intrínsecos, como o prazer da verdade do prazer, referindo-se aqui a utilização normalizadora. A suspeita de Foucault parece clara: ao produzir esses discursos sobre o sexo, científicos ou não, de tanto falar sobre o escondido ou o inconfessado, em vez de reprimi-lo, terminamos por inventar um “outro prazer: o prazer da verdade do prazer, prazer de sabê-la, exibi-la, descobri-la, de fascinar-se ao vê-la, dizê-la, cativar e capturar os outros através dela, de confiá-la secretamente, de sabê-la por meio de astúcia; prazer específico do discurso verdadeiro sobre o prazer”.⁴⁸

O dispositivo da sexualidade constitui-se de estratégias sustentadas por discursos aceitos como verdadeiros sobre o sexo; estes exercem efeitos de poder, no modo como a sexualidade é experimentada nas sociedades modernas e, como consequência, no modo como a nossa subjetividade é constituída em torno dessa sexualidade.

1.3.4.3 O dispositivo da sexualidade e a produção de subjetividades

A questão “quem somos nós?”, que procura dar conta da reflexão filosófica sobre o homem e a condição humana na atualidade, já há alguns séculos passou a ser: O que somos nós em relação ao sexo? Como diz Foucault na obra de 1976:

Não devemos enganar-nos: sob a grande série das oposições binárias (corpo – alma, carne – espírito, instinto – razão, pulsões – consciência, que pareciam referir o sexo a uma pura mecânica sem razão, o ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de

⁴⁸ Cf. Foucault (1997, p. 29).

extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a este tipo de conquista; mas, sobretudo colocarmo-nos inteiros, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. Uma vez que se trata de saber quem somos nós, é ela, doravante, que nos serve de chave universal.⁴⁹

O que acontece no Ocidente é que o sexo passa a ser razão de tudo devido a tal acontecimento, Foucault considera necessário se fazer a história desta vontade de verdade que há tantos séculos faz brilhar o sexo como chave para dizermos o que somos. O grande achado de uma incursão pela história das sociedades dos últimos séculos é que esta não mostra a atuação de um poder essencialmente repressivo. Na articulação poder e sexo, estes aparecem ligados de um modo mais complexo e mais original do que a repressão de uma energia selvagem a ser domada em uma ótica da repressão. O problema das relações entre poder e sexo remete a análises políticas do poder; ou, dizendo de um modo mais preciso, análises de relações estratégicas de saber-poder-sexo destinadas ao conjunto da população.

Temos na análise de Foucault um tipo de abordagem que pretende escapar ao modelo essencialmente jurídico nas relações entre poder e sexo. Um poder que seria centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição; uma relação de poder em que os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam ao efeito da obediência. Não obstante a pretensão de escapar deste modelo de análise, este modo de representação jurídica é o que permanece presente nas análises da sociedade. “Permanecemos presos a certa

⁴⁹ Ibidem, p. 76.

imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram”.⁵⁰

No projeto da história da sexualidade, o objetivo é desembaraçar-se desta representação jurídica e negativa do poder e buscar o que se passou na história recente dessa coisa mais interdita de nossa vida que é o sexo. E o que é constatado por Foucault é que nas sociedades modernas a relação entre poder e sexo não se deu conforme o modelo da soberania; ao contrário, as análises históricas revelam uma verdadeira tecnologia do sexo muito mais complexa e, sobretudo, mais positiva do que o efeito negativo excludente da proibição.

Trata-se, portanto de assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto, todo um material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar ao mesmo tempo o sexo sem a lei e o poder sem o rei.⁵¹

O objetivo de Foucault é analisar a formação de certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão ou da lei, mas em termos de relações de poder, de efeitos de poder sobre a população. Definiram-se assim as análises dos dispositivos saber-poder-sexo.

Não se trata de perguntar aos discursos sobre o sexo de que teoria implícita deriva. Ou que divisões morais introduzem e que ideologia dominante e dominada representa; mas, ao contrário, cumpre interrogá-lo nos dois níveis, o de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporciona) e o de sua interrogação

⁵⁰ Cf. Foucault (1997, p. 86-87).

⁵¹ Cf. Foucault (1997, p. 86-87).

estratégica (que conjuntura e correlação de forças tornam necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos).⁵²

O que interessa, portanto, é a interrogação sobre a produtividade tática do poder e os efeitos do dispositivo da sexualidade na ordenação do desejo e na produção de subjetividades. Historicamente é possível descrever este dispositivo a partir de quatro grandes estratégias: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo das crianças, a socialização das condutas de procriação e, enfim, a psiquiatrização do prazer perverso. Com a consideração destas quatro estratégias, é possível se analisar a produção da sexualidade, esta não deve ser concebida como uma espécie de dado da natureza, e sim como o resultado estratégico de um dispositivo. A sexualidade não é vista como um componente natural do humano, é produzida por estratégias de saber e de poder, é um acontecimento com uma história. Segundo Foucault:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico, não a realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas a grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e de poder.⁵³

É constatado que, em relação ao sexo, existiram dois dispositivos. Inicialmente, um dispositivo de aliança que tem com regra o sistema de matrimônio, de fixação e

⁵² Ibidem, p. 97.

⁵³ Cf. Foucault (1997, p. 100).

desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. A partir do século XVIII, surge um novo dispositivo, se superpondo ao primeiro, o dispositivo da sexualidade. Assim como o de aliança, ele também se articula aos parceiros sexuais, mas de um modo diferente: enquanto o dispositivo da aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o dispositivo da sexualidade funciona de acordo com técnicas conjunturais de poder, para o controle dos corpos e a qualidade dos prazeres. Assim como o dispositivo da aliança tem a finalidade econômica de controlar a transmissão e circulação das riquezas, o dispositivo da sexualidade se liga à economia através de articulações sutis, considerando que seu objetivo é controlar o corpo que produz e consome. Logo, as relações de sexo não devem ser experimentadas tendo como estímulo um desejo natural, e sim produzidas por um dispositivo que visa garantir que as energias do corpo sejam gastas com a produção e o consumo. Como resume Foucault:

Numa palavra, o dispositivo da aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social a qual é sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a 'reprodução'. O dispositivo da sexualidade tem como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.⁵⁴

Em relação ao controle cada vez mais global da população em relação a tudo, e em particular em relação ao sexo, Foucault apresenta uma periodização em sua obra que coloca o fim do século XVIII como o período em que nasce uma tecnologia do sexo inteiramente nova, porque se desenvolve independente da temática do

⁵⁴ Cf. Foucault (1997, p. 101).

pecado, tendo três eixos de atuação: o da Pedagogia, da Medicina, e da Economia, que passam a fazer do sexo um negócio de Estado, uma questão que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos são convocados a serem em vigilância. Assim é que o poder está em toda parte e todos exercem poder sobre o outro, sustentados por saberes como: a Pedagogia, a Medicina e a Demografia que são os três domínios privilegiados pela nova tecnologia.⁵⁵

1.3.4.4 O dispositivo da sexualidade e o biopoder

Na obra de 1976, Michel Foucault menciona o tema do biopoder, no sentido literal, significa poder sobre a vida, que se desenvolveu a partir do século XVII, tendo dois polos de desenvolvimento, no trabalho e no controle da população. O primeiro polo centrou-se no corpo como máquina, no adestramento e ampliação de suas aptidões, o segundo centrou-se no corpo – espécie, no corpo, transpassado pela mecânica do ser vivo. Estes dois polos representam os dois dispositivos aqui mostrados, o dispositivo disciplinar e o dispositivo da sexualidade, como dispositivos de saber-poder-vida.

As disciplinas do corpo e a regulação da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, dessa grande tecnologia de duas faces, – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para o desempenho do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida de cima a baixo.⁵⁶

⁵⁵ Ibidem, p. 110.

⁵⁶ Cf. Foucault (1997, p. 131).

Este poder sobre a vida em todos os seus aspectos colocou o sexo no foco da disputa política, de vez que se encontra na articulação entre os dois eixos ao qual se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. É por esta razão que o sexo, a partir do século XIX, passa a ser sempre suscitado, é por isso que, em torno dele, cresceram os diferentes discursos especializados, e em direção a ele são destinadas tanto intervenções econômicas como operações políticas. “De um modo geral, na junção entre ‘o corpo’ e a ‘população’. O sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que ameaça de morte”.⁵⁷

Nas sociedades em que o poder está relacionado ao poder do soberano, o poder se afirma com a morte. Nas sociedades disciplinares, o poder investe sobre a vida e se afirma no controle dos processos vitais; é o que faz a biopolítica, investe no controle da vida de cima a baixo, não só aumentando as potencialidades produtivas dos indivíduos e a conveniente docilidade, mas investe no controle e regulação do corpo como espécie nos seus processos biológicos. Passam a existir técnicas de gestão da vida destinadas a população em seu conjunto. Em 1979, Foucault dedica um curso ao tema da biopolítica, mas em 1976 já encontramos referências a biopolítica.

[...] deveríamos falar de biopolítica para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exclusivamente integrada em técnica que a domine e gere, ela lhe escapa continuamente⁵⁸

⁵⁷ Ibidem, p. 138.

⁵⁸ Ibidem, p. 134.

Efeitos de poder sobre a vida e resistência parecem ser o foco de Michel Foucault desde os anos de 1976, quando o que fazia era por ele denominado de genealogia do poder, e ao se propor uma análise não econômica e nem jurídica do poder ele apresenta o poder como “guerra”.

[...] Dispomos primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primeiramente, uma relação de força.⁵⁹

O que existe é um investimento de poder-saber com o propósito de desenvolver técnicas de dominação e de gestão da vida, controlando todos os espaços da vida; mas, ao lado desse investimento, Foucault nunca descartou a possibilidade de resistência. Assim como o saber sofre efeitos de poder e exerce poder, os dispositivos exercem poder sobre os indivíduos e a população. Por outro lado, encontramos resistências à tentativa de total gerenciamento da vida, estas resistências encontram sustentação na afirmação do sujeito ético, tema de sua preocupação nos anos de 1980.

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Martins Fontes: São Paulo, 1999, p. 21.

CAPÍTULO II

2 MODERNIDADE E ANTIGUIDADE: ENTRE A GOVERNAMENTALIDADE E O GOVERNO DE SI

No segundo momento desta tese, trataremos conjuntamente da modernidade e antiguidade enfatizando o sujeito ético que, na modernidade, encontra-se sob o domínio das políticas de governo da população, instauradas por uma razão de estado que “cuida” ao mesmo tempo em que “governa” a população, visando uma gestão política da vida dos indivíduos. Essa ação política organizada foi denominada por Michel Foucault de *governamentalidade*, que não só difere de formas de governar como a da soberania e a da disciplina, mas também se opõe às formas de governo de si encontradas na antiguidade. As práticas da antiguidade fortalecem a figura do sujeito ético, enquanto que as formas de governo que marcam a modernidade transformaram os indivíduos em população, podendo ser entendida como o conjunto de indivíduos que, com as práticas de governo em uso, tornam-se indivíduos impossibilitados de agir enquanto sujeitos éticos. Ao contrário, esses indivíduos se comportam enquanto população anônima e assujeitada à *governamentalidade*, ao biopoder, à biopolítica.

Objetivamos contrapor essas duas experiências a que o homem encontra-se submetida, a da antiguidade, considerada de alto patamar ético, e a outra, da

modernidade, em que o homem se depara em circunstâncias de domínio e subjugação, tanto ética como política. Assim, para tratarmos de tal tema, faremos um percurso inicialmente pelo curso de 1978, de Foucault, com o objetivo de explicitar as ideias de *governamentalidade* e de biopolítica tal como estas apareceram nos cursos dos anos de 1978 e 1979, e concluiremos o capítulo com a análise feita da experiência grega de governo de si, que, nos seus traços fundamentais, se contrapõe à experiência de governo dos indivíduos na modernidade.

Vale antecipar que, na experiência grega, o homem se constitui como sujeito a partir de práticas de si, revelando um domínio não só do desejo, mas um autodomínio de si e da própria vida, um governo de si em vez de um deixar-se governar pelos outros. Enquanto que todo o dilema moderno é a convivência com práticas de controle e tecnologias que visam produzir formas de subjetividades em que não só o desejo é controlado, mas todos os aspectos da vida são administrados. Trata-se de um assujeitamento não apenas ético, mas, também, político, uma vez que as práticas modernas de governo são destinadas ao conjunto da população, portanto, configura-se uma ação política. Explicitaremos aqui o *pendant* político e ético presente na questão da produção da subjetividade tanto na modernidade como na antiguidade.

Partiremos do conceito de *governamentalidade*, tal como Foucault o apresenta na aula de 1º de fevereiro de 1978, no curso do Collège de France, “Segurança, território e população”, que tratou, entre outras coisas, do problema do governo do século XVI ao XVIII, buscando fazer a genealogia da *governamentalidade*, a qual é retomada no curso de 1983. Esta nova racionalidade política exerce um poder sustentado na ideia do cuidado com a

população, um cuidado dos outros feito pelo estado, diferente, portanto, de um cuidado de si por si.

2.1 A genealogia da *governamentalidade*

2.1.1 Conceito de governo na modernidade

Com o objetivo de escrever a história da *governamentalidade* na modernidade, Foucault no seu curso intitulado “Segurança, território e população”, na aula de 1º de fevereiro de 1978, procura conceituar inicialmente o que significa governo, conforme a literatura sobre o tema no período que vai se estender do século XVI até o fim do século XVIII. A partir daí, ele isola alguns pontos notáveis, que dizem respeito à própria definição do que se entende por governo do estado, isto é, governo sob sua forma política. Foucault também procura opor essa forma de governo a um texto polêmico, rejeitado e execrado por alguns, “O príncipe”, de Maquiavel, texto sobre o qual ele próprio possui uma história interessante, justamente em relação a todos os textos que o seguiram e que por sua vez o criticaram e o repeliram. Essa literatura anti-Maquiavel é retomada e nela encontra-se uma espécie de representação invertida do pensamento de Maquiavel, em linhas gerais, “O Príncipe”, de Maquiavel é tratado de um modo que leva a uma posição anti-maquiavelismo, porquanto o texto aparece essencialmente como um tratado de habilidades do príncipe em conservar seu principado, e é a isso que a literatura anti-maquiavel pretende substituir por algo diferente com a arte de governar.

Nessa visão, “ser hábil em conservar seu principado não é em absoluto possuir a arte de governar.”⁶⁰ De tal afirmação é que surge a questão “em que consiste a arte de governar?” Em resposta, La Perrière (apud Foucault, 2008) define governo “como uma maneira correta de dispor das coisas para levá-las, não à forma de bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas a um fim adequado, para cada uma das coisas que, precisamente, devem ser governadas.”⁶¹ Nessa visão, não se trata de impor uma lei, como na forma de governo conhecida como soberania, em que lei e soberania coincidem. Trata-se de dispor das coisas, em vez de impor uma lei aos homens. Nesse sentido, argumenta:

Essa palavra dispor é importante, porque, na soberania, o que possibilitava alcançar a finalidade da soberania, isto é, a obediência às leis, era a própria lei. Lei e soberania coincidiam, pois, absolutamente uma com a outra. Ao contrário, aqui não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas, isto é, de utilizar táticas, agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada.⁶²

A distinção entre soberania e arte de governar pode ser feita à medida que aquela encerra sua finalidade em si mesma e enquanto a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige. Nessa perspectiva, os instrumentos de governo passam a ser diversas táticas, e não as leis. Outro ponto de distinção entre soberania e governo é que o governo ao invés de fazer valer sua força, deve agir com sabedoria e diligência. Essa sabedoria passa a ser um requisito para aquele que governa,

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. 2008, p. 123.

⁶¹ La Perrière apud Foucault (2008).

⁶² Cf. Foucault (2008, p. 132).

também é entendida precisamente como o conhecimento das coisas, dos objetivos que podem ser alcançados, a disposição que se deve empregar para atingi-los. Em lugar de força, sabedoria, conhecimento e tática são os elementos fundamentais para o governo. Quanto à diligência, esta faz com que pareça que quem governa está a serviço dos governados.

Em relação à periodização em que essa nova arte de governar tornou-se realidade, segundo Foucault, ela foi formulada no século XVI, permaneceu bloqueada no século XVII por razões de estruturas institucionais e mentais, e acabou adquirindo amplitude e consistência no século XVIII. Um dado curioso apontado por Foucault, é que a própria soberania como questão teórica e como princípio de organização política foi fator desse bloqueio. Mas, como se deu esse desbloqueio da arte de governar? Argumenta-se que a arte de governar pôde encontrar sua dimensão própria através do crescimento demográfico e do desenvolvimento da ciência de governo, só assim foi possível recortar o problema da população. Desse modo:

Poder-se-ia igualmente dizer que é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pode enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da economia.⁶³

Outro fator que também permitiu desbloquear a arte de governar foi a perspectiva da população e seus fenômenos, e assim ter conseguido afastar

⁶³ Cf. Foucault (2008, p. 138).

definitivamente o modelo da família e a ideia de que, tal como o soberano, o chefe de família zela por sua casa e por todas as coisas que lhes dizem respeito.

Em outras palavras, até o surgimento da problemática da população, a arte de governar não podia ser pensada senão a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. A partir do momento em que ao contrário, a população vai aparecer como irreduzível à família, a família passa para o nível inferior em relação à população; aparece como elemento no interior da população. Portanto, ela não é mais um modelo; é um segmento simplesmente privilegiado porque, quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, quanto ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar.⁶⁴

A família assume assim uma função instrumental em relação à população, e de fato possibilita-lhe desbloquear a arte de governar no século XVIII, bem como o modelo da família como espelho para o governo. A importância da população para a nova arte de governo é fundamental, é ela, em suma, que possibilita não só a passagem das estruturas da soberania para técnicas de governo e, por conseguinte, a passagem da arte de governar a ciência política.

2.2 Soberania, disciplina, gestão governamental

⁶⁴ Ibidem, p. 139.

Não obstante o governo da população ser a expressão da arte de governo, nem a soberania, nem a disciplina deixam de existir ou ter importância para a arte de governo.

Logo, a soberania não é de forma alguma eliminada pelo surgimento de uma nova arte de governar, uma arte de governar que agora quer transpor o limiar de uma ciência política. O problema da soberania não é eliminado, ao contrário, é tornado mais agudo do que nunca.⁶⁵

O mesmo ocorre com a disciplina, ela também não é eliminada. Ao contrário, ela nunca foi tão valorizada do que a partir do momento em que se procurava administrar a população, justamente porque esta deve ser controlada com sutileza e com atenção aos detalhes que o modelo das disciplinas serve tão bem à nova arte de governo. Como diz:

[...] administrar a população não quer dizer simplesmente administrar a massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano de seus resultados globais; administrar a população quer dizer administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe.⁶⁶

Portanto, o argumento é que as coisas não devem ser vistas de forma nenhuma como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina e mais tarde para uma sociedade de governo. O que se tem é um triângulo soberania, disciplina e a população. Logo, o que ocorre a partir do século XVIII foi uma série sólida entre governo, população e economia política, que não foi dissociada até hoje. O governo que gere a população com base no conhecimento,

⁶⁵ Cf. Foucault (2008, p. 142).

⁶⁶ Idem.

num saber, a economia política. Com este tripé, Foucault propõe durante o curso de 1978 fazer a história do que denominou *governamentalidade*:

Por esta palavra, governamentalidade, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.⁶⁷

Essa aliança entre gestão da população e saber de governo nos faz lembrar outra ligação que Foucault (2008) tematiza inúmeras vezes, a relação entre saber e poder. O saber sobre a gestão da população tanto é efeito de poder, como exerce poder no exercício do poder de governo com base em um saber de governo. Dessa aliança surge o que se denomina *governamentalização* do estado, uma importante característica da modernidade.

Convém ressaltar o que significa *governamentalização* do estado à luz do pensamento de Foucault:

Vivemos na era da “governamentalidade”, aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado que é um fenômeno particularmente tortuoso, pois embora efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas do governo tenham se tornado o único intuito político e o único espaço real das lutas e dos embates políticos, essa governamentalização do Estado foi, apesar de tudo, o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. E

⁶⁷ Cf. Foucault (2008, p. 143).

é possível que, tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permite definir o que deve ser no âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das técnicas gerais da governamentalidade.⁶⁸

Cabe, a partir de agora, e ainda através do curso de 1978, explicitar a origem de tão importante fenômeno da modernidade, a *governamentalização* do Estado e da própria vida em termos mais amplos da população e, de modo mais particular, do próprio homem enquanto humano.

2.3 O poder pastoral e a origem da *governamentalidade*

Há uma relação entre o pastorado e a governamentalidade. É na prática do pastorado que se origina a ideia de *governamentalidade* moderna presente nas práticas da razão de estado, nas práticas de *police*. Com o objetivo de esclarecer o conceito de poder pastoral, Foucault apresenta a oposição entre o pastor e o político presente em Platão no Diálogo *O Político*, retomado na aula de 8 de março do curso “Segurança, território e população”, de 1978. Nele encontramos referências à posição do político e do pastor. Uma diferença relevante é que o político dos gregos exerce o seu poder sobre um território, já o pastor do judaico-cristianismo não exerce o seu poder sobre um território, mas sobre o rebanho. Enquanto o último

⁶⁸ Ibidem, p. 145.

exerce seu poder individualmente, o político o exerce coletivamente, está representado na figura do legislador filósofo que, com base no seu conhecimento do imutável, tece a trama da *polis*.

A figura do pastor se forma com o cristianismo a partir da tradição hebraica e certas técnicas de vida presentes na tradição grega e na filosofia helenística.⁶⁹ Nesse sentido, são encontradas referências ao pastorado na literatura cristã dos primeiros séculos, em que autores como Cassiano, João Crisóstomo, Cipriano e outros nos fornecem os elementos do pastorado resgatados em alguns de seus momentos no curso de 1978. “A tese de Foucault é que as formas de racionalidade do poder, no Estado moderno, são uma apropriação-transformação das práticas do poder pastoral.”⁷⁰

Segundo Edgard Castro, Foucault assinala alguns aspectos desse processo de transformação-apropriação, são os seguintes:

- 1) Uma mudança de objetivo, alguns objetivos terrestres substituirão a visão transcendente da pastoral cristã. É significativo, nesse sentido, a evolução semântica do termo “saúde”. Em poucas palavras, se passa da salvação (*salut*) no outro mundo à saúde (*salut*) no mundo presente.
- 2) Um fortalecimento da administração do poder pastoral, da tecnologia da individuação. O poder pastoral não é exercido não apenas pelo Estado, mas também por empresas privadas, pela família. Aqui tem importância fundamental as instituições médicas.

⁶⁹ CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 328-329.

⁷⁰ Cf. Castro (2009, p. 328-329).

- 3) Essa multiplicação dos objetivos do poder pastoral e do fortalecimento das instituições que o exercem permitiu o desenvolvimento das ciências do homem.⁷¹

Nessa forma mais ampla que o poder pastoral se transformou, as novas formas de poder pastoral concernem não mais somente ao governo das almas, mas precisamente ao governo dos corpos, a disciplina, e ao governo das populações, a biopolítica. De certa forma, passa-se de um pastorado das almas para um governo político dos homens, conforme assinala Foucault na aula de 8 de março de 1978.

2.4 A governamentalidade como objeto dos cursos de 1978 e 1979

Segundo Michel Senellart, os cursos de 1978, *Segurança, território e população*, e o de 1979, *Nascimento da biopolítica*, formam uma unidade, daí a publicação conjunta dos dois sob a responsabilidade do próprio Senellart. A unidade dos cursos reside na problemática do biopoder introduzida por Foucault pela primeira vez, em *A vontade de saber* (1976). “De fato, tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo”⁷². De acordo com Senellart, o projeto inicial do primeiro curso era apresentar um esboço de estratégia das tecnologias de segurança que cede a vez para a história da *governamentalidade* a partir da análise do pastorado e da razão de estado moderna. No curso de 1979, a análise das condições de formação da biopolítica se apaga diante da análise da governabilidade

⁷¹ Ibidem, p. 330-331.

⁷² SENELLART, Michel. Situação do curso. In: **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 496.

liberal. Portanto, o tema da *governamentalidade* passa a ser o foco principal dos dois cursos.

Em ambos os casos, trata-se de lançar a luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir dos quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do biopoder, para a do governo a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela.⁷³

Entretanto, como afirma Senellart, apesar do deslocamento da questão do biopoder para a questão do governo, e sua abordagem permanecer muito alusiva, a genealogia do biopoder constitui o horizonte dos dois cursos.⁷⁴ E ainda é inseparável do trabalho sobre a história da sexualidade, a que ele deu seguimento paralelamente aos cursos.⁷⁵ Vale lembrar que elucidar estas ligações entre *governamentalidade* moderna e governo de si na antiguidade é um dos objetivos deste capítulo e da tese em seu conjunto.

2.5 O *pendant* da ética e da política

Após enfatizar a importância da estratégia da *governamentalidade*, nas análises de Foucault da modernidade, constatou-se como esta revela o funcionamento do poder na forma de governo não só do indivíduo, mas da população. Desse modo, é relevante estabelecer o lugar ocupado pela política e pela ética, no período que antecede as obras finais de 1984. Esse parêntese torna-

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibidem, p. 497.

⁷⁵ Ibidem, p. 498.

se necessário para se chegar à questão do governo de si na antiguidade e seu igual entrelaçamento entre o ético e o político, entre o cuidado de si e dos outros.

Recorremos ao texto de Foucault denominado “Genealogia e poder”, que nasceu originalmente de uma aula pronunciada no “Collège de France, em 7 de janeiro de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, também publicada nos *Dits et écrits*, que faz uma descrição geral do que é um trabalho genealógico e aborda de forma específica acerca do poder como questão central das genealogias a que se propôs fazer nos anos de 1970, momento em que o interesse por política parece ter prevalecido.

Um ponto de partida adotado por Foucault é a compreensão de que o poder não é um bem que se dá ou se troca, o poder se exerce historicamente, em uma relação de força, tendo em vista que:

Dispomos da afirmação que o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação que o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força.⁷⁶

A questão é: como o poder é exercido? Qual a sua mecânica? A partir dessa problemática, Foucault levanta duas hipóteses. A primeira consiste em considerar que a mecânica do poder está na repressão; a segunda, que a relação de poder é relação de força, de combate, de guerra. A hipótese repressiva corresponde ao modelo da soberania. A visão belicista do poder corresponde ao modelo do estado governamentalizado analisado no curso de 1978. Sob essa ótica, onde há poder, há

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-16.

resistência. Sustenta-se aqui a hipótese que, na modernidade, a subjetividade não é produto apenas e tão-somente de tecnologias de poder, mas do embate travado com as técnicas regulatórias e com a normalização. Não existe somente uma racionalidade política regulatória, existe sujeição e subjetivação. Com efeito, a partir de Foucault, existe uma condição política de assujeitamento na modernidade e possibilidades de resistências tanto ética, referindo-se ao plano da existência individual, como no sentido mais amplo da política.

2.6 O enfoque ético e político na análise da *governamentalidade*

É de conhecimento dos estudiosos de Foucault que, apesar de o interesse preponderante ser a política nos anos 70, isso não o torna um teórico político, no sentido convencional do termo, como aquele que estuda teorias do Estado. Não obstante falar de razão de Estado em suas análises, suas pesquisas incidem sobre as técnicas do poder, como o poder funciona historicamente em termos de dominação e obediência, não em termos de sua legitimidade, seus limites, sua origem – como as teorias clássicas do poder normalmente fazem. A partir do curso de 1978, O olhar de Foucault está voltado para escrever a história da *governamentalidade*, todavia, ao lado dessa experiência moderna que põe em prática um modo de exercer o poder sobre a população em seu conjunto, demonstrando uma preocupação política, encontramos em Foucault uma preocupação com a natureza e função das resistências nas relações de poder. Preocupação que é mais ética, uma vez que aposta em resistências individuais nos processos de subjetivação como modo de resistência à *governamentalidade* e ao *biopoder*.

Na visão de Guilherme Castelo Branco, no artigo “Considerações sobre ética e política”⁷⁷, a perspectiva foucautiana privilegia o campo das resistências que levantam a questão do estatuto dos indivíduos, isto é, lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e submissão, “estas lutas, do ponto de vista estratégico, têm mais possibilidades de êxito na atualidade, em função da multiplicidade de formas possíveis que a resistência contra o assujeitamento comporta.”⁷⁸ Encontramos em Foucault ênfase a uma resistência no plano individual, no plano ético. Esse pensamento é confirmado pelo pensador francês em um artigo de 1982, *O sujeito e o poder*, em que aparece a articulação entre o ético e o político, além da ênfase a uma certa atitude de modernidade, ponto de partida da presente tese.

Em *O sujeito e o poder*, salienta-se a questão das relações de poder tendo como foco as formas de resistência presentes nessas relações, mais especificamente, nas lutas contemporâneas, que são batalhas contra o governo de individualização e giram em torno da questão *quem somos nós?* Ainda, a recusa de que uma investigação administrativa ou científica tenha o poder de determinar quem somos.

Em suma, o principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas antes uma técnica, uma forma de poder. Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros devem reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos

⁷⁷ CASTELO BRANCO, Guilherme. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 315.

sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua identidade por uma consciência e autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.⁷⁹

Essas lutas são todas as lutas que possam se desenvolver mesmo na esfera individual contra a sujeição nos processos de subjetivação. São formas de resistências cotidianas, tais quais as estratégias de poder atingem os indivíduos naquilo que deveria ser mais pessoal e particular, a constituição de sua identidade. A resistência a esta condição de sujeito a, seja uma verdade científica ou estratégia de controle, se dá mais na esfera da ética, porém, com consequências políticas em nível mais geral.

Foucault declara que, no século XIX, a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano. Atualmente, a luta contra as formas de sujeição e a submissão da subjetividade estão se tornando cada vez mais importantes, embora, é claro, as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido.⁸⁰ Foucault sustenta a tese de que os mecanismos de sujeição mantêm relações com os mecanismos de dominação e exploração, “porém, não constituem apenas o “terminal” de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas.⁸¹

A razão dessa independência dos mecanismos de sujeição deve-se ao fato de o poder do Estado ser uma forma de poder tanto individualizante como totalizadora, porquanto existe uma astuciosa combinação das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização. Isto só foi possível devido ao

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUSS, H. RABINOW, P. **Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Forense, p. 235.

⁸⁰ Cf. Foucault (p. 236).

⁸¹ Idem.

Estado moderno ter integrado o poder pastoral como tecnologia de individualização. Ressalta-se que essa forma muito específica de poder “não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la”.⁸²

É válido salientar que esta forma de poder pastoral faz parte da história, se não desapareceu, pelo menos perdeu sua força desde o século XVIII. Entretanto, sua função se ampliou e se multiplicou fora das instituições eclesiais, surgiu uma nova distribuição e organização do poder individualizante, uma nova forma de poder pastoral, ampliando-se por todo o corpo social e obtendo apoio de multiplicidades de instituições.

Podemos identificar uma penetração efetiva e eficiente desse novo poder na vida individual, a tal ponto que, como diz Foucault:

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste duplo constrangimento político, que é a simultânea individualização própria às estruturas do poder moderno.⁸³

Logo na sequência, Foucault conclui sua argumentação enfatizando o que poderá ser entendido como a grande questão ética e política da atualidade, a promoção de novas formas de subjetividades diante das estratégias das formas atuais de poder individualizante.

⁸² Cf. Foucault (p. 337).

⁸³ Ibidem, p. 339.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em liberar o indivíduo do Estado, nem das instituições do Estado, porém, nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.⁸⁴

2.7 As tecnologias de si e o *pendant* ético e político

Em uma conferência de 1982, intitulada *Technologies of the self*, Foucault declara que seu objetivo, por mais de vinte anos, tem sido esboçar uma história das diferentes maneiras com que os indivíduos desenvolvem conhecimentos sobre eles mesmos em nossa cultura.⁸⁵ Dentre elas, ele elege quatro, sendo que as duas últimas merecem destaque: as tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins de dominação, objetivando o sujeito; e as tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com ajuda de outros, certo número de operações em seus próprios corpos, alma, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar determinado estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição e imortalidade.⁸⁶

Curiosamente, afirma que das duas últimas tecnologias aqui destacadas, o que sempre chama mais a atenção é o contato entre as tecnologias de dominação

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Verve*: 6, p. 323.

⁸⁶ Ibidem, p. 323-324.

sobre os outros e as tecnologias de si, as quais ele chama de *governamentalidade*. Nessa perspectiva, podemos entender que a *governamentalidade* não é apenas uma forma de regulação e dominação, é o contato, ou seja, um embate entre as tecnologias de dominação e as tecnologias de si. E declara tal preocupação:

Talvez eu tenha insistido demasiadamente na tecnologia de dominação e poder. Estou cada vez mais interessado na interação entre si e os outros, e nas tecnologias de dominação individual, a história de como o indivíduo age sobre si mesmo, na tecnologia de si.⁸⁷

E, ao longo da conferência, destaca o lugar ocupado por esse agir sobre si mesmo na filosofia greco-romana, nos dois primeiros séculos d.C. A hermenêutica de si é o objeto do curso no Collège de France, *A hermenêutica do sujeito*, de 1982.

Na referida conferência encontramos algumas de suas teses principais sobre o tema das tecnologias de si. A primeira tese é sobre a importância do princípio do cuidado de si para os gregos, como afirma: “O preceito ‘preocupar-se consigo mesmo’ era, para os gregos, um dos mais importantes princípios das cidades, uma das principais regras para as condutas sociais e individuais, e para a arte da vida”.⁸⁸

Para Foucault, esta noção está obscura e enfraquecida para nós. De fato, o cuidado de si, hoje, em nossa cultura, tem a ver com o cuidado com o corpo, com a aparência, enquanto o cultivo da alma é algo esquecido ou nem sequer considerado. Este cuidado com o si mesmo enquanto alma é o grande princípio de Epicuro, quando escreve: “Nunca é muito cedo ou muito tarde para ocupar-se com a alma.

⁸⁷ Ibidem, p. 324.

⁸⁸ Cf. Foucault (p. 335).

Deve-se filosofar quando se é jovem e também quando se é velho. Esta é uma tarefa que deveria ser levada ao longo da vida”⁸⁹.

E mais: houve uma inversão de hierarquia entre os dois princípios da antiguidade, que são o *cuida de si mesmo* e o *conhece-te a ti mesmo*. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si surgiu como consequência do cuidado de si mesmo. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental. Um outro aspecto do cuidado de si na antiguidade é que ele está sempre associado ao cuidado com os outros, a uma preparação para a vida política, como é o caso de *Alcibíades*, de Platão, no qual aparece a primeira elaboração filosófica da preocupação com o cuidado de si, que é em sua origem um princípio ético para a vida, uma preparação pedagógica para a vida política.

Na visão de Foucault, apresentada na conferência sobre as tecnologias de si, o texto *Alcibíades* elucida o pano de fundo histórico do preceito do cuidado de si e estabelece quatro problemas fundamentais que perduram ao longo da antiguidade: primeiro, há o problema da relação entre ocupar-se de si e a prática política; segundo, há o problema do ocupar-se e a pedagogia; terceiro, há o problema da relação entre o ocupar-se de si e o conhecimento de si e, quarto, há o problema da relação entre o ocupar-se e o amor filosófico, ou, a relação com o mestre.⁹⁰

Interessa a esta tese a relação entre o cuidado de si e a vida política. O *pendant* ético e político das técnicas de si. Em outros textos, como o curso de 1982, essas implicações políticas e éticas do ocupar-se com o si mesmo são enfatizadas, é o caso de mencionar o texto de Gros, situação que acompanha a publicação do curso “Hermenêutica do sujeito” (1982).

⁸⁹ Ibidem, p. 327.

⁹⁰ Cf. Foucault (p. 333).

Convém dizer que essas implicações políticas e éticas destacadas por Frederic Gros ao citar o dossiê “Gouvernement de soi et des autres”, revelam que Foucault, a partir de 1982, exporá o princípio de uma nova *governamentalidade*, a *governamentalidade* da distância ética, uma forma de soberania a ser exercida sobre si, que não leva a um descomprometimento político. Ao contrário, funciona como um princípio, articulação entre o ético e o político. Esta articulação se dá à medida que privilegia as lutas contra as sujeições éticas que marcam o século XX sem negar, é claro, as lutas contra as explorações econômicas e as lutas contra as dominações políticas.

Todavia, as lutas em favor da promoção de novas formas de subjetividade, através de escolhas de existência, de estilos de vida e modos de vida menos normalizadores constituem um modo de resistência ao poder regulador e normalizador do Estado moderno. Elas acontecem no plano ético, individual, de conquista de um governo de si com implicações políticas no campo social e cultural do mundo contemporâneo.

2.8 Inflexões da questão do sujeito: a produção da subjetividade, as práticas de si e a estética da existência

No texto assinado por Maurice Florence encontra-se destacado um ponto de partida fundamental nas análises do sujeito em Foucault. Trata-se de um ceticismo sistemático em relação aos universais antropológicos, isto implica em aceitar que tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser experimentado e analisado.⁹¹ Não existe para Foucault um sujeito constituído,

⁹¹ Cf. Florence (2004).

com uma essência, a-histórico, o que existem são processos de subjetivação e objetivação.

Deve-se, por exemplo, recusar o universal da loucura, da delinquência e da sexualidade, e constatar que seus conteúdos variam com o tempo e as circunstâncias. [Deve-se] “interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer com que o sujeito reconheça a parte mais essencial dele próprio na modalidade de seu desejo sexual”.⁹² Fazer tais interrogações faz parte do que ele denomina de história da subjetividade, entendida como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual se relaciona consigo mesmo.⁹³

Como foi dito, Foucault não trabalha com a ideia de uma subjetividade dada de uma vez por todas ao sujeito na forma de sua essência. E sim com a ideia de uma subjetividade produzida historicamente que, para ele, *são as “práticas concebidas ao mesmo tempo como modos de agir e de pensar que dão a chave para a constituição correlativa do sujeito e do objeto.”*⁹⁴ As análises de processos de subjetivação e objetivação a que se refere Foucault no texto mostram que “...as formas diversas e particulares de governo dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito.”⁹⁵ Referindo-se aqui tanto ao governo da população na modalidade moderna de sujeição e subjetivação, com a experiência da governamentalidade, como ao governo de si da antiguidade, com as análises do uso dos prazeres e das práticas de si.

2.9 O problema da produção da subjetividade

⁹² Ibidem, p. 237.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Cf. Florence (2004, p. 238).

⁹⁵ Ibidem, p. 239.

Segundo Judith Revel, o problema da produção histórica da subjetividade pertence ao mesmo tempo à descrição arqueológica e genealógica. Na descrição arqueológica, a ênfase é a constituição de saberes sobre o sujeito; na descrição genealógica, proposta a partir de 1970, a ênfase está “nas práticas de dominação e das estratégias de governo às quais se pode submeter os indivíduos, e à análise das técnicas por meio das quais os homens, trabalhando a relação que os liga a si mesmos, se produzem e se transformam.”⁹⁶

Vale ressaltar que o foco neste momento são as estratégias de governo de si e a produção de uma subjetividade que jamais cessa de produzir-se, como afirma Revel em uma importante entrevista de 2006, que integra uma publicação brasileira intitulada “Foucault 80 anos”.

Revel procura deixar claro nesta entrevista o que significa *produzir a si mesmo*. Primeiro, esta produção de si parte da argumentação de que Foucault descreve como uma produção de subjetividade, como uma invenção de si, uma prática de liberdade, uma prática ética que parte unicamente de si, com e através dos outros. “É nisso que a resistência, a prática da liberdade, a relação ética consigo delineiam o espaço de uma nova política que tomaria forma de uma verdadeira ontologia.”⁹⁷

A segunda observação aponta para a necessidade de se compreender que aquilo em torno do qual o homem escolhe produzir-se, o que ele decide constitui como espaço de sua própria produção, é estritamente ligado a uma periodização, a uma *episteme*. É o que Foucault chama de *ethos*. É importante lembrar que esse espaço do *ethos*, o espaço da relação constituinte de si e dos outros, muda na

⁹⁶ REVEL, Judith. **Conceitos essenciais**. São Carlos: Clara Luz, 2005, p. 85.

⁹⁷ Cf. Revel (2005, p. 23).

história. Revel adverte que é preciso interrogar qual o *ethos* de nossa época?⁹⁸ É necessário, ainda, considerar que Foucault, nos seus estudos da antiguidade, mostrou que esse *ethos*, para os gregos, passa por uma relação com os *aphrodisia*, e que mudará profundamente com a pastoral cristã, não vale mais em 1984 e menos atualmente.⁹⁹

Poder-se-ia concluir então que, em cada tempo histórico, encontramos condições externas que influenciam como produzimos a nós mesmos, e condições internas, que integram uma arte de si, desde que se cultive a prática da liberdade, a relação ética consigo. Produzir-se a si mesmo implica em uma atitude de resistência frente às determinações que nos fazem ser o que somos. Em suma, a produção da subjetividade, afirma Revel, “é uma formidável criação de ser, mas ela se dá sempre no interior da história, das determinações sociais, econômicas, epistemológicas, políticas que sejam.”¹⁰⁰

Portanto, podemos explicar o fato que incomoda a muitos, o fato de em Foucault não haver um pensamento de libertação, no sentido político, vez que há uma ética da liberdade que não é a mesma coisa. Na ética da liberdade muda-se o si mesmo e não se espera por uma mudança da realidade para que os indivíduos passem a agir livremente.

2.10 A experiência da sexualidade e a produção da subjetividade

Como foi dito no texto, para Foucault, assinado Maurice Florence, a experiência da sexualidade como um elemento constitutivo da subjetividade é uma característica da modernidade. Uma subjetividade produzida a partir da noção de

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Cf. Revel (2005, p. 24).

desejo. Na antiguidade, é a moral do prazer, dos *aphrodisia*, que é o elemento constitutivo da subjetividade. Quem faz tal distinção apoiado em Michel Foucault é Francisco Ortega, em seus livros: *Amizade e estética da existência* e *Genealogia da amizade*. Além do pequeno artigo: *Ética do prazer e moral do desejo*. Na perspectiva de Ortega, a análise que Foucault faz do uso dos prazeres e das técnicas de si são práticas constitutivas de uma ética do prazer, característica da antiguidade, enquanto na modernidade teríamos o predomínio de uma moral do desejo.

A experiência ética dos gregos e romanos, com sua estreita vinculação entre atos, prazeres e desejos, parte do conceito de “*cherêsis aphorodision*” (uso dos prazeres). Trata-se da procura do uso correto dos prazeres, da moderação, apresentada como arte e estilo da existência.¹⁰¹ [...] Com o advento do cristianismo, a ética greco-romana dos prazeres foi substituída por uma moral do desejo, que já não tem como objetivo o uso correto dos prazeres, nem localiza na moderação o princípio da constituição ético-estética de si mesmo. Ao contrário, condena atos e prazeres e faz do desejo o suporte da identidade individual.¹⁰² [...] A moral do desejo teria levado, desde o cristianismo à psicanálise, a constituição de uma subjetividade passiva e não-histórica, como interioridade e consciência de si, que se encontra na base da filosofia do sujeito e que Foucault tenciona desconstruir na ética dos prazeres. Apostando no prazer, Foucault acreditava poder descentrar aquele tipo de identidade implantada pela moral cristã do desejo e pelo dispositivo da sexualidade.¹⁰³

¹⁰¹ ORTEGA, Francisco. *Ética do prazer e moral do desejo*, p. 1.

¹⁰² Cf. Ortega (p. 1).

¹⁰³ *Ibidem*, p. 2.

2.11 O uso dos prazeres e as técnicas de si

O propósito inicial de Foucault no projeto sobre a história da sexualidade era falar da sexualidade como uma experiência historicamente singular. Esse discurso teria três eixos constitutivos: a formação dos saberes que a ela se refere, os sistemas de poder que regulam sua prática, e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade.¹⁰⁴ Entretanto, com as modificações em seu projeto inicial, algumas são as mudanças trazidas pela obra *O uso dos prazeres*, a começar pelo foco: em vez da modernidade, passa a ser a antiguidade. Essa inversão da época levou-o a uma questão muito simples e geral: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados são objeto de uma preocupação moral?”¹⁰⁵ O retorno à antiguidade também serviu para mostrar, “de que maneira, na antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si pondo em jogo os critérios de uma estética da existência.”¹⁰⁶

Em relação à genealogia das práticas de si, Foucault afirma a necessidade de se precisar o que se pode entender por prática de si, como também foi levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feitas a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, feitas a partir das práticas de si.¹⁰⁷

A diferenciação entre moral e práticas de si vai além do fato de, na modernidade, o comportamento ser orientado por interdições morais e, na antiguidade, por práticas de si. Convém fazer uma distinção em relação ao significado que esses termos têm em Foucault a partir do texto “Moral e prática de si”, terceira parte da Introdução da obra *O uso dos prazeres*. Partindo da ambiguidade da palavra moral é afirmado: “Por moral entende-se um conjunto de

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 10.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 14.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 16.

¹⁰⁷ Idem.

valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.”¹⁰⁸

Entretanto, considerando que muitas dessas regras são explicitamente formuladas em doutrinas, outras vezes são transmitidas de forma difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, acabam por constituir um jogo de elementos que se compensam, se anulam e se corrigem em certos pontos, permitindo tantos compromissos, como possibilidades de escapatórias. Assim, é melhor denominar de código moral o conjunto prescritivo, e, por moral, o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores propostos. Foucault não se interessou tanto pela moral prescritiva e sim por um nível de fenômenos denominado de “moralidade dos comportamentos”. Resumidamente:

Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário “conduzir-se” – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.¹⁰⁹

Nos termos de Foucault, diante de um código de ação existem diferentes maneiras de se conduzir moralmente. Essas diferentes maneiras divergem em relação a vários pontos. Primeiro, elas concernem ao que se poderia chamar de substância ética, isto significa a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral.¹¹⁰ Um segundo conjunto de diferenças dizem respeito ao modo de sujeição, significa a maneira pela

¹⁰⁸ Cf. Foucault (1997, p. 26).

¹⁰⁹ Ibidem, p. 27.

¹¹⁰ Cf. Foucault (1997, p. 26).

qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática. O terceiro grupo de diferenças possíveis diz respeito às formas da elaboração do trabalho ético que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme uma regra dada, mas para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta.¹¹¹

E, finalmente, as diferenças podem se referir ao que se denominaria teleologia do sujeito moral, significando que uma ação não é moral em si mesma na sua singularidade, ela o é também na sua inserção e no lugar que ocupa no conjunto de uma conduta, e pode marcar uma etapa em sua duração, como progresso eventual de sua continuidade.¹¹² Em suma, Foucault enfatiza que:

Não existe ação moral particular que não se refira á uma unidade de conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição de sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.¹¹³

Em sentido amplo, toda moral comporta esses dois aspectos indicados, ou seja, os códigos de comportamento e as formas de subjetivação. Todavia, podem-se conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Esse parece ser o caso da antiguidade, em que a ênfase é colocada na relação consigo, nas práticas de si e na constituição do sujeito

¹¹¹ Ibidem, p. 27-28.

¹¹² Idem.

¹¹³ Ibidem, p. 28-29.

ético. Sobre esse aspecto, uma afirmação na Introdução de “Uso dos prazeres” merece destaque:

Ora, parece, pelo menos numa primeira abordagem, que as reflexões morais na antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para questão das askesis, do que para as codificações das condutas e para definição estrita do permitido e do proibido.¹¹⁴

Com efeito, Foucault, em suas obras finais, se interessa menos por uma moral dos códigos prescritiva e mais por uma moral das práticas de si que levam à constituição do ser humano como sujeito ético. Assim, faz uma opção de método que implica em “manter em mente a distinção entre elementos de um código moral e os elementos de ascese; não esquecendo sua coexistência, suas relações, e sua relativa autonomia.”¹¹⁵

2.12 Os *aphrodisia*, a ética de si e a estética da existência

Aphrodisia constitui um dos temas centrais do segundo volume da *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. É uma das questões centrais em torno da história da subjetividade. Segundo o *Dicionário Foucault*, de Judith Revel, a definição de *aphrodisia* é, literalmente, a definição das obras, das ações de Afrodite, ou seja, ações, gestos e toques que proporcionam prazer. Sem necessariamente implicar relacionamento entre dois indivíduos. Trata-se de atividades sexuais, de uma sexualidade não duradoura, que não implica em relacionamento.¹¹⁶

O conceito de *aphrodisia* também está relacionado à dimensão da produção da subjetividade numa perspectiva ética. Assim afirma Revel:

Na verdade, a análise da afrodisia serve para formular de maneira extremamente clara o que Foucault chamará posteriormente de

¹¹⁴ Cf. Foucault (1997, p. 30).

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 7-8.

ethos, a substância ética. Em oposição à moral, a qual prescreve e impõe ao sujeito condutas, a ética é, com efeito, o que permite à pessoa se constituir como sujeito de sua própria vida e de seus próprios atos.¹¹⁷

Segundo afirmações de Foucault em *O uso dos prazeres*, o que importa em relação à problematização grega em torno dos prazeres não é o próprio ato, nem o prazer nem o desejo, mas a intensidade, a força com a qual nos entregamos a ele, por isso é colocada uma questão ética em torno do tema dos *aphrodisia*.

O que na ordem da conduta sexual parece, assim, constituir para os gregos objeto de reflexão moral não é, portanto, exatamente o próprio ato (visto sob suas diferentes modalidades, nem o desejo (considerado segundo sua origem ou direção), nem mesmo o prazer (avaliado segundo os diferentes objetos ou práticas que podem provocá-lo); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo). A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado pelos prazeres e pelos desejos. A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é de uma natureza fixando as normas dos atos; mas sim de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação

¹¹⁷ Ibidem, p. 9.

dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos *aphrodisia*.¹¹⁸

A dinâmica dos *aphrodisia* é analisada em Foucault com base em duas vertentes: uma quantitativa, relacionada à intensidade em que a pessoa se entrega às práticas dos prazeres, se moderada ou incontinenti; e outra relacionada ao papel que se desempenha diante dos prazeres: se a pessoa tem um papel ativo, de sujeito diante dos prazeres, ou exerce um papel passivo, de objeto diante dos prazeres. O que a experiência moral dos *aphrodisia* põe em questão é a maneira do uso desses prazeres; se são usados sob o domínio de si, ou se levados pela força dos prazeres, tornando-se escravos destes. O que se instaura é uma relação de combate. É nessa perspectiva do combate em relação aos prazeres que se forma uma atitude de temperança de alto valor ético para os gregos. Como assevera Foucault:

A conduta moral, em matéria de prazeres, está subjacente a uma batalha pelo poder. Essa percepção dos *hedonai* e *epithumai* como força temível e inimiga, e a constituição correlativa de si com adversário vigilante que os enfrenta, que entra em justa contra eles e procura dominá-los, traduz-se numa série de expressões empregadas tradicionalmente para caracterizar a temperança e a intemperança: opor-se aos prazeres e aos desejos, não ceder a eles, resistir as suas investidas ou, ao contrário, deixar-se levar por eles, vencê-los ou ser vencidos por eles, está armado ou equipado contra eles.¹¹⁹

¹¹⁸ Cf. Foucault (1997, p. 42).

¹¹⁹ Cf. Foucault (1997, p. 63).

Conforme este modo de entender, a maior das vitórias é aquela obtida sobre si mesmo, e o mais vergonhoso dos fracassos é aquele obtido sobre si. Quanto mais o homem é sujeito de si no uso dos prazeres, mais ele exerce a liberdade ética e se constitui de forma mais autônoma, estando com isso próximo da estética da existência. E o que é estética da existência para Foucault? Judith Revel sintetiza esta ideia forma bastante clara no seu *Dicionário Foucault*, e declara que o tema de uma “estética da existência” apresenta-se muito nitidamente no pensamento foucaultiano à época do lançamento dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, em 1984. Na obra, Foucault faz a descrição de dois modelos de moral radicalmente diferentes, uma moral greco-romana voltada para a ética, a qual consiste em fazer de sua vida uma obra de arte, e uma moral cristã, que, pelo contrário, consiste em obedecer a um código.¹²⁰

Segundo Revel, em outra ocasião também em 1984, Foucault, no texto sobre as luzes, aqui mencionado no capítulo I, com as análises da atitude da modernidade, faz da invenção de si uma das características dessa atitude, em que ser moderno é ter uma relação com o si, conforme não aceita o si mesmo tal como se é no fluxo das situações que ocorrem, é tomar o si mesmo como objeto de elaboração, porquanto seria essa a relação que devemos manter com nossa atualidade. Essa relação implica em uma atitude ética, contudo, não significa abandono do campo político pelo pensador. De acordo com Revel:

O tema da estética da existência como produção inventiva de si não marca, contudo, um retorno à figura do sujeito soberano, fundador universal, nem um abandono do campo político. [...] A estética da existência, na medida em que é uma prática ética de produção da

¹²⁰ Cf. Revel (2011, p. 54).

subjetividade, é tanto assujeitada quanto resistente; é assim, um gesto eminentemente político.¹²¹

Temos, assim, novamente, o *pendant* da ética e da política tanto na atitude de modernidade, de inspiração kantiana, como na estética da existência foucaultiana. O sujeito de que trata Foucault deve ser ético, mas essa atitude ética não implica em descuido político. O governo de si, grego, falta ao homem moderno, uma preocupação ética no modo de conduzir-se com autonomia – tema do curso de Foucault de 1983, *O governo de si e dos outros*. Curiosamente, nesse curso, Kant também aparece na aula inicial, Kant e o problema da modernidade, isto é, o tema de uma minoridade do homem moderno, e maioria talvez do homem que governa a si, horizonte do homem na antiguidade, que, na visão foucaultiana, era melhor preparado para o governo de si e dos outros.

Vejamos o que diz Foucault nessa aula inicial do curso de 1983, sobre a questão da minoridade da razão e o governo de si. Merece ser destacado o segundo momento da aula de 5 de janeiro de 1983, exatamente a ideia de minoridade da razão, na visão de Kant, e retomada por Foucault na aula, em resposta à questão kantiana sobre o que é o iluminismo. A resposta significa que é exatamente a saída do homem de sua minoridade pela qual é responsável. E assim apresenta-se a primeira definição de minoridade em Kant, que quer dizer: incapacidade do homem em se servir de seu entendimento, sem a direção de outrem. Ou seja, a causa da minoridade do homem está relacionada à sua falta de decisão e coragem em servir-se do seu entendimento sem a direção de outrem.

¹²¹ Ibidem, p. 55.

Nessa perspectiva, o iluminismo é entendido como a saída do homem de uma condição que ele próprio é responsável, uma vez que a menoridade em que se encontra não é uma impotência natural à proporção que os homens são capazes de se guiar por si sós.¹²² Sim, são perfeitamente capazes, mas existe algo que os impede, não um impedimento natural como foi dito, mas um impedimento moral, um defeito, uma falta, uma vontade ou uma certa forma de vontade que faz com que eles não sejam capazes.¹²³

Por estado de menoridade não se trata de uma infância natural de uma humanidade que ainda não adquiriu os meios e as possibilidades de sua autonomia.¹²⁴ Menoridade também não significa uma privação de direito, não se trata de um estado de menoridade jurídica ou política no qual os homens se encontrariam privados da faculdade de usar os seus poderes.¹²⁵ Ocorre a menoridade no uso da razão, quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um diretor de consciência se faz as vezes da consciência, e um médico decide por mim o meu regime. Em todos esses casos, não precisamos nos preocupar, os outros pensam por mim, e decidem a minha vida. Não que essas autoridades não sejam legítimas, mas o problema, segundo Foucault, é a maneira como o indivíduo faz as autoridades de um livro, de um diretor de consciência ou de um médico agirem sobre ele. E também a maneira de servir-se do saber de um livro, de um diretor de consciência ou de um médico; acerca de sua própria vida, uma maneira que substitui o que se poderia saber, decidir ou prever da sua vida.¹²⁶ Em

¹²² FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso do Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 27-28.

¹²³ Ibidem, p. 28.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Ibidem, p. 29.

¹²⁶ Cf. Foucault (2010, p. 30).

outras palavras, se exclui a possibilidade de governo de si, deixa-se simplesmente ser guiado pelos outros.

Para Foucault, a crítica da razão pura de Kant nos ensina a fazer uso do nosso entendimento, uso que é legítimo dentro do que são os limites de nossa razão. Colocar-se sob a autoridade do outro é extravasar esse limite crítico. Precisamos nos libertar de toda a autoridade, é esta a saída que o esclarecimento poderá trazer.¹²⁷

Já a crítica da razão prática nos ensina, de acordo com Foucault, que não devemos fazer nosso dever depender do nosso destino ulterior, é preciso compreender, ao mesmo tempo, que devemos fazer uso de nossa consciência para determinar nossa conduta.¹²⁸ Assim, sair da menoridade é exercer uma atividade crítica, e isso implica em duas operações vinculadas que os exemplos citados do livro, diretor de consciência e o médico contemplam. Sair da preguiça e da covardia e conduzir sua vida com autonomia.

Enfim, o que podemos reter do texto de Kant, segundo Foucault, é que a menoridade, que o esclarecimento deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos de nossa razão ou que poderíamos fazer, e o que poderíamos fazer em relação à direção dos outros. Governo de si e governo dos outros, é nessa relação viciada, de si em relação aos outros, que caracteriza o estado de menoridade.¹²⁹

Portanto, o estado de menoridade não se deve à violência de uma autoridade, trata-se de uma relação com nós mesmos, uma atitude de preguiça, de covardia, são defeitos morais que provocam uma espécie de *déficit* na relação consigo e com

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ibidem, p. 31.

¹²⁹ Ibidem p. 32.

os outros. Na visão do texto de Kant comentado por Foucault, o esclarecimento poderá proporcionar uma redistribuição nas relações entre governo de si e dos outros de um modo que o homem possa sair dessa menoridade e governar-se a si mesmo.

Podemos concluir que o problema não está nas formas de governo modernas que tiram a autonomia do homem, é a atitude do homem diante delas, o homem está diante do embate: ou cede ao governo dos outros nas modalidades modernas ou investe no governo de si, que é um investimento ético e político tão valorizado na antiguidade e com tão pouco prestígio na atualidade.

CAPÍTULO III

3 A AFIRMAÇÃO DO SUJEITO: AS PRÁTICAS DE SUBJETIVAÇÃO

Neste capítulo, faremos uma descrição do lugar ocupado pelas técnicas de subjetivação na cultura grega antiga e na cultura romana dos séculos I e II d.c. É exatamente a este período que Foucault dedica suas pesquisas no curso de 1982 *A hermenêutica do sujeito*. Este curso tem o sujeito ético como tema central, e encontramos nele uma preocupação não com o sujeito que é resultado de técnicas de sujeição, não o sujeito dócil e útil que se subjetiva sob a influência das técnicas de dominação modernas executadas através dos diferentes dispositivos de saber-poder, aqui descritos no Capítulo I, e que se acham apresentados e problematizados em obras, escritos e cursos dos anos de 1970. Temos agora como tema o sujeito que se subjetiva através da ética. Este sujeito, diferente do sujeito moderno, tem preocupações éticas, e assume a ética como a dimensão mais importante de sua vida. Portanto, se comparado ao sujeito moderno, este sujeito tende a ser mais ético e mais livre, considerando que Michel Foucault entende a ética como uma “prática refletida de liberdade”. É importante resgatar momentos de uma entrevista de 1984, intitulada *A ética como prática da liberdade*, para vermos como Foucault entende a ética e o sujeito na fase final de suas pesquisas.

Em relação ao conceito de sujeito, Foucault não trabalha com a ideia de sujeito como consciência a-histórica, autoconstituída absolutamente livre, como faz as filosofias do sujeito. Em suas análises procura dar conta do sujeito na trama da

história. O sujeito sofre determinações exteriores, mas também exerce práticas de si, que são práticas de liberdade; são estas práticas de si que possibilitam a constituição do sujeito ético. E são estas práticas de si que Foucault aborda ao escrever a história do cuidado de si no curso de 1982.

Quanto à ética, Foucault não trabalha com a ética enquanto teoria, mas da ética enquanto práxis, precisamente prática de liberdade, ou seja, o *êthos*. Como afirma na entrevista de 1984:

O que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade. O cuidado de si constitui, no mundo grego e romano, o modo pela qual a liberdade individual ou a liberdade cívica, até certo ponto foi pensada como ética.¹³⁰

O que pretendemos apresentar é o modo como se afirma o sujeito ético. Segundo o filósofo, este enquanto tal se afirma através do cuidado de si, preocupação valorizada na cultura grega e que perdeu prestígio nas sociedades modernas. Com o intento de apresentar este sujeito, partiremos de algumas aulas selecionadas do curso de 1982. Precisamente, procuramos explicitar: o que é o cuidado de si, qual o seu papel na constituição do sujeito na Antiguidade, e como este princípio aparece articulado com o conhecimento de si na Antiguidade. Mais: de que modo o cuidado de si é uma preocupação ética e política, na medida em que o cuidado de si é condição para o cuidado com os outros. E ainda: como as práticas de si presentes no estoicismo corroboram e aperfeiçoam a noção do cuidado de si como princípio ético para toda a existência e não tão só como uma preparação para

¹³⁰ FOUCAULT. M. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense. p. 267. In: _____. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Dits et Écrits, II, p.1530-1531.

o exercício da política. Este princípio passa a ser um constitutivo fundamental de prática ética do sujeito, de um sujeito que se subjetiva à medida que se afirma como sujeito ético.

3.1 O cuidado de si e a afirmação do sujeito na filosofia antiga

Iniciaremos apresentando como Foucault trata a noção de cuidado de si, a partir do que está dito na aula de 6 de janeiro de 1982. Trata-se de um novo ponto de partida teórico; no curso anterior, ele havia tratado da dimensão histórica da problemática da subjetividade e da verdade; agora a questão abordada é a seguinte: como e em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações entre esses dois elementos “sujeito e verdade” e que não estão presentes na prática ou na análise histórica habitual da tradição filosófica?¹³¹ Para alcançar o seu objetivo, Foucault toma como ponto de partida a noção de cuidado de si mesmo.

Com este termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleiaheautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela, insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleiaheautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, etc.¹³²

Foucault reconhece que a escolha de tratar o tema do sujeito e verdade a partir do princípio do cuidado de si não foi o caminho privilegiado pela historiografia

¹³¹ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 4. In: **L'Herméneutique du sujet**. Paris: Gallimard. 2001, p. 4.

¹³² *Ibidem*, p. 4.

da filosofia, uma vez que esta sempre preferiu a fórmula do *conhece-te a ti mesmo* para tratar da questão do sujeito. Assim, o seu modo de abordar o tema ocupa uma posição marginal na História da Filosofia, uma vez que não só ela, mas toda a História do Pensamento Ocidental elegeu o *gnôthi seauton*, como “fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade”. E, ao explicar as razões de tal escolha, Foucault apresenta a tese de que estes dois princípios parecem sempre relacionados na Antiguidade, foram os modernos que desqualificaram o cuidado de si em proveito do conhecimento de si.

Segundo Foucault, o princípio do *gnôthi seauton* aparece no pensamento filosófico através de Sócrates, conforme mostra algumas passagens de Platão que são retomadas no decorrer das aulas do curso de 1982. A particularidade é que este princípio está algumas vezes e de maneira muito significativa acoplado, atrelado ao princípio do cuida de ti mesmo. Em alguns textos, como *A apologia a Sócrates* e o diálogo *Alcibíades*, ocorre bem mais que um atrelamento, dá-se a sua subordinação ao princípio do cuidado de si. O conhece-te a ti mesmo é subordinado ao cuidado de si, como se, para conhecermos a nós mesmos, precisássemos cuidar de nós mesmos. Assim, afirma:

De todo modo, não se deve esquecer que no texto de Platão, *A apologia a Sócrates*, sem dúvida demasiado conhecido, mas sempre fundamental, Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não se descuidarem de si.¹³³

¹³³ Cf. Foucault (2001, p. 7).

Essa preocupação ou missão socrática em relação ao cuidado de si revela o lugar privilegiado ocupado pelo princípio do cuidado de si na cultura grega. Este sempre parece atrelado ao princípio do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seauton*), enquanto na modernidade, segundo Foucault, houve uma valorização do *gnôthi seauton* e um esquecimento do cuidado de si mesmo. O conhecimento de uma verdade sobre si passa a ser mais importante do que o conhecimento de si por si mesmo, conquistado através do cuidado de si mesmo. Na cultura grega, quem cuida de si mesmo poderá conquistar um conhecimento de si mesmo. No mundo moderno, a partir do que é denominado como sendo o momento cartesiano, busca-se uma verdade sobre si mesmo, mediado por um método de conhecimento verdadeiro. Esta verdade seria o fundamento de nossas ações. Na idade de ouro do cuidado de si, o fundamento de nossas ações era o cuidado de si, como prática de subjetivação, possibilitando um conhecimento de si com implicações éticas, e não somente epistemológicas, como é a tendência moderna.

3.1.1 O entrelaçamento entre cuidado de si e conhecimento de si na Antiguidade

Na aula de 6 de janeiro de 1982, Foucault traz esta questão da relação entre os dois princípios: “[...] é bem como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si mesmo que se formula a regra do conhece-te a ti mesmo”.¹³⁴ Temos assim o dever de cuidar de nós mesmos e nos conhecermos a nós. Era a este cuidado, a este olhar para si que Sócrates tanto se referia, juntamente com o apelo para que os homens ocupem-se consigo. Este trabalho com os outros constitui, na perspectiva socrática, uma nobre missão que lhe fora

¹³⁴ Cf. Foucault (2001, p. 7).

conferida pelos deuses; é o que alega em sua defesa, o que faz é ensinar aos outros a cuidarem de si mesmos. Cuidarem-se de si para bem viver e se prepararem para a morte (pois filosofar é aprender a morrer), e também para se prepararem para a missão política de cuidar dos outros. É o que falta ao personagem Alcibíades. Cuidar de si mesmo, conhecer-se, do ponto de vista ético para cuidar dos outros do ponto de vista político.

Esta noção inicial de *epiméleia heautoû* se ampliou ao longo da história, e multiplicam-se os diversos significados que adquiriu nesse período. Uma das pretensões de Foucault no curso é fazer a história desse princípio; com esse intento apresenta na citada aula, um esquema, um sobrevoo antecipador do que devemos reter sobre a noção de *epiméleia heautôu*.

Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo.

Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se conduza do exterior, para o eu [...]. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra *epiméleia* com *meléte*, que quer dizer, ao mesmo tempo exercício e meditação.

Em terceiro lugar, a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações que são exercidas de si para

consigo, ações pelas quais assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.¹³⁵

Em relação a esta noção, Michel Foucault faz uma espécie de periodização, procedimento comum em seu modo de tratar os seus temas, da presença histórica desse princípio do cuidado de si, e afirma que ele aparece desde o século V a.C. e predomina até os séculos IV e V d.C., percorrendo, desse modo, toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã, ainda em sua forma inicial. Importa assinalar que esta noção de cuidado marca a história da subjetividade, melhor dizendo, a história das práticas de subjetividade. Apesar do relevo desta noção no citado período, ela foi desconsiderada no modo como o pensamento ocidental refez sua história; esta é a questão proposta pelo filósofo, compreender as práticas de si, acrescida da questão: o que ocorreu para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao conhece-te a ti mesmo e se tenha deixado na penumbra o cuidado de si. Em relação a este fato, o francês apresenta duas hipóteses. Primeira, parece haver alguma coisa de perturbadora no princípio do cuidado de si. Segunda, as razões de tal perturbação, embora se reconheça de início algo positivo em cuidar-se, ser amigo de si mesmo, revela por outro lado certa incapacidade de sustentar uma moral coletiva e sancionar aquilo que parece ser o mais aceito entre nós; corre-se o risco de cair em uma espécie de dandismo, o que seria negativo para os agrupamentos sociais. Entretanto, para o pensamento antigo, o cuidado de si tem sempre um sentido positivo, jamais negativo. Este sentido negativo é o da renúncia, que aparece também como fundamento moral dos primeiros séculos de nossa era, séculos I e II. Período em que ocupar-se consigo

¹³⁵ FOUCAULT, 2001, p. 14-15.

mesmo se constitui uma das mais austeras, das mais rigorosas, das mais restritivas morais que o Ocidente conheceu, a saber, a moral estoica, também a moral cínica e até certo ponto a moral epicurista. O paradoxo em relação ao cuidado de si é que este ora tem um significado positivo, em outros momentos não. Além do paradoxo do significado positivo e negativo do cuidado de si, existe outro paradoxo, que reside no fato de este princípio fundamental ter-se permanecido um pouco na sombra, quando os preceitos destas regras foram retomados pelos modernos, porém, em um clima diferente – eles foram por nós redimensionados significando exatamente: “uma ética geral do não egoísmo; seja sob a forma cristã de uma obrigação para com os outros, quer o outro quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria etc”.¹³⁶

Segundo Foucault, o ocupar-se consigo mesmo veio a ser aceito pelo Cristianismo e pelo mundo moderno como uma moral do não egoísmo, segundo a qual cuidar do outro representa um mérito, e cuidar de si um demérito, um comportamento egoísta.

Assim apresenta uma segunda razão bem mais essencial que concerne ao problema da descaracterização do cuidado de si: trata-se do problema das relações entre verdade e história da verdade. Foucault aponta o que denomina momento cartesiano, significando o momento em que o cuidado de si foi esquecido em proveito do conhece-te a ti mesmo.

Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisso as coisas são muito simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas *Meditações*, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como

¹³⁶ Cf. FOUCAULT (2001, p. 17).

efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível. É portanto ao conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano.¹³⁷

Foucault admite que entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano há grande distância, mas certamente este procedimento cartesiano requalificou o *gnôthi seautón*, e, ao mesmo tempo, muito contribuiu para desqualificar o princípio do cuidado si, desqualificando-o e excluindo-o do pensamento filosófico moderno.¹³⁸

Em uma outra perspectiva, o desprestígio do cuidado de si na modernidade está nas relações existentes entre conhecimento e espiritualidade, esta tão cara para o sujeito antigo e nem tão essencial para o sujeito moderno. Estas relações se dão na relação sujeito e verdade ou na história da vontade de verdade, em que o sujeito que tem acesso à verdade tem um desenvolvimento espiritual ou uma preparação espiritual conquistada através do cuidado de si. Aqui encontramos a subordinação do sujeito que conhece ao sujeito que cuida de si mesmo, referida na aula de 6 de janeiro. Na Antiguidade, o sujeito que conhece é sujeito ético; na modernidade, não é uma condição essencial ao acesso à verdade um desenvolvimento espiritual do sujeito que conhece. O que garante o acesso à verdade é o método, e isso não está especificamente em Descartes, apesar de o uso da expressão “momento cartesiano”, mas em todo o modo de pensar a verdade predominante no pensamento a partir do século XVII. Podemos afirmar que não precisamos cuidar de nós mesmos para conhecermos, não precisamos ser éticos; precisamos sim, do método para pavimentar o caminho e acessar à verdade.

¹³⁷ Cf. FOUCAULT (2001, p. 18).

¹³⁸ Ibidem, p. 19.

3.1.2 A afirmação do sujeito e a relação entre conhecimento e espiritualidade

Vejam os o que diz Foucault acerca dessa relação entre conhecimento e espiritualidade. Primeiro, afirma que a espiritualidade jamais é dada de pleno direito ao sujeito; é necessário um trabalho sobre si, e também a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, para “o sujeito ter acesso à verdade é necessário que este se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é não é capaz de verdade”.¹³⁹ Podemos interpretar desta relação entre conhecimento e espiritualidade que o sujeito tem que se desenvolver espiritualmente. Para ter acesso à verdade, não basta uma relação de sujeito de conhecimento, é necessário uma preparação espiritual e uma verdadeira conversão moral. Na modernidade, o sujeito tem acesso à verdade mediado pelo método; na Antiguidade são as condições espirituais adquiridas pelo sujeito que possibilitam o acesso à verdade. Requer assim um

trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* e *àskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade.¹⁴⁰

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 20.

¹⁴⁰ Idem.

Na relação conhecimento e espiritualidade, o acesso à verdade produz efeitos que são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la. O sujeito é recompensado pelo ato de conhecimento, uma vez que a verdade é o que o ilumina e lhe dá tranquilidade da alma. Estes dois princípios permanecem articulados por toda a Antiguidade, de Sócrates e Platão, passando pelos estoicos, cínicos, epicuristas, neoplatônicos etc. Somente na Idade Moderna, no que Foucault denomina de momento cartesiano, ocorre esta separação entre conhecimento e espiritualidade; e é o conhecimento e não o conhecimento que garante o acesso a verdade. Como afirma Foucault:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser seja modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, estas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade.¹⁴¹

São condições formais e objetivas do método e do objeto a conhecer. Assim, para os modernos os laços entre conhecimento e espiritualidade se rompem em favor da mediação do método, método científico bem entendido, diferente das técnicas de ascese e das práticas de e sobre si, de modo que qualquer um que tenha estudos formais, e pertencer a uma comunidade científica ou acadêmica e utilizar o método adequado, terá acesso a verdade. Desse modo, está aberto o caminho para a predominância do conhecimento de si sobre o cuidado de si,

¹⁴¹ Cf. Foucault (2004, p. 22).

conhecimento fundado na introspecção e consistindo numa evidência, o qual caracterizará a filosofia moderna de inspiração cartesiana.¹⁴²

3.1.3 Uma referência histórica sobre a eliminação da noção do cuidado de si do pensamento e preocupação filosóficos

Ao tratar do tema das razões que fizeram, pouco a pouco, com que a noção de cuidado de si fosse sendo eliminada do interesse e preocupação dos filósofos, Michel Foucault, na mesma aula de 6 de janeiro de 1982, deixa claro que, embora tenha dito que o momento cartesiano fora o responsável por essa sobreposição ao cuidado de si, este corte no entanto não foi bruscamente consumado, com que por um golpe de espada. Não se fez quando foi colocada a regra de evidência ou instalado o *cogito* cartesiano. Foi um processo que havia começado há bastante tempo, e o marco desse processo deve ser buscado, mas não do lado Teologia. Esta foi a responsável pela separação conhecimento e espiritualidade, substituindo-a pela fé, a qual passa a ser a base de sustentação do conhecimento, não mais o desenvolvimento de certas condições espirituais do sujeito. E assim argumenta:

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé, é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem (fizeram) com que o pensamento, □ ou as principais formas de reflexão - ocidental e, em particular, o pensamento filosófico - tenha se desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até, então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*.¹⁴³

¹⁴² De fato, Descartes postula uma moral provisória e defende posições estoicas. Ver formulações no Discurso do método.

¹⁴³ Cf. Foucault (2004, p. 36).

Não houve, portanto, um corte abrupto com o que foi denominado de momento cartesiano. De fato o corte foi efetuando antes, pela cristandade. O importante a ser observado é que, a partir do século XVIII, foi colocada a questão da relação entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para se chegar à verdade. Houve muitas formas de interrogação; Foucault cita como exemplo a noção de “reforma do entendimento”, característica do século XVI e XVII. Considerando-se os nove primeiros parágrafos, da *Reforma do entendimento* de Espinosa, vê-se que, para ele, o acesso à verdade está ligado em sua própria formulação a uma série de exigências que concerne ao ser mesmo do sujeito. Na visão de Foucault, esta questão é propriamente espiritual, e esta mostra os laços ainda muito estreitos entre uma filosofia do conhecimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio.¹⁴⁴

Antes de Foucault, Gouhier já havia mostrado o nexo entre as meditações cartesianas e os exercícios espirituais de santo Inácio. Demais, se formos retomar toda a filosofia do século XIX, poderíamos ver, em alguns filósofos, como, por exemplo, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, nos quais a exigência da espiritualidade no ato de conhecer parece ser exaltada. “Em todas estas filosofias – escreve Foucault –, há uma estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito”.¹⁴⁵ Porém, é algo mais do que a ascese cartesiana (método = exercício) que está em jogo, justamente o liame entre o *êthos*, o conhecimento e a espiritualidade.

Encontra-se “assim a justificativa de existir uma hostilidade entre uma tradição cartesiana e esta filosofia do século XIX, pois é uma filosofia que coloca

¹⁴⁴ Ibid, p. 37-38.

¹⁴⁵ Cf. Foucault (2004, p. 38).

implicitamente a velha questão da espiritualidade e reencontra sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si”.

3.1.4 A história da noção de cuidado de si na reflexão filosófica grega

O curso de 1982 apresenta três momentos da história do cuidado de si. Inicialmente, o seu surgimento na reflexão filosófica, a partir do diálogo de Platão, *Alcibíades*, este momento denominado de socrático-platônico. Em segundo lugar, destaca-se o período da idade de ouro da cultura de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era, séculos I e II, e coincidem com o momento do estoicismo; e depois os séculos IV e V, momento da passagem da ascese filosófica para o ascetismo cristão, que se caracteriza pela renúncia a si mesmo. Estes três momentos podem ser considerados como o surgimento, o apogeu e o declínio da cultura de si.

Em relação ao surgimento na reflexão filosófica da noção de cuidado de si mesmo, o diálogo “Alcibíades” é considerado o mais importante para traçar a sua história. Em referência a este diálogo, Foucault dedica a segunda hora da aula de 6 de janeiro e a aula de 13 de janeiro do curso de 1982. Apresentamos aqui um resumo do significado dado ao cuidado de si nestas aulas. Vemos que o cuidado de si está vinculado ao exercício da ação política. Cuidar de si para cuidar dos outros, governar-se para bem governar os outros é o que Sócrates diz faltar a Alcibíades; sua educação foi deficiente, este não apreendera a cuidar de si, como pode querer cuidar da cidade? Aqui o cuidado de si é apresentado como preparação ética para o exercício da política.

O que Foucault inicialmente nos mostra é que este princípio não tem uma origem filosófica; ocupar-se consigo mesmo é um princípio corriqueiro, porém

privilégio de quem detinha uma posição social, econômica e política; estes poderiam trocar outras ocupações, para cuidar de si mesmos. Alcibíades estaria nesta situação privilegiada; no entanto, não havia aprendido a cuidar de si mesmo. “Esta seria a deficiência de sua educação, e Sócrates procuraria supri-la assumindo a posição de seu mestre, aconselhando-o; mas afinal é preciso dar um pouco de atenção a ti mesmo, aplica o teu espírito sobre ti, toma consciência das qualidades que possuis, e poderá assim participar da vida política”.¹⁴⁶

É ressaltada a inferioridade na formação de Alcibíades em relação a seus rivais, como também a necessidade de ele descobrir sua inferioridade para tentar superá-las. Sócrates reclama que falta a Alcibíades a *tekhné* que lhe permitiria bem governar a cidade e competir, ao menos como igual, com seus rivais. Como se vê, a necessidade do cuidado de si está vinculada ao exercício do poder. Ocupar-se consigo implica a vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros.

Foucault aponta quatro significados para a fórmula “ocupar-se consigo”, “tomar cuidado de si mesmo”. Primeiramente, a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder, tanto como uma situação estatutária do poder, quanto como uma condição de passar do privilégio estatutário a uma ação política definida, ao governo efetivo da cidade. Argumenta Foucault:

Como vemos, “ocupar-se consigo” está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado

¹⁴⁶ Cf. Foucault (2004, p. 44).

consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção do cuidado de si.¹⁴⁷

Em segundo lugar, vemos que a noção de cuidado de si está vinculada à insuficiência educacional de Alcibíades, como já ressaltado, cuja explicação é o fato de que ele recebera educação de um escravo ignorante que nada poderia ensinar-lhe.

Em terceiro lugar, a idade de Alcibíades era a idade crítica, quando o jovem sai das mãos dos pedagogos e está para entrar no período da atividade política. O cuidado de si aparece, assim, não como uma função geral de toda a existência, mas como um momento necessário na formação do jovem que tem como destino a ação política.¹⁴⁸

Em quarto lugar, Foucault aponta que a necessidade de ocupar-se consigo de Alcibíades eclode com a urgência de ter que se ocupar com a cidade e se consagrar à vida política. Tem segurança para fazê-lo por causa de seu *status*, mas por não ter-se ocupado consigo ignora o objetivo e o fim de sua atividade política. Considerando estes aspectos apresentados sobre o cuidado de si, vemos que o ocupar-se consigo implica conhecer a *tekhné* necessária para bem governar os outros. Mas também cuidar de si mesmo implica em conhecer-se a si mesmo. Quem é este eu enquanto sujeito, este eu que devo ocupar-me, a fim de poder governar, os outros com quem convém governar? Este tema é retomado na aula de 13 de janeiro, na qual é dito que a expressão ocupar-se consigo mesmo “quer designar a posição de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se

¹⁴⁷ Cf. Foucault (2004, p. 48).

¹⁴⁸ Ibidem, p. 48-49.

relaciona, ao seu próprio corpo e enfim a ele mesmo".¹⁴⁹ Assim procura definir o que é o si mesmo que devemos nos ocupar. Com o si mesmo não se queria designar a alma enquanto substância, mas a alma enquanto sujeito, princípio do movimento (voluntário) e da ação. Este entendimento é importante para os estoicos e estará no centro de toda teoria e prática do cuidado de si, em Epicteto, argumenta Foucault:

Ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é sujeito de em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito de relação consigo mesmo.¹⁵⁰

É este sentido estoico de ocupar-se consigo que Foucault valoriza como princípio ético para toda a existência, não o sentido pedagógico e político do texto de Platão. O cuidado de si mesmo enquanto sujeito de ação de atitudes e de comportamentos tem um sentido ético, portanto existencial, e é isso que importa e a cuja compreensão Foucault se dedica em seus últimos cursos, até o fim de sua vida, tendo o livro de Epicteto à cabeceira.

Complementando a noção sobre quem é o eu com o qual é preciso ocupar-se? na segunda hora da aula de 13 de janeiro são examinadas as questões: O que é cuidar? Em que deve consistir este cuidado? A resposta vem imediatamente: consiste em ocupar-se consigo e em conhecer-se a si mesmo. Temos assim, mais uma vez, a referência ao *gnôthi seautón*, ao preceito délfico, e mais uma vez o cuidar-se e o conhecer-se se encontram relacionados, agora o princípio do cuidado

¹⁴⁹ Cf. Foucault (2004, p. 71).

¹⁵⁰ Idem.

de si acha-se subordinado ao grande princípio do conhece-te a ti mesmo. Como diz Foucault:

Desta feita então, temos o *gnôthi seautón*, por assim dizer em todo seu esplendor e em toda a sua plenitude: o cuidado deve consistir no conhecimento de si. *Gnôthi seautón* no sentido pleno: aí está, seguramente, um dos momentos decisivos do texto; um dos momentos constitutivos, penso eu, do platonismo; e justamente, um daqueles episódios essenciais na história das tecnologias de si, na longa história do cuidado de si, e que terá um forte peso ou, pelo menos, efeitos consideráveis durante a civilização grega, helenística e romana.¹⁵¹

Na visão de Foucault e na visão que ele tem de Platão, existe uma sobreposição, um apelo recíproco entre conhecimento de si e o cuidado de si, e esta sobreposição e este apelo recíproco serão reencontrados em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, com equilíbrios diferentes, diferentes relações tônicas atribuídas a um e ao outro. Entretanto, é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser considerado em proveito do outro, como acontecera na modernidade, com o que Foucault denominou de momento cartesiano, conforme ressaltamos.¹⁵²

Ainda sobre o conhecimento de si na Antiguidade, é apresentada a sua relação com o divino. Conhecer a si através do cuidar-se possibilita uma relação da alma que conhece a si com o divino, relação que tem efeitos pedagógicos e políticos no diálogo *Alcíades*. Assinala Foucault:

¹⁵¹ Cf. Foucault (2004, p. 84-85).

¹⁵² Ibidem, p. 87.

[...] apoiados no conhecimento de si que o conhecimento do divino, conhecimento da sabedoria e regra para se conduzir como se deve, sabemos agora que poderemos governar e que aquele que tiver feito este movimento de ascensão e descida poderá ser um governante de qualidade para a cidade.¹⁵³

O sujeito que conquista o conhecimento de si não só se relaciona com o divino, também adquire condições de exercer a ação política como um bom governante. O cuidar-se e o conhecer-se têm um fim que é a atividade política.

No curso de 1982, o cuidado de si, que é a preocupação que o atravessa, encontra-se relacionado com a política, com a pedagogia e a erótica. Passamos agora a estabelecer estas três relações conforme ao que está dito na aula de 13 de janeiro de 1982.

Primeiramente, a relação com a ação política, o imperativo do cuidado de si é proposto àqueles que querem governar os outros; cuidar de si é um privilégio dos governantes ou, ao mesmo tempo, um dever dos governantes, porque eles têm que governar. Na história do cuidado de si ocorre uma generalização deste princípio como um dever para a vida toda; porém na filosofia grega e no texto que serviu de referência a Foucault — o diálogo *Alcibíades* — o cuidado de si tem por finalidade formar alguém diferente das pessoas comuns. O cuidado de si apresenta, portanto, duas limitações. A primeira é que para ocupar-se consigo é preciso ter capacidade, tempo, cultura etc. A segunda limitação é que o ocupar-se consigo tem por finalidade fazer do indivíduo que tem esta tarefa alguém diferente em relação à massa, entendida como as pessoas absorvidas com as atividades do dia a dia e, portanto, sem tempo para o cuidado de si. Ocupar-se consigo é uma atividade

¹⁵³ Cf. Foucault (2004, p. 90).

efetuada por uma elite moral. A generalização do cuidado de si está submetida a estas limitações, a da capacidade, do tempo e da cultura; quem consegue cuidar-se, de algum modo, pertence a uma elite moral almejada pelos filósofos e exigida àqueles que exercem ou vão exercer em função de sua origem social a ação política; portanto, devem preparar-se para tal função. Vemos assim que o cuidado de si tem uma finalidade política e é resultado de uma conquista moral ou de uma preparação pedagógica.¹⁵⁴

É assim que o cuidado de si em Sócrates e Platão está diretamente ligado à questão pedagógica; se a pedagogia fora insuficiente, temos a necessidade de aprender ainda que tardiamente a prática do cuidado de si. Terão necessidade dela tanto o jovem que tivera uma precária educação quanto o velho que chegara à maturidade sem aprender como cuidar de si. É preciso ocupar-se consigo por toda a vida e a maturidade é a idade crucial, caso não se tenha aprendido quando se é jovem. Temos assim duas finalidades para o aprendizado do cuidado de si: um aprendizado para a vida cívica e o aprendizado para a velhice. Nesta perspectiva, o ocupar-se consigo não visa a ação política, é uma preparação moral que deve acompanhar o homem por toda a sua existência até a velhice, época da vida em que já é tarde demais para adquirir tal preparação, e para qual devemos estar preparados. Portanto, o aprendizado do cuidado de si deve ocorrer preferencialmente antes da maturidade, pode-se dizer.¹⁵⁵

Quanto à relação do cuidado de si com a erótica dos rapazes, é um vínculo muito nítido em Platão; porém, pouco a pouco, ele se dissocia e a erótica dos rapazes tende a desaparecer da técnica de si a da cultura de si, ficando, entretanto, uma relação com o que é denominado mestre do cuidado. Foi o que aconteceu à

¹⁵⁴ Cf. Foucault (2004, p. 94).

¹⁵⁵ Ibidem, p. 95.

época helenística e romana, com exceções que Foucault destaca, em que a relação com o mestre, revelada nas correspondências, é mais que entre mestre e discípulo, é de dois amantes.¹⁵⁶

3.1.5 O cuidado de si nos séculos I e II de nossa Era

Com a demarcação dos séculos I e II, Foucault passa a cobrir um período que vai do estoicismo romano, desenvolvido por Musonis Rufus, até Marco Aurélio, ou seja, o período do renascimento da cultura clássica do helenismo, e antes da difusão do Cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos. Este período foi escolhido porque, em seu modo de ver, constitui uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si.¹⁵⁷

O que aconteceu à época que fez Foucault considerá-la período de ouro da prática do cuidado de si?

Primeiro, conforme nosso autor, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*. Não é mais uma prerrogativa dos jovens que exerceriam o poder.

Segundo, a razão de ocupar-se consigo não tem por finalidade o exercício do poder político. Ocupar-se consigo é uma atividade que tem valor por si mesmo e com finalidade em si mesmo. No diálogo de Platão, a finalidade do cuidado de si era a cidade. Agora cuidar de si não é pela cidade, mas por si mesmo.¹⁵⁸

Um terceiro traço é que o cuidado de si não mais se determina manifestamente na forma única do conhecimento de si. Houve uma atenuação deste

¹⁵⁶ Cf. Foucault (2004, p. 95-96).

¹⁵⁷ Ibidem, p. 101.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 103.

imperativo e ao mesmo tempo uma integração no interior de um conjunto bem mais vasto. Assim, é possível uma demarcação do cuidado de si, enfatizando alguns elementos. O *epimeleia heatoû* significa bem mais que uma atitude de espírito. *Epimeleîsthai*, refere-se a uma forma de atividade, vigilante, contínua, aplicada, regrada etc., designa um conjunto de práticas que possibilitam o olhar para si mesmo, uma vigilância para consigo.¹⁵⁹ Foucault apresenta todo um vocabulário a propósito do cuidado de si que vai além desse olhar dessa vigilância necessária sobre si; é também um movimento global de existência, que é convidada a girar em torno de si mesmo, ou voltar-se para si. E assim apresenta uma série de expressões para designar este giro em torno de si: “*retirar-se em si, recolher-se em si, ou ainda descer ao mais profundo de si mesmo*”.¹⁶⁰ São apresentadas expressões que se referem à atividade, à atitude de refluir sobre si mesmo, “*retrai-se ou instalar-se sobre si mesmo como em um refúgio*”. Temos um terceiro conjunto de expressões que se referem a atividades e condutas particulares em relação a si. Estas são inspiradas em vocabulário médico ou jurídico, tais como: “*Tratar-se, curar-se reivindicar-se a si mesmo*”. E, finalmente, temos um quarto conjunto de expressões, as que designam um tipo de relação permanente consigo, quer se trate relação de domínio e soberania como *ser mestre de si*, quer se trate de sensações tais como “*sentir prazer consigo, ser feliz em presença de si, satisfazer-se consigo*”.¹⁶¹ Conforme nota explicativa do curso de 1982, estas expressões são retiradas de Sêneca e Epicteto e servem para mostrar como o cuidado de si, tal como desenvolveu-se e manifestou-se nos séculos I e II, transborda largamente a uma simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si. Uma prática generalizada, extensiva a todo e qualquer indivíduo.

¹⁵⁹ Cf. Foucault (2004, p. 104-105).

¹⁶⁰ Ibidem, p. 105.

¹⁶¹ Ibidem, p. 105-106.

Quanto ao processo de generalização do cuidado de si nesse período aqui demarcado, este ocorre segundo dois eixos e duas dimensões. Primeiro, é extensivo a vida individual; segundo é extensivo a todos os indivíduos. Quando é extensivo à vida individual, o cuidado de si significa arte de existência, uma obrigação permanente que deve durar a vida toda do indivíduo; durante toda a vida deve-se ter cuidados com a própria alma. Daí a expressão: “Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma”.¹⁶² A atividade de ter cuidados com a própria alma deve ser praticada quando se é jovem e quando se é velho. Porém, dependendo do período que se está na vida, esta atividade possui diferentes funções. Quando se é jovem trata-se de preparar-se para a vida, equipar-se para existência, e, no caso da velhice, é para voltar no tempo, ou desprender-se dele, graças à atividade de rememoração do passado.¹⁶³ É importante também destacar que a atividade do cuidado de si no período aqui demarcado envolve também uma relação pessoal com o mestre do cuidado, e como exemplo são citadas as cartas entre Lucíolo e Sêneca. Tendo em vista também o aprendizado do cuidado de si, que envolve uma formação obtida em uma escola, é citada a escola de Epicteto como exemplo; os frequentadores desta escola são tanto os jovens como os adultos, e alguns já estão na passagem para a velhice. Segundo Foucault, ocorre uma recentralização do cuidado de si do período da adolescência ao da maturidade, ou o final da maturidade acarretando consequências importantes. A primeira é a permanência do elemento formador nas práticas de si, com a mudança de que agora não é visando o exercício da prática política, mas qualquer atividade profissional, uma vez que a formação é para vida. São apresentados os seguintes aspectos formadores das práticas de si:

¹⁶² Cf. Foucault (2004, p. 108).

¹⁶³ Ibidem, p. 108-109.

[...] trata-se independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo. Trata-se conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é que os gregos chamavam *paraskheúe*, aproximadamente traduzido como *instructio*. A *instructio* é esta armadura do indivíduo em face dos acontecimentos e não a formação em função de um de fim profissional determinado. Portanto, nos séculos I-II, encontramos este lado formador da prática de si.¹⁶⁴

Esse aspecto formador da prática de si aqui destacado não é dissociável de um aspecto corretivo, que, segundo o modo de ver foucaultiano, torna-se cada vez mais importante. Esta prática de nós mesmos implica em um processo de expulsão ou expurgo de erros, de maus hábitos e formas de dependências que estão em nós. Um dos elementos fundamentais desta prática é “tornarmo-nos o que nunca fomos”. E assim resume: “na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar dominar este mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele”. E acrescenta:

[...] certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume esse mal no período que ainda se é jovem e tenro e o mal não está incrustado. De todo modo, concebida como uma prática da

¹⁶⁴ Cf. Foucault (2004, p. 115).

juventude, a prática de si deve corrigir, não formar ou não apenas formar: deve também e principalmente corrigir um mal que está lá.¹⁶⁵

Reforçando este aspecto corretivo da prática de si, Foucault cita um argumento de Sêneca: “conseguimos endireitar vigas grossas quando encurvadas; com maior razão o espírito humano, que é flexível, poderá também ser endireitado”.¹⁶⁶

Uma segunda consequência da reatualização do princípio do cuidado de si é uma aproximação, nítida e bem marcada, entre a prática de si e a Medicina. Esta aproximação se inicia desde que a prática de si passa a ter como função maior corrigir, reparar, restabelecer um estado que nunca talvez tenha existido, mas cujo estado é indicado por natureza, esta prática se aproximando do tipo de prática da medicina.¹⁶⁷

Este vínculo entre cuidado de si e medicina é marcado de diferentes maneiras: primeiramente, pela identidade do quadro conceitual entre medicina e filosofia, em que frequentemente se atribui à medicina os cuidados com o corpo e à filosofia o cuidado com a alma. Nesta perspectiva argumenta:

O fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica. No centro, certamente, encontra-se a noção fundamental de *therapeúein*. Como sabemos, *therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do

¹⁶⁵ Ibidem, p. 116.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 116-117.

¹⁶⁷ Cf. Foucault (2004, p. 119).

servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar um culto. Ora, *therapeúeinheautón* significará ao mesmo tempo: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar culto a si mesmo.¹⁶⁸

Aqui o filósofo é um terapeuta da alma, como o médico é do corpo, e a atividade do filosofar será uma terapia para alma. O indivíduo deve procurar as escolas de filosofia a fim de poder curar sua alma de feridas. A escola de filosofia é uma espécie de dispensário da alma. O cuidado de si implica um cuidado com alma e com o corpo.

Uma terceira consequência da reatualização do cuidado de si nos séculos I e II é a nova importância e o novo valor que a velhice passa a ter. Na cultura antiga, a velhice tem um valor tradicional e reconhecido, mas limitado, restrito, parcial e ambíguo.

Velhice é sabedoria, mas também fraqueza. Velhice é experiência adquirida, mas também incapacidade de estar ativo na vida de todos os dias ou mesmo na vida política. Velhice é possibilidade de dar conselhos, mas também é um estado de fraqueza no qual se depende dos outros: dão-se opiniões, mas são os jovens que defendem a cidade, defendendo por consequência os idosos, trabalhando para lhes fornecer do que viver etc.¹⁶⁹

Diante dessa limitação e ambiguidade, pode-se dizer que na cultura antiga a velhice era honrosa, mas não desejável. O que ocorre a partir dos séculos I e II é que a velhice passa a ser desejada, representando o ápice da cultura de si de uma

¹⁶⁸ Ibidem, p. 120.

¹⁶⁹ Cf. Foucault (2004, p. 134).

vida bem cuidada. Nesta forma de prática de si, o idoso tem uma nova definição: aquele que liberado de todos os desejos físicos, livre de todas as ambições políticas a que agora renunciou, tendo adquirido toda a experiência possível, o idoso será soberano de si mesmo e pode satisfazer-se inteiramente consigo.¹⁷⁰ Assim, podemos dizer da velhice que ela é um momento de coroamento de si, uma conquista, um privilégio. Decerto, é desejável e o idoso passa a ter um novo significado.

O idoso é, portanto, aquele que se apraz consigo, e a velhice quando bem preparada por uma longa prática de si, é o ponto em que o eu, como diz Sêneca, finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio, e satisfação ao mesmo tempo.¹⁷¹

Nessa perspectiva, a velhice é uma meta positiva de existência. Devemos nos preparar para uma velhice ideal, vista como uma conquista e não como um fardo que devemos enfrentar. “Deve-se viver para ser velho, pois então que se encontrará a tranquilidade, o abrigo, o gozo de si. [...] Deve-se consumir a vida antes da morte, deve-se completar a vida antes que chegue o momento da morte, deve-se atingir a saciedade perfeita de si”.¹⁷²

3.1.6 O cuidado de si como uma vocação universal ou um modo de vida?

Ainda na aula de 20 de janeiro de 1982, Foucault aborda a questão da ampliação da prática do ocupar-se consigo. Esta passa a não mais ser uma

¹⁷⁰ Ibidem, p. 135.

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Cf. Foucault (2004, p.137).

recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada, como a preparação para vida política. A questão agora é ocupar-se consigo mesmo e ponto final. Isto significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo mundo.¹⁷³

Em relação a esta universalização do cuidado de si, é proposta uma primeira questão, para a qual a resposta é negativa. O cuidado de si não se constitui em uma espécie de lei ética universal. Também, o cuidado de si não pode ser considerado na cultura helenística e romana como uma espécie de lei geral. Quanto a isto são apresentadas algumas observações. Primeiramente, essa universalização do princípio do cuidado de si é fictícia, pois de fato a prescrição do ocupar-se consigo mesmo só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de indivíduos. Ocupar-se consigo mesmo é um privilégio de elite, uma vez que um elemento correlato a este princípio é a noção de ócio. Não se pode ocupar-se consigo, caso não se tenha uma vida em que se possa ter ócio. Esta forma de vida pode ser assim descrita:

De todo modo, é uma certa forma de vida particular e, na sua particularidade, distinta de todas outras vidas que será considerada como condição real do cuidado de si. De fato pois, na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado. O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e outros.¹⁷⁴

¹⁷³ Ibidem, p. 138.

¹⁷⁴ Cf. Foucault (2004, p. 139).

Uma segunda observação, que impossibilita o cuidado de si ser considerado uma vocação universal, é que, de fato, na cultura greco-helenístico-romana, o cuidado de si sempre tomou forma em práticas, em instituições, em grupos que eram perfeitamente distintos entre si, frequentemente referindo-se aos outros e implicando uma exclusão dos demais. O cuidado de si era ligado a práticas ou organização de confraria, de escola e de seita. São citados como exemplos os estoicos e os epicuristas.¹⁷⁵

Em outro polo encontramos práticas de si sofisticadas, elaboradas, cultivadas e ligadas a escolhas pessoais e ao cultivo da vida de ócio e a investigação teórica. Há casos em que se apoiam em torno da relação de amizade. A esse respeito é citado por Foucault o exemplo da relação entre Sêneca e Serenus, em que o primeiro presta serviço de alma ao segundo.¹⁷⁶

O cuidado de si se manifesta sempre nesta separação, neste pertencimento a um grupo ou a um modo de vida que encontram as práticas de si como seu fundamento. Parece que não se pode cuidar de si na ordem do universal. Não é como ser humano enquanto tal que se cuida de si; este cuidado dá-se sempre e somente no interior de um grupo a que se pertence. É um princípio destinado a todos, mas de fato poucos são capazes de ocupar-se consigo. Os motivos são muitos: falta de coragem, falta de força de resistência, incapacidade de perceber a importância desta tarefa, incapacidade de executá-la – é o destino da maioria.¹⁷⁷

De tudo o que foi dito sobre o cuidado de si, no curso de 1982, fica a ideia de que o cuidado de si é uma prática de poucos, apesar de toda a importância que teve

¹⁷⁵ Ibidem, p. 140.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 141-142.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 146.

na cultura grega, helenística e romana. O cuidado com a própria alma é uma conquista, não é fácil, exige muito de quem se dispõe a efetivá-lo; não é para qualquer um, e os filósofos que se tornaram mestres do cuidado são pessoas que conquistaram o domínio de si e que procuram ensinar aos outros esta difícil e importante tarefa, como um fim em si mesmo. Desta forma, inauguraram modos de vida individuais que se destinam ao aprimoramento da alma, e assim se distinguem dos modos de vida adotados pela maioria, afirmando, desse modo, uma vocação não universal do princípio, mas uma vocação particular que implica em modos de vida singulares e não válidos para todos os indivíduos universalmente.

3.1.7 A cultura de si na História da sexualidade

No terceiro volume da *História da sexualidade – O cuidado de si*, são apresentadas considerações sobre a prática de si nos séculos I e II d.C, e como estas práticas de si se relacionam com uma severidade moral que marca este período da cultura. De um lado, tem-se uma nova acentuação em torno da moralização feita de uma forma mais ou menos autoritária pelo poder político. De outro lado, temos os textos dos primeiros séculos, em que encontramos menos interdições sobre os atos do que uma insistência sobre a atenção que se deve ter para consigo mesmo; a reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos.¹⁷⁸

Segundo Foucault, o tema do cuidado de si, antes consagrado por Sócrates, tornou-se o cerne de uma arte da existência nos séculos I e II. Esse tema foi se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III**. O cuidado de si. 1995, p. 46-47.

dimensões e formas de uma cultura de si. Esta expressão, *cultura de si*, significa que o princípio cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral, atingindo o ápice de seu desenvolvimento e fazendo esse período ser considerado a idade de ouro do cuidado de si, qualidade a qual ele já havia afirmado no curso de 1982. O cuidado de si tornou-se, em resumo:

Um imperativo que circula em numerosas doutrinas e também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui-se assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a troca e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.¹⁷⁹

Neste período, o cuidado de si é visto como um aperfeiçoamento da alma com a ajuda da razão. O cuidado com a própria alma tornou-se preceito de felicidade. Para Sêneca, é preciso se renunciar a outras ocupações para tornar-se disponível para si próprio. Mas, segundo Foucault, é com Epicteto que se atinge a mais alta elaboração filosófica do tema do cuidado de si. “O cuidado de si, para Epicteto, é um privilégio, um dever, um dom de obrigação que nos assegura a liberdade, abrigando-nos e tomando-nos nós próprios como objeto de toda aplicação”.¹⁸⁰ Na visão dos estoicos o cuidado de si é um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida. Aperfeiçoar a própria alma com a ajuda da razão é uma regra igualmente necessária para todos os homens. E um dos preceitos que

¹⁷⁹ Cf. Foucault (1995, p. 50).

¹⁸⁰ Ibidem, p. 53.

orienta este cuidado é que “nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ocupar-se com a própria alma”.¹⁸¹

E em linhas gerais, o que significa este cuidado com a alma?

O termo *epiméleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epiméleia* quando se fala para designar as atividades do dono de casa, as tarefas do príncipe que vela pelos seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que presta-se aos deuses ou aos mortos. Iguamente, em relação a si mesmo, a *epiméleia* implica em labor.¹⁸²

A efetivação desse trabalho sobre si exige tempo, um tempo para dedicar-se a si. Esse tempo reservado a si pode ser fixado no decorrer do dia ou da noite. O importante é ter-se um tempo para dedicar-se ao cuidado de si. Tanto Sêneca, quanto Epicteto e Marco Aurélio fazem referências a este tempo dedicado a si. É preciso reservar-se alguns momentos de recolhimento durante o dia ou da noite para, por exemplo, pôr em prática um exame de consciência, que é uma das práticas de si mais recomendadas, exame daquilo que se fez, a memorização de certos princípios úteis, enfim o exame do dia transcorrido.¹⁸³

Segundo Foucault, esse tempo dedicado a si não é vazio, mas sim povoado por meditações, leituras, anotações que se tomam de livros ou conversações ouvidas, rememoração de verdades que já se sabe. Existem também as conversas com um confidente, com amigos, com um guia ou diretor de alma; acrescentadas às

¹⁸¹ Cf. Foucault (1995, p. 53).

¹⁸² Ibidem, p. 55-56.

¹⁸³ Ibidem, p. 56.

conversas têm-se as correspondências em que se expõe o estado da própria alma, solicita-se conselhos, ou eles são fornecidos àqueles que deles necessitam. Enfim, em torno dos cuidados consigo desenvolveu-se toda uma atividade da palavra e da escrita na qual se ligam o trabalho de si para consigo à comunicação com outrem; o que implica uma verdadeira prática social. O cuidado de si não constitui um exercício de solidão. Por trás ou ao lado das práticas de si existe sempre um amigo ou um mestre do cuidado.¹⁸⁴ Assim argumenta Foucault: “O cuidado de si aparece, portanto intrinsecamente ligado a um serviço de alma que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro, e um sistema de obrigações recíprocas”.¹⁸⁵

Foi no quadro desta cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foi desenvolvida, nos primeiros séculos de nossa era, a reflexão da moral dos prazeres – tema do terceiro volume da *História da sexualidade*. É no contexto das práticas de si que se dá a relação entre ética e prazeres sexuais. Por conseguinte, o prazer sexual enquanto substância ética é sempre da ordem da força, da força contra qual é preciso lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar sua dominação; neste combate entre ética e prazer sexual, o acento é colocado na fraqueza do indivíduo, na sua fragilidade, na dificuldade de se atingir um domínio de si.

A moral sexual exige, ainda e sempre que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas esta arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, ao qual todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja o seu *status*.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Cf. Foucault (1995, p. 56-57).

¹⁸⁵ Ibidem, p. 59.

¹⁸⁶ Ibidem p. 72.

Todo esse trabalho que é preciso realizar sobre si, através de exercícios e práticas de abstinências, tem um ponto de chegada que é a soberania do indivíduo sobre si mesmo, sobre suas ações, sobre seus desejos. Aqui as práticas de si são fundamentais para que o homem torne-se sujeito de desejo, e não tão somente obediente a uma moral.

A análise que Foucault faz nos dois últimos volumes da *História da sexualidade* sobre a relação entre cultura de si ou arte da existência, e a moral existente sobre o uso dos prazeres mostra que, ao lado das prescrições médicas, existe toda uma reflexão moral sobre a atividade sexual e seus prazeres, marcando os dois primeiros séculos de nossa era. Através destas reflexões, podemos reconhecer o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si que busca estabelecer a plena soberania sobre si. Essa arte de si mesmo já não insiste nos excessos aos quais é possível entregar-se, ela sublinha cada vez mais a fragilidade do indivíduo em relação aos diversos males que a atividade sexual pode suscitar. Ela também sublinha a necessidade de submeter esta atividade a uma forma universal à qual se está ligado e que para todos os humanos se fundamenta em natureza e razão. Ela acentua igualmente a importância em desenvolver todas as práticas e todos os exercícios pelos quais se pode manter o controle sobre si. Assim, Foucault conclui que o que está na origem do aumento da severidade em torno da moral sexual é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno de procedimentos pelos quais se exerce o controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Cf. Foucault (1995, p. 234).

CAPÍTULO IV

4 A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO: A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE, O ETHOS DO FILÓSOFO E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Nos capítulos anteriores, o tema acerca do sujeito foi tratado sob a perspectiva da modernidade e da antiguidade, seguindo as análises de Foucault feitas nos anos de 1975 a 1984. Assim, tivemos uma avaliação do sujeito e das sujeições às quais ainda se encontra submetido na modernidade, assim como a afirmação da posição de sujeito na antiguidade, com seus processos de subjetivação mais autônomos. A modernidade e a antiguidade também foram contrapostas não somente em relação à posição do sujeito ético, mas, sobretudo, considerando o interesse pela política e a ética apresentado por Michel Foucault ao longo de sua trajetória. Assim procedendo, mostramos que o filósofo francês se afasta da visão tradicional que insiste em fazer da filosofia grega uma filosofia do “sujeito ausente”.

Nesse sentido, ao focalizar a questão do sujeito, evidenciamos que nas análises foucaultianas acerca da modernidade, o interesse pela política e pelo governo da conduta da população parece se sobrepor; já nos estudos sobre a

antiguidade, o interesse pela ética e o governo da conduta por si mesmo se destacam com uma importância central. A questão é saber se houve um abandono do interesse pela política nos anos de 1980, em virtude do interesse pela ética, ou o abandono de ambos os interesses em favor de outros temas, a literatura por exemplo. A conclusão é que não houve, uma vez que, conforme mostramos, em que ambos se encontram entrelaçados nessa fase de suas pesquisas, tendo em vista um claro retorno ao viés político em seus últimos cursos.

Neste capítulo final dedicado à filosofia como exercício, levando em consideração os principais resultados a que chegamos ao focalizar a questão da ética e da política, bem como o problema do sujeito – epistêmico, moral e político –, o foco será o próprio modo de fazer filosofia presente na antiguidade, modo que inspira Foucault e Hadot e marca os estudos que Foucault realiza em seus últimos escritos.

Primeiramente, será feita uma contraposição entre os dois filósofos, tendo como base textual o diálogo travado pelos dois e bruscamente interrompido com o desaparecimento de Foucault em 1984. Em segundo lugar, far-se-á uma relação de Foucault com a concepção de filosofia como *askesis*. Em seguida, será abordado o retorno das preocupações políticas nos últimos cursos, como já salientado. E, para finalizar, sumariando esses aportes, nos propomos a definir qual a concepção de filosofia de Foucault, tendo em vista as grandes recorrências e os deslocamentos realizados por ele em sua trajetória.

4.1 Foucault e Hadot: uma influência reconhecida

Foucault menciona Pierre Hadot na introdução de *Uso dos prazeres*, afirmando ter lido os seus livros e estes terem sido de grande valia. Cabe a nós

perguntar em que Hadot foi valioso para Foucault? A que livros de Hadot se refere Foucault? Com certeza, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nele está presente a própria noção de exercícios espirituais, de cuidado de si e a ênfase na antiguidade greco-romana, já presente no curso de 1982 de Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, e reafirmada nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*.

Percebe-se que os dois pensadores têm interesses próximos, como em relação a uma concepção de filosofia presente na antiguidade, a filosofia como *askesis*, embora Hadot seja um especialista em filosofia antiga, e Foucault faça um desvio até a filosofia antiga em virtude de seu projeto genealógico. Ou seja, o projeto de fazer uma genealogia do poder na modernidade a partir dos anos de 1970 e uma genealogia da ética a partir 1980. Assim, ao darem livre curso às noções de *askesis* e exercício em suas obras, com Hadot chegando antes, se explica a proximidade entre os dois pensadores e o reconhecimento do próprio Foucault da influência de Hadot em seus trabalhos finais. Precisar, então, o rastro de Pierre Hadot no pensamento foucaultiano constitui um importante interesse de pesquisa para os estudiosos das obras finais de Foucault. Contudo, não implica em tarefa fácil, já que Hadot aparece citado diretamente apenas na Introdução de *O uso dos prazeres*. Não obstante, sua presença é constante nos textos de 1980, porém de forma indireta, como de forma indireta aparece nos textos foucaultianos os filósofos, não é característica de nosso pensador, principalmente em suas obras fazer citações de outros filósofos na forma de comentário. Isto não significa que não considere a História da Filosofia, esta se faz presente indiretamente em seus textos.

No prefácio da obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, escrito por Arnould I. Davidson, da Divinity School de Harvard, é enfatizada a importância que

os exercícios espirituais têm para Hadot, conforme afirma Francisco Ortega na obra *Amizade e estética da existência em Foucault*:

Hadot resume toda a filosofia antiga em relação aos exercícios espirituais, os quais são a expressão de um esforço que não aspira a transmitir informação sobre teorias abstratas, mas antes a formar as almas dos alunos. O objetivo dos exercícios espirituais é formar em vez de informar, não se trata de uma construção teórica, mas de um exercício de formação de si, da Paidéia que ensina viver em harmonia com a razão.¹⁸⁸

É impossível não ver nessas considerações sobre os exercícios espirituais a alusão a uma temática religiosa que leva aos jesuítas e ao fundador da Companhia, Santo Inácio de Loyola. Comentando o livro de Hadot, que não está preocupado com religião, Ortega ressalta que a noção de filosofia como exercício é uma constante em todas as escolas filosóficas da antiguidade greco-latina, dos platônicos aos estóicos.¹⁸⁹ Foucault, ao se interessar pelos exercícios espirituais no terreno da filosofia, tem como interesse o estoicismo, como mostra o curso “Hermenêutica do sujeito”, de 1982. A pergunta que pode ser formulada aos dois filósofos é: *para que serve a filosofia?* O início da resposta a esta questão encontra-se em uma entrevista de 1978, quando Foucault afirma: “quando escrevo, faço-o, sobretudo, para transformar-me”.¹⁹⁰ Em um texto de 1984, *A propósito da genealogia da ética*, afirma que “a filosofia é um exercício de si no pensamento”¹⁹¹. Então, longe de se evadir no céu platônico das abstrações indiferente às coisas desse mundo, o filósofo

¹⁸⁸ ORTEGA, Francisco. *A amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 52-53.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 53.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

não pode ficar indiferente às implicações práticas de suas ideias, e a filosofia não é um discurso abstrato, mas um modo de vida.

Segundo Ortega, tanto para Foucault quanto para Hadot, a filosofia é uma ascese, e hoje é importante atualizá-la, mas não em sua acepção cristã e moderna como autorrenúncia, autorrestrição, mas no sentido mais amplo da filosofia greco-latina, como arte de vida, como autoelaboração progressiva de si.¹⁹² Na opinião de Ortega, para a pergunta o que é filosofia e para que serve, ambos, Foucault e Hadot, têm a mesma resposta:

A filosofia é atividade de autotransformação, atividade correspondente na antiguidade à espiritualidade, filosofia como experiência da espiritualidade, ou seja, as transformações que o sujeito deve desenvolver para alcançar uma determinada forma de existência.¹⁹³

Contudo, a noção de espiritualidade tem uma fortuna crítica conhecida, por ter sido identificada pela tradição cristã com a espiritualidade cristã. Este não é o caso de Foucault, que procura abrir caminho para a sua filosofia no campo do pensamento secular, e assim deverá encontrar para essa noção outros operadores semântico-conceituais, tendo a práxis política e moral ao centro. Voltaremos a esse ponto na sequência.

4.2 Hadot e suas discordâncias em relação a Foucault

Hadot, em um ensaio intitulado “Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências”, lamenta o desaparecimento de Foucault e

¹⁹² ORTEGA, op. cit., p. 58.

¹⁹³ Cf. Ortega (1999, p. 58).

a conseqüente impossibilidade de um diálogo entre os dois. E segue destacando o que existe em comum entre os dois pensadores; apresentando algumas reservas, principalmente em relação à noção de cuidado de si utilizada por Foucault, segundo Jean François Pradeau, em seu texto “O sujeito antigo de ética moderna. Acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de Michel Foucault”. O que Pierre Hadot reprova é o fato de nas análises da cultura de si, Foucault ter restringido, de maneira excessiva, a noção de cultura de si e o cuidado de ser tomado em si mesmo, negligenciando que a transformação de si significava para todos os antigos não um dobrar-se sobre si, mas ao contrário, uma transcendência de si e uma universalização para os quais o sentimento de pertinência a um todo parece ser o elemento essencial.¹⁹⁴

Em conformidade com esta visão, Foucault teria desconsiderado, ao mesmo tempo, o contexto e o fim da cultura de si, a totalidade, independente de se tratar da cultura de si do mundo ou da comunidade dos homens, à qual o indivíduo deve se ordenar. Transformar-se a si mesmo, na ética antiga, não pode significar nada além de se conformar a uma ordem que não é individual, nem mesmo humana, mas é conformar-se à ordem da racionalidade que preside o ordenamento do mundo, tendo ela a forma platônica do intelecto do mundo, ou a forma estoica da razão universal.¹⁹⁵

De acordo com Jean François Pradeau, no conjunto o ensaio de Hadot sobre as convergências e divergências entre ele e Foucault apresenta reservas em relação à *História da sexualidade* de Foucault, por ela carecer de filosofia antiga, porém essa carência é explicável, porque o recurso ao pensamento antigo que faz Foucault

¹⁹⁴ PRADEAU, Jean François. O sujeito antigo de uma ética moderna. Acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de Michel Foucault. In: **Foucault: a coragem da verdade**. Frédéric Gros (org.). São Paulo: Parábola editorial, 2004, p. 145.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 138.

não significa um retorno ou um olhar simplesmente histórico. Ele serve a um projeto que é o da história da sexualidade.¹⁹⁶ Assim afirma em defesa de Foucault:

A maneira mais simples de responder às objeções de P. Hadot é, sem dúvida ressaltar que Foucault não tinha como objetivo um interesse pelos gregos enquanto tais; seu interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si. Como o próprio Foucault repete em alguns textos e entrevistas contemporâneas, as suas últimas obras buscaram na ética antiga uma saída para a moral universal, de todo mundo, na espécie de uma ética da escolha, de uma ética à exata medida do pequeno número de indivíduos reunidos por certas práticas, especialmente sexuais. Nesse sentido, e essa é a razão pela qual o contexto exato dos exercícios espirituais gregos não prende sua atenção, é claro que o recurso aos antigos serve apenas para encontrar as condições de possibilidade de uma ética de indivíduos que não seja uma moral individualista do voltar-se sobre si ou do retiro.¹⁹⁷

Além dessa reserva em relação à noção de cultura de si, Hadot destaca inúmeras convergências em relação ao seu pensamento e o de Foucault. Dentre elas destaca a entrevista de 1983, com Dreyfus e Rabinow, de grande valor para definir a concepção de filosofia como prática de vida. A filosofia como arte de viver, como estética da vida, como estética da existência. Na visão de Hadot, são bem próximas a posição dele e a de Foucault em relação à filosofia antiga. A filosofia

¹⁹⁶ Ibidem, p. 145.

¹⁹⁷ Cf. Pradeau (2004, p.145-146).

como o exercício de aprender uma arte de viver, em vez de ser apenas aprendizado de teorias.

Porém, existe, outro ponto de divergência entre Foucault e Hadot, que, segundo o próprio Hadot, é a propósito da questão a partir de que momento a filosofia deixa de ser vista como um trabalho de si sobre si. Hadot esclarece que essa ruptura ocorre na Idade Média, o momento em que a filosofia deixa de auxiliar as tecnologias e os exercícios espirituais e estes passam a integrar a vida cristã independente da filosofia. A filosofia moderna abandona pouco a pouco a concepção antiga de filosofia. Foucault, ao contrário, responsabiliza Descartes por esta ruptura. A partir de Descartes o sujeito para ter acesso à verdade não precisa realizar um trabalho sobre si. A partir de Descartes, para se ascender ao conhecimento da verdade, o suficiente é o método, este é que importa, pois qualquer sujeito é capaz de ver o que é evidente. Em suma, a evidência substitui a ascese.

Hadot pensa que tanto Descartes como Espinosa continuam a se situar a partir da problemática da tradição antiga da filosofia como exercício e sabedoria. Saber quem está correto é assunto para os especialistas em História da Filosofia. O que podemos dizer é que Foucault não fez História da Filosofia, seu projeto foi sobre a história dos sistemas de pensamento, e, em relação aos antigos, tentou fazer a genealogia da ética, entendendo por isso um estudo das condutas individuais, que permite que nos constituamos como sujeitos éticos, contrapondo-se ao estudo da condução das condutas na modernidade com a presença da governamentalidade e do biopoder. Podemos afirmar que há ligações entre a genealogia da ética presente nas últimas obras e nos cursos, com a genealogia do poder feita nos anos de 1970. O recuo até a antiguidade representa a busca por uma alternativa à condução das condutas na modernidade, que, para Foucault, se estende até a contemporaneidade.

Comparado com Descartes, em Foucault é um projeto filosófico distinto que se anuncia: trata-se não de uma filosofia da consciência ou do sujeito, mas de uma história não-cartesiana da subjetividade, que deverá dar vazão a noções como prática, exercício, dispositivo, etc. Como ele mostra no verbete sobre sua filosofia no *Dictionnaire des philosophes*, o qual ele assina com o pseudônimo Maurice Florence, a sua perspectiva é a de Kant, e está em jogo criar uma história crítica da subjetividade, na qual – podemos dizer – é a filosofia prática que ocupa o primeiro plano, não a epistemologia ou a filosofia teórica, contrariamente ao autor da *Crítica da razão pura*. Parece, então, que há um liame entre a *askesis* e a crítica, mas como entender que o exercício da crítica e da filosofia pode ir adiante sem qualquer tese doutrinal?

4.3 A ideia da filosofia com *askesis*

O texto em que Foucault se refere à filosofia como *askesis*, de um modo explícito, é o curso “A hermenêutica do sujeito,” de 1982. A *askesis* é tema de algumas aulas, que serão aqui destacadas, nas quais Foucault ressalta o papel que tem os filósofos no incentivo à preocupação com o si mesmo através do cuidado de si ou dos exercícios espirituais, que levam a um aperfeiçoamento de si mesmo, e até a constituição de si através do que é denominado *askesis*. Segundo Francisco Ortega, conforme vimos, na antiguidade a filosofia é, em essência, *ascese*, ou seja, um exercício de si no pensamento. A *ascese* é um saber *téchne* do sujeito e corresponde à sua atividade de autotransformação. A filosofia é atividade de autotransformação, atividade correspondente na antiguidade à espiritualidade, ou

seja, às transformações que o sujeito deve desenvolver para alcançar uma determinada forma de existência.¹⁹⁸

As aulas do curso de 1982 em que Foucault trata diretamente da *askesis* são as de 27 de janeiro, 3 de fevereiro e 3 de março. Nessas aulas, a ideia do filósofo como mestre da subjetivação é apresentada. Sócrates é um mestre de si, assim como Sêneca e Epicteto. Existe uma estreita relação entre virtude e *askesis*; como também uma separação conceitual entre a ascese cristã e a ascese filosófica, como veremos.

Na antiguidade greco-romana, o filósofo aparece como aquele que possibilita o acesso à grandeza da alma, através de práticas de si, da *askesis*. Na relação entre virtude e *askesis*, esta é apresentada como uma virtude adquirida através de uma preparação, destacada na aula de 24 de janeiro. Foucault afirma que a ideia de que a virtude se adquire por uma *askesis* é de longa data, é uma ideia encontrada nos textos pitagóricos mais antigos, em Platão; em suma, é um pensamento bem tradicional a arte de si mesmo com as inúmeras técnicas de si. Quando Foucault elege os séculos I e II d.c. como o momento em que mais se desenvolve uma *askesis* filosófica, é mais por razões de comodidade, de visibilidade e de legalidade do fenômeno. Existe uma longa história das relações entre *máthesis/askesis*, entre conhecimento do mundo e conhecimento de si.¹⁹⁹ E assim caracteriza a ascese filosófica:

O que caracteriza a ascese no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que esta *askesis*

¹⁹⁸ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999, p. 57-58.

¹⁹⁹ Cf. Foucault (2004, p. 382).

possa induzir: ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei. Não é por referência a uma instância como a da lei que *askesis* se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *askesis* é na realidade uma prática de verdade. A *ascese* não é uma maneira de submeter o sujeito à lei, é uma maneira de ligar o sujeito à verdade.²⁰⁰

Segundo Foucault, a questão da relação entre virtude e *askesis* leva-nos à questão entre teoria e prática, entre conhecimento do mundo e nossas ações. E o problema do sujeito em sua relação com a prática conduz a algo diferente da lei, seja ela a constituição que governa a *polis* ou a norma moral que submete o indivíduo:

A questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como ser.²⁰¹

Foucault diz que abordar a *askesis* na perspectiva da *ascese* grega não significa entendê-la como uma renúncia, como a tradição cristã a entende, renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a renúncia a si.²⁰² A *askesis* entre os gregos não tinha como alvo a renúncia a si, ao contrário, implica em um progressivo retorno a si e na afirmação de si mesmo.

²⁰⁰ Ibidem, p. 383.

²⁰¹ Ibidem, p. 385.

²⁰² Ibidem, p. 386.

Tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena e acabada, completa e autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. Este é o objetivo da ascese. Nada conseqüentemente, que fizesse pensar em renúncia a si.²⁰³

Foucault trabalha com a ideia de que a ascese grega não reduz, ela equipa, ela dota. Esse equipar, esse dotar é denominado pelos gregos de *paraskeué*. E o que é *paraskeué*? É o que se poderia chamar de uma preparação, ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida.²⁰⁴ Assim definida nos seguintes termos:

Quero com isto dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez, conheçamos, os quais, porém, não podemos saber quando se produzirão. Trata-se, pois, na ascese, de encontrar uma preparação, uma *paraskeué* capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a se produzir.²⁰⁵

Na lição de Foucault, esta é uma das definições mais simples e drásticas de *paraskeué*. Ela implica em uma comparação do sábio com o atleta. Assim como o atleta, o sábio deve ser mais forte do que o que pode acontecer. Portanto, quem busca a sabedoria precisa de um bom treinamento espiritual, necessário para

²⁰³ Cf. Foucault (2004, p. 386).

²⁰⁴ Ibidem, p. 387.

²⁰⁵ Idem.

formação atlética do sábio. A *paraskeué*, portanto, implica em um bom treinamento, uma boa *ascese*, como nos diz Foucault:

E a *paraskeué* não será mais do que o conjunto de movimentos necessários e suficientes, o conjunto de práticas necessárias e suficientes para permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer em nossa existência.²⁰⁶

A formação atlética do sábio visa preparar o homem eticamente para não ser derrubado, não ser menos forte do que todos os golpes com que se possa deparar, que possam ser desferidos pelas circunstâncias ou pelos outros, inclusive pelo destino e a fortuna.

Foucault afirma que esta noção de *paraskeué* nos permite distinguir o atleta da espiritualidade antiga do atleta-monge cristão. O cristão durante a vida segue em um progresso em direção à santidade, para tanto deve voltar-se para uma vida religiosa, a ponto de renunciar a si e ao mundo. Já o atleta estoico e o atleta da espiritualidade antiga têm de estar prontos para uma luta frente ao advindo do mundo exterior dos acontecimentos.²⁰⁷ Não renuncia à vida, prepara-se para enfrentá-la em qualquer circunstância, orientado por uma visão agônica de mundo onde tudo se decide aqui em baixo, em meio a provações e superações.

Um segundo aspecto apresentado em relação à *paraskeué* refere-se à sua constituição. Pergunta-se sobre do que é feito este equipamento que devemos nos dotar e que permite responder sempre que necessário. Ele é constituído pelos *lógoi* (discursos). E por *lógoi* é preciso entender mais que uma série de proposições, de

²⁰⁶ Ibidem, p. 388.

²⁰⁷ Cf. Foucault (2004, p. 389).

princípios, de axiomas. São discursos enquanto enunciados materialmente existentes.²⁰⁸ O bom atleta do espírito é aquele que tem arraigados, implantados, incrustados no espírito certos preceitos que o prepara para enfrentar os acontecimentos da vida. Como diz Foucault,

[...] estes discursos existentes em sua materialidade, adquiridos em sua materialidade, mantidos em sua materialidade não são, certamente, discursos quaisquer. São proposições, proposições, como a própria palavra *logos* indica, fundadas na razão. Fundadas na razão, isto é, ao mesmo tempo, que são razoáveis, são verdadeiras e constituem princípios aceitáveis de comportamento.²⁰⁹

Outra característica desses discursos é que são persuasivos, além de dizerem o que é verdadeiro ou o que precisa ser feito; eles são mais que ordens dadas ao sujeito, eles fazem parte do sujeito tal é o nível de persuasão.

São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. São esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detêm, este que os detém agirá como que espontaneamente. É como se estes próprios *lógoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem por ele: não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária o que é preciso fazer. É, portanto, como matrizes de ação que estes elementos materiais do *logos* razoável

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 390.

estão efetivamente inscritos no sujeito. É isto a *paraskeuê*. E é isto que a *áskesis* necessária do atleta da vida visa obter.²¹⁰

Finalizando a questão em torno da *paraskeuê*, esta faz a *askesis* ser um modo de ser do sujeito. Um modo de constituir-se a si mesmo através de um exercício para a vida, impedindo que a alma seja atingida quando chegar algum infortúnio. Desse modo, o si mesmo se encontra dotado de um *logos* que faz parte do seu ser e que o prepara para enfrentar os acontecimentos da existência.

A grande diferença entre a *askesis* grega e a cristã é que a grega implica em um retorno a si, uma preocupação com o sujeito, enquanto sujeito de ação que constitui sua subjetividade a partir de suas ações. Por outro lado, a *ascese* cristã é uma renúncia de si, em função da conduta ser submetida a preceitos revelados pela fé que implicam muitas vezes em uma renúncia a si e na anulação de si mesmo. A *ascese* grega é filosófica, visa a preparação do sujeito para agir eticamente e está vinculada à constituição da subjetividade, sendo, portanto, uma prática de subjetivação. Em suma: enquanto a *ascese* cristã está voltada para fora e a transcendência, a grega está voltada para dentro e visa a imanência do si.

A separação conceitual entre *ascese* filosófica e *ascese* cristã pode ser encontrada na aula de 3 de março de 1982, na qual Foucault apresenta argumentos acerca do que é *ascese* filosófica. O primeiro argumento afirma que a *ascese* filosófica é uma *ascese* da prática de si, o objetivo último não é uma renúncia a si; ao contrário, o objetivo é colocar-se da maneira mais explícita, contínua e obstinada possível, tendo como fim a sua própria existência.²¹¹ O segundo argumento afirma que na *ascese* filosófica não se trata de regradar a ordem dos sacrifícios, da renúncia

²¹⁰ Cf. Foucault (2004, p. 390-391).

²¹¹ FOUCAULT, op. cit., p. 400.

que se deve fazer de um ou outro aspecto de nosso ser. Ao contrário, trata-se de dotar-se do que se tem, ou possui por natureza; enfim, de constituir para si mesmo um equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida. E o terceiro aspecto, que define a *ascese* filosófica, a *ascese* da prática de si, não tem por princípio a submissão do indivíduo à lei. Tem por princípio ligar o indivíduo à verdade, como já ressaltado em outras aulas. Novamente Foucault volta ao ponto, ao dizer que a ligação com a verdade é um dos aspectos mais fundamentais da *ascese* filosófica²¹², bem mais do que a mera ginástica intelectual e a busca de uma maior *têmpera*, e assim ele resume a ligação da *ascese* filosófica com o discurso verdadeiro:

Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de sobre si. No fundo, é esta espécie de diferença fundamental que venho tentando fazer desde o início do curso. [...] Fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro; é isto, creio, o próprio cerne desta *ascese*.²¹³

Nesse sentido, é o que fez Foucault valorizar a filosofia como *askesis* no sentido grego em detrimento da filosofia como saber teórico constituído, como na história da filosofia. Certamente, temos aqui uma opção em relação ao que a filosofia se tornou na modernidade e na contemporaneidade, contra a filosofia como história da filosofia. Tem-se a valorização da filosofia como modo de vida, representando uma alternativa para a contemporaneidade, como forma de restabelecer o laço esquecido entre filosofia e espiritualidade não no sentido cristão,

²¹² Idem.

²¹³ Ibidem, p. 401.

mas no sentido laico e secular. O laço esquecido não é senão o laço entre o homem e o conhecimento da verdade, o qual será procurado e encontrado no tempo humano (*kairós*), depois de ter sido desfeito e distanciado pela ideia de método na modernidade.

4.4 A volta da política nos últimos cursos

Não obstante os estudiosos do pensamento de Foucault terem caracterizado a última fase de suas pesquisas como sendo uma genealogia da ética, podemos constatar nos seus últimos cursos, os de 1983 e 1984, intitulados “O governo de si e dos outros” e “A coragem da verdade”, respectivamente, que há um claro retorno ao político como tema de suas preocupações, de modo que é possível dizer que ocorre um entrelaçamento entre o político e o ético no último Foucault. Nos derradeiros volumes da *História da sexualidade*, publicados em 1984, sem dúvida, o interesse é sobre a ética e a constituição de si através da ética. Mas, nos cursos de 1983 e 1984, percebe-se claramente um retorno ao político.

Sobre esse ponto, é interessante a posição de Frédéric Gros, ao evidenciar que o retorno se dá precisamente com a valorização da noção de *parrhesia*, já ressaltada por nós, referindo-a a Foucault. Para Gros:

A noção de parrhesia constitui objeto privilegiado do estudo de Michel Foucault, de 1983 a 1984. Os dois últimos anos do curso no Collège de France se intitulam exatamente “A coragem da verdade”. Podemos definir o interesse que esse tema suscitou em Foucault lembrando, por um lado, que ele lhe permitiu reatransversar o campo da política (problema da estruturação das condutas dos demais: como governar os outros?), depois de ter tentado isolar e definir um

campo ético com o problema da estruturação da relação consigo mesmo; como se governar a si mesmo?²¹⁴

É certo que a noção de *parrhesia* tem uma importância fundamental nos textos que marcam esse retorno ao político ao qual nos referimos aqui. E, para se tornar compreensível a importância fundamental dessa noção, Frédéric Gros apresenta um jogo de oposições totalmente marcadas entre *parrhesia* e confissão, *parrhesia* e retórica e *parrhesia* e os discursos do oráculo.

Segundo Gros, a primeira grande análise da *parrhesia* ocorreu no curso de 1982, precisamente na aula de 10 de março, quando houve certo interesse pelas práticas de si e o empenho em mostrar a figura do outro no processo de formação de si. Esse outro é o mestre de si, o diretor de consciência. Como diz Gros: “No processo de formação de si não posso ser chamado a alcançar uma verdade de mim mesmo, a não ser por um outro que me exorta e me arranca de uma alienação primeira”.²¹⁵

É nesse contexto que Gros apresenta a oposição entre a confissão e a *parrhesia*, e, com tal oposição, apresenta o ponto de ruptura entre o si antigo e o sujeito cristão:

Com efeito, a confissão designa a fala do dirigido, no sentido de que ela precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigido a um outro (seu diretor de consciência, seu confessor etc.). O dirigido deve se tomar a si mesmo como referente de um discurso verdadeiro

²¹⁴ GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 155.

²¹⁵ Ibidem, p. 156.

e revelar a um outro, essencialmente silencioso, o que se passa em seus desejos, em seus pensamentos e etc.²¹⁶

A *parrhesia*, ao contrário, é um modo do mestre tomar a palavra, situação em que o discípulo é quem desta vez deve calar. Como esclarece Gros: “O diretor de existência antiga se caracteriza, com efeito, por uma tomada da palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que adiante explode em meus atos”.²¹⁷

Quanto à oposição entre *parrhesia* e retórica, trata-se da oposição entre o dizer verdadeiro do *parrhesiasta* e o bem dizer do retórico. Esta oposição pode ser encontrada nas aulas de 10 de março de 1982 e 1º de fevereiro de 1984. Na verdade, Foucault preocupou-se com a questão da *parrhesia* e com o retorno ao político pelo menos nos dois últimos anos de suas pesquisas. Conforme o entendimento de Gros, a *parrhesia* em seu confronto com a retórica se dá como fala verdadeira, engajada e perigosa. Isto porque a *parrhesia* está ligada ao conteúdo verdadeiro que se diz, enquanto a retórica liga-se à maneira de dizer.

A *parrhesia* estabelece como principal a separação do verdadeiro e do falso, enquanto a retórica se concentra na maneira de dizer e não tanto na verdade do dito; trata-se de dizer uma coisa da maneira mais direta e clara, sem falsos brilhos nem efeitos ostentatórios.²¹⁸

Uma segunda distinção se refere ao engajamento da *parrhesia* e o perigo que envolve o dizer verdadeiro do *parrhesiasta*, bem como a coragem exigida dele. Ou

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Cf. Gros (2004, p. 156-157).

²¹⁸ Ibidem, p. 157.

seja: “A *parrhesia* supõe uma adesão do falante ao seu enunciado; trata-se de enunciar uma verdade que constitui uma convicção pessoal, ao passo que o problema retórico não é acreditar, mas fazer acreditar (passagem da convicção à persuasão)”.²¹⁹

Finalmente, a *parrhesia* envolve um perigo e exige coragem do *parrhesiasta*, como afirma Gros:

A *parrhesia* supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir ao outro e que assume o risco de uma reação negativa da parte dele, ao passo que a retórica, bem o sabemos, busca bajular o outro, torná-lo dependente de um discurso mentiroso.

No tocante à oposição entre *parrhesia* e outros discursos, como o do oráculo, que faz mediação entre homens e deuses, da sabedoria baseada na sustentação de uma verdade por um sábio e o discurso da técnica que transmite conhecimentos positivos, a *parrhesia* se opõe a estas três formas de abordagens por ser uma palavra proferida em público. Tem, portanto, uma dimensão política. Assim definida por Gros: “A *parrhesia* é uma tomada da palavra pública ordenada à exigência de verdade que, de um lado, exprime a convicção pessoal daquele que a mantém e, de outro, gera para ele risco, o perigo de uma reação violenta do destinatário”.²²⁰

Na avaliação de Gros, Foucault substitui a definição acima da *parrhesia* por uma análise histórica da mesma, dividindo-a em quatro momentos: político, socrático, cínico e helenístico. Todos esses momentos encontram-se explorados em seus cursos de 1982 a 1984. Sendo que a *parrhesia* política merece ser destacada aqui, porquanto é tratada por Foucault no conjunto do curso de 1983 e na aula de 8

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Cf. Gros (2004, p. 158).

de fevereiro de 1984. Nesses textos, encontramos a definição da *parrhesia* em sua dimensão positiva original, isto é, a dimensão ético-política. Desse modo, a *parrhesia* aparece “como fundamento ético da democracia: ela é a devolução ao cidadão bem nascido do privilégio de tomar a palavra, de usar do franco falar, de exercer uma ascendência sobre os outros”.²²¹

Gros também faz referências ao fato de a era de ouro da *parrhesia* ser seguida por um intenso período crítico, em que o dizer verdadeiro parece incompatível com a estrutura da democracia. Isto ocorre quando o dizer verdadeiro tornou-se um risco de vida, provocando assim uma crise da *parrhesia*. Em relação a esta crise, merece ser destacada a aula de 8 de fevereiro de 1984, na qual Foucault faz referências à transformação de uma *parrhesia* democrática em uma *parrhesia* autocrática.

Nessa forma de *parrhesia*, o *parrhesiasta* assume outra postura, em vez de assumir uma postura de um orador corajoso que se dirige ao povo e ao governante dizendo a verdade através do discurso corajoso, mesmo se deparando com o risco de morte e sempre se deparando com o seu contrário, a lisonja, que parece tomar conta das democracias com a presença nefasta dos bajuladores, como diz Gros com base em Foucault: “O conceito de democracia boa é uma aberração conceitual e, sobretudo, uma impossibilidade prática, como o demonstram a crise da *parrhesia*, as dificuldades do dizer verdadeiro em uma democracia gangrenada pelos bajuladores”.²²²

Diante de tal situação, o *parrhesiasta* assume a postura de um conselheiro que se relaciona com o príncipe, visando a formação de uma diferenciação ética no exercício de governar do príncipe. Desse modo, a formação de um *ethos* passa a

²²¹ Ibidem, p. 159.

²²² Cf. Gros (2004, p. 160).

ser o objetivo da *parrhesia* na política. Como afirma Foucault no curso “A coragem da verdade”:

Se a parrhesia pode, quando se trata de um tirano, de um monarca, de um soberano pessoal, ter seu efeito político e seus benefícios na arte de governar os homens, isso se dá por intermédio desse elemento que é o éthos individual do Príncipe. No caso da democracia [ao contrário], se a parrhesia não era recebida, não era entendida e se, mesmo quando se encontrava alguém que tinha a coragem de usar da parrhesia, este era eliminado em vez de honrado, era precisamente porque a estrutura da democracia não permitia reconhecer e dar lugar à diferenciação ética. É a ausência de lugar para o éthos na democracia que faz que a verdade não tenha lugar nela e não possa ser ouvida. Em compensação, é porque o éthos do Príncipe é o princípio e a matriz do seu governo que a parrhesia é possível, preciosa, útil. No caso do governo [autocrático]. É de fato a questão do éthos, vocês estão vendo, que tanto num caso como no outro, aparece. Num caso, ele se coloca porque a democracia não é capaz de lhe dar espaço. No outro, e é por isso que a parrhesia é possível e necessária com o Príncipe, o ethos é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer a verdade e o bem governar.²²³

A referência ao lugar da *parrhesia* na política grega antiga tem aqui a função de demonstrar de que modo o ético e o político estão relacionados nos últimos cursos de Foucault, reforçando a tese de que na fase final de suas pesquisas, Foucault se preocupou com a ética, mas também retorna a questões políticas com a

²²³ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Curso do Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 57.

análise da *parrhesia* na política e seu entrelaçamento com a constituição de si através de um *éthos*. Resta saber se, mais além da cisão entre a *parrhesia* e a política, quando a retórica entra em cena e é identificada com o mentiroso e o bajulador nas democracias, tal visão é final e se todo o comércio entre a retórica e a filosofia fica cancelado.

4.5 A filosofia foucaultiana: inflexões e deslocamentos

Nessa parte final do capítulo, é importante abordar as principais mudanças e deslocamentos da filosofia foucaultiana. Tendo em vista que sua trajetória não é linear, Foucault mudou a direção de suas pesquisas algumas vezes, fato que permite aos estudiosos do seu pensamento nomear fases ou momentos diferentes em seu percurso intelectual. Fez mudanças metodológicas quando passou da arqueologia para a genealogia. Fez deslocamentos temáticos quando privilegiou, em diferentes momentos, o tema do saber, do poder e da ética, demonstrando interesse por epistemologia, política e ética, três áreas importantes da filosofia contemporânea, confirmando sua inserção no debate da atualidade.

Assim, é possível afirmar que a filosofia de Foucault é marcada por descontinuidades, embora, em relação a alguns temas, podemos dizer que houve continuidades. Isto é explicado pelo fato de, apesar das inflexões e dos deslocamentos de sua filosofia, esta apresenta sinais de ligação e de recorrências. O tema do sujeito aparece como um ponto em torno do qual a filosofia foucaultiana se desenvolve, visto que ele não abandona o interesse pelo sujeito. Em certos momentos o foco é o sujeito que produz saber, então é o sujeito epistemológico que o interessa. Em outros momentos, o foco passa a ser o sujeito que sofre efeitos do poder, quando o interesse maior é a política. E, finalmente, passa a ser sujeito da

ação que constitui sua subjetividade através de seu agir ético, e é o sujeito ético ou moral que fica em primeiro plano.

Vale afirmar que é o sujeito, por que não dizer o homem, o interesse fundamental da filosofia de Foucault. Quando aborda questões epistemológicas, políticas ou éticas é com o *anthropos* que está preocupado, embora tenha como princípio metodológico a rejeição da ideia de um universal antropológico. Tal como declarou no texto *Foucault* de 1984, publicado no *Dictionnaire des philosophes*, já referido por nós, o homem o interessa sim, o homem enquanto forma e relação, não tendo, portanto, uma essência, mas o resultado do embate entre poder e resistência. Este é o ponto em torno do qual sua filosofia se desenvolve, lembrando a figura de uma espiral, implicando em voltas e retomadas.

Passamos agora por um breve percurso sobre a trajetória do pensamento filosófico de Foucault.

4.5.1 O momento da arqueologia

A trajetória foucautiana tem o seu início com a publicação da obra *História da loucura*, em 1961, na origem sua tese de doutorado, e podemos dizer que se concluiu recentemente com a publicação de seus últimos cursos no Collège de France: *O governo de si e dos outros*, de 1983, e *A coragem da verdade*, de 1984, organizados por Frederic Gros.

Considerando tal percurso, é possível agrupar ao pensamento de Foucault, além dos três momentos destacados pelos especialistas: o momento da arqueologia do saber, o momento da genealogia do poder e o momento da genealogia da ética, um quarto momento em que as questões políticas e éticas encontram-se

entrelaçadas, como ocorre nos dois cursos finais. Infelizmente, esta fase foi apenas iniciada, já que foi interrompida com a morte do pensador.

Em relação à arqueologia, esta é marcada pelo interesse pelo saber, pela história da produção das verdades sobre a loucura, medicina e ciências humanas. O interesse epistemológico parece predominar nas obras de 1961, 1963, 1966, e 1969, e recebeu a denominação de pesquisas arqueológicas, só explicadas por Foucault em sua obra de 1969, *A arqueologia do saber*. “A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem às regras.”

É importante ressaltar que, em suas preocupações epistemológicas, recebe influências da epistemologia histórica, representada por Bachelard, Canguilhem e Koyré. Todavia, em vez de epistemologia, termo fortemente associado à ciência e às proposições científicas, ele prefere ficar com arqueologia e trabalhar conjuntos mais amplos, reunidos frouxamente sob o vocábulo saber, indo da magia, passando pela ciência, à filosofia.

4.5.2 O momento da genealogia do poder

Em 1970, ocorre uma grande inflexão no pensamento de Foucault, por ele próprio destacada em sua aula inaugural do *Collège de France*, denominada *A ordem do discurso*. Essa mudança de direção de suas pesquisas se deu a partir de dois aspectos, a noção de discurso como acontecimento e a ênfase no tema do poder.

Com a genealogia, os discursos são entendidos como conjuntos de acontecimentos, e não um conjunto de proposições, de significantes. E, por serem

acontecimentos, não temos controle sobre eles, são contingentes, e podemos dizer que estão sujeitos ao acaso; a descontinuidade tem, portanto, uma história e é capaz gerar liames e encadeamentos.

É por ter esta condição de ser um acontecimento histórico que as sociedades se preocupam em exercer diversos modos de controle sobre os discursos, justamente para que eles, na sua riqueza, na sua imprevisibilidade, não tragam consigo algo de contestação e de desordem, devendo ser estabilizados e regulados. É por isso que existe sempre uma reserva, um medo do discurso livre. Medo que pode achar uma explicação no fato de os discursos serem acontecimentos que, embora estejam sujeitos a mecanismos de controle de poder, têm o poder de resistir, de surpreender.

Outro deslocamento decorrente das pesquisas genealógicas é a preocupação com o tema do poder que marca os trabalhos desse período, em busca de uma perspectiva diferente da filosofia política tradicional, que identifica poder e poder de estado. É o caso de *Vigiar e Punir*, e o volume I da *História da sexualidade – a vontade de saber*, obras que evidenciam uma preocupação com a questão do poder, tomando como eixo as relações interpessoais, e que também se faz presente nos cursos de 1976 a 1979.

Um ponto de partida adotado por Foucault, para que se faça uma “genealogia do poder”, é a compreensão de que o poder não é um bem que se dá ou se troca, o poder se exerce historicamente e em uma relação de força, tendo em vista que “dispomos da afirmação de que o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação de que o poder não

é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força.”²²⁴

É essa relação de forças que se faz presente quando o poder disciplinar é exercido sobre o homem moderno, tornando-o produtivo, economicamente, e dócil, politicamente, para que a resistência não possa se dar. Mas, como disse Foucault, onde há poder, há resistência. E como afirmou Deleuze:

Além disso, a última palavra do poder é que a resistência tem o primado, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram.²²⁵

Algo parecido já tinham dito Marx, Maquiavel e Hobbes antes, que também veem no poder uma relação de força e de dominação, com a diferença de que eles estão voltados para a macropolítica e o poder central do Estado, ao passo que Foucault se preocupa com a micropolítica (microfísica, dirá ele) e o poder miúdo que percorre a sociedade e as relações interindividuais. Todavia, nas obras tardias e nos cursos, depois de *Vigiar e punir*, Foucault volta ao poder do Estado e suas macropolíticas, as chamadas políticas públicas, focalizando a biopolítica e o biopoder.

4.5.3 A genealogia da ética

Com a genealogia da ética, Foucault inaugurou um novo momento de suas pesquisas. O que faz continua sendo genealogia, só que com uma alteração na

²²⁴ FOUCAULT, Michel. Genealogia do poder. In: **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 174-175.

²²⁵ DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 96.

cronologia e uma mudança temática. Até à publicação do volume I da *História da sexualidade – a vontade do saber*, em 1976, ele analisou o percurso da ética sexual, por volta do século XVI até nossa modernidade, nos séculos XIX e XX. Quando publica, depois de oito anos, os volumes II e III da obra *História da sexualidade*, *O uso dos prazeres* e *o Cuidado de si*, respectivamente, a cronologia é outra, vai da antiguidade grega aos séculos I e II de nossa era.

Além dessa mudança na cronologia, as obras finais trazem uma mudança temática, o interesse não é mais o sujeito do ponto de vista epistemológico, nem mesmo apenas político, mas o sujeito ético, indivíduo que se constitui a si mesmo através da relação consigo mesmo e com os outros.²²⁶ Essa investigação genealógica, marcada pelo recuo à antiguidade, tem como objetivo compreender problemas da atualidade, como o problema do governo de si. Também a política se ocupa do problema da governança e explora a relação entre o indivíduo e outrem, mas a perspectiva não é a mesma da ética, que no lugar do soberano e do governante põe o mestre e o diretor de consciência.

Em outro capítulo desta tese, vimos que a antiguidade privilegiou a atenção a si mesmo, a atenção ao cuidado de si e a busca pela autonomia como a conquista maior que um sujeito deve buscar. A modernidade aperfeiçoou os dispositivos de governo dos outros e a atenção a si ficou esquecida. A genealogia da ética, através do estudo da antiguidade, é uma tentativa de trazer este tema para nossa atualidade, porquanto revela a preocupação de Foucault com o presente, face à desconfiança e mesmo convicção de que as alternativas éticas à disposição do indivíduo e do filósofo moderno fizeram água e não prestam ajuda a mais ninguém: ética das virtudes, ética deontológica, ética utilitarista, ética cristã. Uma característica

²²⁶ MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. Textos reunidos. São Paulo: Loyola, 2004.

do seu modo de fazer filosofia é não fazer filosofia ao modo do comentário, nem da recapitulação da sucessão dos sistemas filosóficos no tempo. Nem fazer exegese, nem fazer história da filosofia, mas pensar os acontecimentos do nosso tempo é a marca do modo de fazer filosofia foucaultiano.

Nessa perspectiva se insere numa tradição de pensamento iniciada por Nietzsche e Heidegger, influências reconhecidas por Foucault, quando denominou suas pesquisas de genealógicas, reconhecendo explicitamente a influência de Nietzsche em sua filosofia, ficando no entanto nos devendo maiores esclarecimentos no tocante a Heidegger. Foucault pertence, portanto, a uma tradição do pensamento francês que recebe ascendência dos dois pensadores alemães. Nessa abordagem, está ao lado de filósofos como Deleuze e Derrida e, diferente deles, não escreveu nenhuma obra de história da filosofia. O que fez denominou de História dos sistemas de pensamento, tentando se afastar tanto do estruturalismo, como da filosofia analítica, à qual voltaremos ao concluir o capítulo.

Conforme declarou no texto *Sexualidade e solidão*, de 1981, escrito originalmente em inglês, repete ele uma vez mais o que fez em suas pesquisas e demonstra interesse em estudar as formas de apreensão, ou antes de objetivação, como ele precisará em outros estudos, que o sujeito cria a respeito de si mesmo. Como diz: “Tendo estudado o campo do poder tomando como ponto de partida as técnicas de dominação, gostaria de estudar, durante os próximos anos, as relações de poder partindo das técnicas de si.”²²⁷ Contudo, além da exteriorização e da objetivação, as técnicas de si conduzirão à interiorização e à subjetivação, devendo o filósofo dar conta do duplo movimento.

²²⁷ FOUCAULT, Michel. *Sexualidade e solidão*. In: **Michel Foucault**. *Ética, sexualidade e política*. Ditos & escritos v. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 95.

Com esta afirmação, podemos afirmar que entre a genealogia do poder e a genealogia da ética, não ocorrem rupturas, apenas uma mudança de ponto de partida passa ser a ética, mas com objetivos voltados para a política ou pelo menos capazes de abrir-se à política, que retoma claramente nos cursos de 1983 e 1984, e merecem serem lidos e discutidos pelos estudiosos do pensamento foucaultiano, evidenciando mais uma vez as retomadas e as recorrências.

4.6 Significado das discontinuidades na trajetória de Foucault

Como já foi dito em outros momentos desta tese, os estudiosos do pensamento de Foucault afirmam, para além das recorrências, que seu pensamento não segue uma trajetória linear, mas apresenta discontinuidades, deslocamentos em relação a temas e preocupações. Porém, como problematiza Judith Revel na obra intitulada: *Foucault, une pensée du discontinu*, e publicada em 2010, ao indagar se o que temos em Foucault é uma discontinuidade do pensamento ou um pensamento do descontínuo? A resposta a tal questionamento encontra-se no capítulo II e na conclusão da citada obra. Lá Revel procura mostrar que todas as rupturas aparentes do percurso foucaultiano correspondem em realidade a uma tensão interna da problematização, não há uma discontinuidade entendida como um abandono, uma ruptura, um salto, ao contrário temos uma diferenciação para um posterior retorno e desenvolvimento.

Podemos tomar como exemplo a segunda ruptura que é tradicionalmente associada ao trabalho de Foucault. Esta tem a forma de uma reorientação do plano da História da sexualidade, ocorrida entre 1976 a 1984, que implica na passagem da analítica do poder à problematização ética e estética da relação a si. Esta aparente ruptura acaba por mostrar uma forte coerência do projeto foucaultiano. De fato,

Foucault ao mudar a reorientação da obra *História da sexualidade* não abandona a preocupação com o homem moderno, nem muito menos a preocupação com o poder, uma vez que o tema que orienta Foucault tanto na obra de 1976 como nas obras de 1984 é o tema da produção da subjetividade. Segundo Judith Revel, se as problematizações foucaultianas trazem consigo a experiência do descontínuo, é porque no percurso de Foucault elas se apresentam como um aspecto diferente na articulação do trabalho do pensar, explorando novas possibilidades da experiência do pensamento. É talvez a tentativa de elaborar um pensamento levando em consideração o descontínuo que leva à renúncia ao progresso linear e à denúncia de uma série de oposições constituintes, tais como: identidade e contradição, mesmo e outro, todo e parte, individual e coletivo, referidas na *Ordem do discurso*. A verdade é que Foucault fala de certas coisas de forma diferente, retomando-as e questionando-as, mas se o faz é paradoxalmente para aceitar o risco da diferença. O que faz é uma interrogação sobre a historicidade e os limites de nossa maneira de pensar, de falar e de agir ou estar. Este pensamento da diferença acaba por nos reenviar finalmente ao mesmo, um questionamento radical das determinações que nos faz ser isto que nós somos.²²⁸

4.7 Um novo caminho para a filosofia contemporânea

Referindo-se certa vez a Foucault a quem tanto admirava, Deleuze diz que o pensador ilustre, mais velho do que ele e sempre meio distante, era fascinado pelos antípodas e as polaridades, e todo seu esforço intelectual – poderíamos acrescentar – era antidialético, visto que, ao trabalhar as polaridades, ele não buscava encontrar as sínteses reconciliadoras, mas simplesmente ficava com os polos, focalizando as oposições e tensionando-as ao máximo. Por isso, Foucault nunca foi e jamais

²²⁸ REVEL, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une, 2010. p. 305-308.

poderia ser um filósofo estruturalista. Se a diferença está na base de seu pensamento e a diferença leva às díades e às polaridades, não é ao modo de Lévi-Strauss e do intelectualismo estruturalista, mas à la Nietzsche e à maneira de Heidegger, com um viés prático-existencial, introduzindo cisões, configurando ambivalências e operando recorrências e tensionamentos.

No prefácio à edição americana de *O normal e o patológico*, ao se referir ao contexto filosófico francês, Foucault dirá que há dois tipos de filosofia comumente encontrados em seu país, a filosofia da existência e do vivido, e a filosofia do saber e do conceito, fazendo parte do primeiro grupo Sartre e Merleau-Ponty, e, do segundo, Canguilhem e Koyré – e poderíamos acrescentar o próprio Foucault, cuja obra *O nascimento da clínica* é rigorosamente uma obra canguilhemiana, inscrevendo-se na mesma senda da história conceitual e se filiando à mesma escola de pensamento: a escola epistemológica francesa.

Para além do contexto francês, podemos dizer que o grande desafio intelectual que se deu Foucault foi o de abrir para a filosofia contemporânea um caminho diferente da filosofia analítica, cuja realização canônica é a filosofia da linguagem de Oxford. Também Foucault faz análise da linguagem, chamada por ele de análise do discurso. Todavia, segundo ele, nada é mais diferente do que a estratégia seguida por ele e as análises lógico-linguísticas dos anglo-saxões, fundada na análise de argumentos e tendo ao centro a proposição:

O que me parece um pouco limitado na análise de Searle, Strawson, etc., é que as análises de estratégia de um discurso que se realizam em volta de uma xícara de chá, num salão de Oxford, só dizem respeito a jogos estratégicos que são interessantes, mas que me parecem profundamente limitados.

O problema seria se não poderíamos estudar a estratégia do discurso num contexto histórico mais real ou no interior de práticas que são diferentes de um tipo diferente das conversas de salão.²²⁹

Em vez de exaurir a proposição, e mesmo a sentença ou a frase, será preciso descrever o contexto em que ela aparece ou é empregada, bem como estabelecer a ponte entre a unidade linguística e a ação a que ela está encadeada, pois, mais do que meio de conhecimento, a linguagem e o discurso são meios de ação e se abrem às práticas em sua variedade: práticas judiciárias, práticas discursivas, práticas de poder, etc. Daí uma pequena, mas importante diferença entre Foucault e filósofos analíticos como Strawson, Searle e Wittgenstein. Por um lado, na filosofia analítica prevalecem o problema e as conversas de salão, também chamadas de filosofia de poltrona (*armchair philosophy*), sem maiores implicações práticas e políticas, levando os seus adeptos a identificar o exercício da filosofia com uma espécie de ginástica intelectual e o exame da linguagem com uma terapia ou uma higiene. Já em Foucault, não: não se trata de higienizar, mas de desestabilizar; trata-se de fazer ascese, sim, e toda ascese é um exercício ou uma ginástica, mas uma ascese que visa a elevação espiritual de quem a pratica e a construção de uma fortaleza interior no indivíduo, não o simples exercício, o exercício pelo exercício ou a discussão, resultando numa mente mais forte ou com melhor têmpera. Junto com o exercício será preciso encontrar a crítica e a ideia, o que faz de Foucault não o filósofo do sistema, do *continuum* e da doutrina, mas o pensador dos antípodas, das discontinuidades e da suspeita.

²²⁹ FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. 2ª edição, Rio de Janeiro: Nau Editora, p. 139.

Em suma, podemos afirmar que o modo singular do fazer filosófico de Foucault abre um novo caminho para a filosofia contemporânea. Suas pesquisas se revelaram inovadoras e fecundas nos campos da epistemologia, da história, da política e da ética, apresentando características que as afastam da Epistemologia Analítica, da História da Filosofia, da Filosofia Política e da Ética tradicionais. As pesquisas de Foucault ficaram muitas vezes na fronteira com essas disciplinas, especialmente no que se refere à genealogia da poder e à genealogia da ética. É nessa direção que o livro de John Rajchman *Foucault: a liberdade da filosofia* apresenta sua análise da filosofia foucaultiana.

Não se pode dizer que a filosofia de Foucault pertença a qualquer programa dos principais “programas” que dominaram o campo do nosso século: nem o programa fregeano que muitos veem ter sido transformado por Wittgenstein, nem o programa fenomenológico iniciado por Husserl e que muitos veem transformado por Heidegger; nem a política do positivismo lógico expulso de Viena e que sobreviveu através de suas restrições e reformulações em língua inglesa; nem a hermenêutica nem a sociologia neohegeliana ou a “ética comunicativa”. Foucault nega até que seja um estruturalista. Não iniciou um programa filosófico; sua obra torna-se cada vez mais desprovida de jargão filosófico e nenhum ismo se vincula ao seu nome.²³⁰

Apesar da importância reconhecida de alguns filósofos tais como Kant, Nietzsche e Heidegger para suas pesquisas, o uso que fez da História da Filosofia

²³⁰ RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 85.

jamais foi na forma de comentário ou de recensão histórica, que, segundo sua visão, só atualiza o texto. Nesse sentido, Foucault tem um modo próprio de se relacionar tanto com a História da Filosofia como com a história propriamente dita. Para muitos, isto lhe valeu o título de historiador, embora o que fez denominou de História dos Sistemas de Pensamento, como nos cursos proferidos no Collège de France. Sua relação com a história é destacado por Rajchman.

O filósofo usa a história para encontrar raízes materiais, diagnosticar, reformular, problematizar ou dissolver o que ele assim identifica como os problemas filosóficos de seu tempo e situação. É em termos dessa concepção da história que Foucault tenta definir o papel da filosofia na ética do intelectual.²³¹

Tal afirmação serve para tornar clara a ideia de que para Foucault o papel da filosofia é pensar a atualidade, fazer diagnóstico do presente, sem que a noção de presente tal como ele deixa entrever na Ontologia do Presente sirva de pretexto para eliminar o tempo e as considerações contextuais em suas análises filosóficas. Os problemas do sujeito e do saber presentes na filosofia francesa são tratados por Foucault numa outra perspectiva, diferentemente da via usual, que lhes reservará a antropologia filosófica e a epistemologia: ao invés de tratá-los em dois campos de investigação: o campo do saber e o campo do sujeito, Foucault procura continuamente repensá-los, inter-relacionando-os.

Foucault pressupõe com nitidez que o sujeito não é a condição do saber, mas que o saber acerca do sujeito é uma das formas históricas através das quais a experiência subjetiva é constituída. O

²³¹ Cf. Rajchman (1987, p. 87).

sujeito não é uma invenção da filosofia, mas uma entidade historicamente constituída e suficientemente problemática para dar origem à controvérsia filosófica, Foucault examina essa história, coloca o sujeito em termos de práticas e corpos de saber ordinário em que aquela figura.²³²

A maneira como Foucault se relaciona com textos não filosóficos, textos históricos e textos literários, reforça a ideia que, para o pensador francês, a filosofia não é uma doutrina, mas uma caixa de ferramentas, como ele diz. Seguindo esse entendimento, tomemos como exemplo o modo particular de ele se relacionar com a filosofia de Nietzsche: não é a relação de um historiador da filosofia, preocupado com a gênese de um pensamento ou de uma doutrina (influências, etc); ele não faz simplesmente um comentário para nos trazer Nietzsche de volta, atualizando-o, e perguntando pelo sentido da obra; ele vai além e o indaga como filósofo, colocando seus problemas, abrindo seu próprio caminho e não hesitando até mesmo em instrumentalizar e falsear Nietzsche, cujo resultado é pois um algo mais que diz muito do seu modo de fazer filosofia. Ou, pelo menos, daquilo que ele costumou denominar sua disciplina no Collège de France de “História dos sistemas de pensamento”, bem como daquilo que no artigo assinado com o pseudônimo MF, várias vezes citado por nós, ele chama de “história crítica da razão” à la Kant. Todavia, mais do que Kant, é no confronto com Nietzsche que Foucault mostra como ele concebe a natureza da filosofia e da prática filosófica, como viu Rajchman:

O estudo de Foucault de 1970 sobre a concepção nietzschiana da genealogia, assim como sua própria adoção de uma estratégia genealógica na pesquisa histórica ocorrem durante um período em

²³² Idem.

que ele tenta repensar alguns de seus pressupostos anteriores. Não faz simplesmente um comentário sobre Nietzsche; usa também Nietzsche para repensar e reformular sua própria obra. Esse uso determina pelo menos o enfoque de seu comentário e poderia mesmo ser considerado parte dele. Pois ao fazer genealogia, Foucault exemplifica sua concepção.²³³

Esse modo de se relacionar com Nietzsche não somente exemplifica o modo como Foucault se relaciona com os filósofos e com a História da filosofia, como também o modo como queria ser tratado pela filosofia e os filósofos. Foucault não pretendeu fazer escola, manifestou o desejo que seus textos fossem usados como caixa de ferramentas para pensar a atualidade, por entender que a filosofia deva ser um diagnóstico do presente. Tal entendimento foi ressaltado no artigo de Salma Muchail: *Foucault e a leitura dos filósofos*.

A compreensão da filosofia como “diagnóstico” é, em vários momentos e de muitos modos, formulada por Foucault. Já em uma entrevista de 1967, por exemplo, declara-se “filósofo” por reconhecer-se no trabalho de quem busca diagnosticar, realizar um “diagnóstico do presente”, o que desde Nietzsche caracteriza a filosofia contemporânea. E conclui: falhei-lhes de um desaparecimento das filosofias e não do desaparecimento do filósofo. Creio que existe certo tipo de atividades ‘filosóficas’ em domínios determinados que consiste em geral em

²³³ Cf. Rajchman (1987, p. 98).

diagnosticar o presente de uma cultura: é a verdadeira função que podem ter hoje os indivíduos a que chamemos filósofos²³⁴

Outro modo de entendermos a filosofia como diagnóstico do presente, seria constatar que os livros de Foucault não podem ser considerados nem como tratados de filosofia, nem como estudos históricos; sua filosofia revela um olhar atento sobre o presente. Além do olhar sobre a atualidade, sua filosofia, principalmente em seus escritos finais, traz uma reabilitação da ideia da filosofia como *askesis*, muito próxima da ideia da filosofia como modo de vida, como afirma Pierre Hadot em obra que leva tal nome.²³⁵

Retomamos ao que diz Rajchman sobre a questão da liberdade na filosofia de Foucault:

A filosofia de Foucault é um apelo crítico a essa liberdade real. Portanto, sua “verdade” é de uma espécie diferente das verdades da ciência. A pesquisa filosófica é mais do que uma coleção sistemática de conhecimentos. É uma crítica que não tenta fundar o conhecimento, dotar a teoria de uma justificação, ou defender a Razão, mas possibilitar novos modos de pensamento. Analisa como o conhecimento sobre nós mesmos está vinculado, de formas complexas, a técnicas de dominação, e vê a liberdade não como o fim da dominação ou como nossa remoção da história, mas como a revolta pela qual a história pode ser constantemente mudada. Assim a filosofia de Foucault não é prescritiva nem meramente descritiva. É

²³⁴ De acordo com Foucault, citado por MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. Textos reunidos. São Paulo: Loyola, 2004, p. 93.

²³⁵ Referência ao livro de HADOT, Pierre. **La filosofia como forma de vida**. Conversación con Jeanne Carlier y Arnould L. Davidson. ALPHA, Decay, [s.d].

ocasião, centelha, desafio. É risco; não é garantida, escorada ou assegurada: permanece sempre sem um fim.²³⁶

Com base no que foi dito pelos estudiosos do pensamento de Foucault aqui citados e pelo próprio pensador, podemos concluir que Foucault teria aberto um caminho possível e atraente para a filosofia contemporânea, afastando-se dos cânones estabelecidos para a filosofia da segunda metade do século XX e, por que não dizer, da primeira década do século XXI.

²³⁶ RAJCHAMAN, John. Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 105.

5 CONCLUSÃO

Este trabalho teve como foco central a questão do sujeito em Foucault na fase genealógica de suas pesquisas, momento em que as preocupações políticas e éticas predominaram e o sujeito foi analisado como indivíduo submisso na modernidade e como autônomo na antiguidade. Nesse sentido, Foucault rejeitou os universais antropológicos, pois para ele os sujeitos não têm uma essência, eles se constituem tanto através de técnicas de sujeição, como de processos de subjetivação mais autônomos.

No capítulo dedicado à modernidade, tratamos inicialmente de esclarecer o que significa modernidade para Foucault, configurada a partir do século XVII até os dias atuais. E significa uma atitude, não um período da história. Em sintonia com o que pensa Kant e as artes, para Foucault a modernidade significa uma atitude crítica que conduz à elaboração de si. A atitude moderna não aceita a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam ou que nos levam de roldão; ao contrário, toma a si mesmo como objeto de elaboração, com o intuito de estabilizar o devir e o turbilhão das sensações: tal vai ser, afinal, a função da ética, da política e direito – poderíamos dizer.

Contrariando o espírito de modernidade kantiano, o das luzes, a modernidade analisada pelo pensador francês se caracteriza não por uma atitude de maioridade da razão segundo o modo de dizer kantiano, mas ao contrário, se identifica com um crescente processo de sujeição dos indivíduos.

Para Foucault, a sociedade disciplinar se caracteriza por um tipo específico de exercício de poder sobre o indivíduo, que funciona e se exerce em rede. Em suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e sofrer sua ação, posto que os indivíduos são constituídos por redes de

poder e saber presentes na sociedade. Assim analisada, a modernidade parece contrariar o ideal de modernidade das luzes e a entendida como uma atitude frente aos acontecimentos. Essa atitude moderna implica em reconhecer os efeitos de poder sobre os indivíduos e a capacidade de resistir a tais efeitos. É certo que as modernas sociedades normatizadas substituíram a lei pela norma, o que existe são dispositivos de saber e poder que exercem poder de verdade sobre os indivíduos, dificultando para aquele que decide assumir uma atitude crítica, porquanto terá de se confrontar não com uma lei, mas com uma verdade como norma.

Com efeito, a vida tornou-se normatizada, esse é o processo de sujeição característico das sociedades modernas, onde quase todos buscam estar de algum modo enquadrados naquilo que é tido e aceito como normal, como padrão, pondo em risco o que é singular, especial. O homem moderno não se preocupa em lutar pela liberdade de ser diferente; visa obter uma etiqueta de normal, portanto, aceito por uma sociedade normatizada, vale dizer, regulada e padronizada.

O que existe na modernidade, segundo as análises foucaultianas, é um investimento de poder-saber para desenvolver técnicas de dominação e gestão da vida, com o intuito de controlar todos os seus espaços; todavia, ao lado desse investimento político da modernidade, Foucault destacou a possibilidade de resistência; à tentativa de total gerenciamento da vida, essas resistências encontram sustentação na afirmação do sujeito ético, tema de sua preocupação nos anos 1980.

No afã de ressaltar tal preocupação com o sujeito ético, desenvolvemos o segundo capítulo tratando conjuntamente a modernidade e a antiguidade. Desse modo, objetivamos contrapor duas experiências a que o homem encontra-se submetido, a da antiguidade, considerada de alto patamar ético, e a da modernidade, em que o homem se depara em circunstâncias de domínio e

subjugação, tanto de forma ética como política. Damos ênfase ao enfoque ético e político que tem, de um lado, a governamentalidade e, do outro, o governo de si como noções axiais, destacando o lugar especial da política e da ética em seus escritos finais.

Assinalamos que, na experiência grega, o homem se constitui como sujeito a partir de práticas de si, revelando um domínio não só do desejo, mas um autodomínio de si, e não se deixar governar pelos outros. Em oposição, na modernidade, todo o dilema é a convivência, com práticas de controle e tecnologias que visam produzir formas de subjetividade em que não só o desejo é controlado, mas todos os aspectos da vida também o são.

Em contraponto a esse contexto de sujeição que caracteriza a modernidade, Foucault faz inúmeras referências, nos seus escritos de 1980, a uma invenção de si, como uma atitude frente à situação de sujeição a que os indivíduos estão submetidos na modernidade. Nessa perspectiva, ser moderno é tomar a si mesmo como objeto de elaboração, porquanto seria esta a relação que devemos manter com nossa atualidade. Isso implica menos em descuido ou abandono do político do que em uma atitude ética. Existe assim uma correlação entre o ético e o político tanto na atitude de modernidade, de inspiração kantiana, como na estética da existência foucaultiana. O que falta ao homem moderno é o governo de si, conduzir-se com autonomia, e não deixar-se governar pelos outros.

Nesse sentido, é possível inferir que o problema não está nas formas de governo modernas, que tiram a autonomia do homem diante delas, das quais não se pode esquivar-se, tendo em vista duas alternativas: ou cede ao governo dos outros nas modalidades modernas, com suas disciplinas e tecnologias políticas, ou investe

no governo de si, que é o investimento ético-político tão valorizado na antiguidade e com tão pouco prestígio na atualidade.

Daí, constatamos que o interesse predominante nos estudos finais de Foucault é fazer a genealogia da ética. Entretanto, apesar de o interesse predominante ser as práticas morais da antiguidade, ele não pode ser considerado um pensador ético; e por também não apresentar uma teoria política, um projeto político definido, não pode ser considerado um filósofo político no sentido estrito. Sua posição em relação a estes campos é diferente, uma posição de fronteira, talvez. Mas em relação à ética, esta é pensada como uma prática, um *êthos*, uma maneira de ser e, como tal, uma atitude ética é igualmente política.

No capítulo terceiro desta tese, apresentamos a história do cuidado de si na antiguidade e nos séculos I e II de nossa Era, com as práticas de si do epicurismo e do estoicismo. Ademais, apontamos que o sujeito ético se afirma e se fortalece a partir da cultura de si: é o que demonstra Gros ao afirmar que Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, o que faz é compilar o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si.

Nesse viés, explicitamos o que é o cuidado de si, qual o seu papel na constituição do sujeito na antiguidade e de que modo o cuidado de si aparece articulado ao conhecimento de si. Ainda: de que modo o cuidado de si implica em preocupação ética e política na medida em que o cuidado de si é também cuidado dos outros. E como as práticas de si presentes no estoicismo corroboram e aperfeiçoam a noção de cuidado de si como princípio ético para a existência, e não somente uma preparação para o exercício da política.

Nessa ordem, o capítulo final não foi dedicado ao tema do sujeito conforme tratado nos capítulos anteriores. O foco desta seção foi expor o modo de fazer

filosofia presente na antiguidade, a qual inspirou Foucault e Hadot, e marcou definitivamente os últimos escritos foucaultianos. Para esse mestre, a filosofia é um exercício de si no pensamento, e o filósofo não pode ficar indiferente às implicações práticas de seus ideais; a filosofia não é um discurso abstrato, mas um modo de vida. Nesse sentido, faz uma espécie de recuperação da filosofia como *askesis* em seus escritos finais. O que faz Foucault valorizar a filosofia como *askesis* no sentido grego, em detrimento da filosofia como saber teórico constituído, é uma tentativa de apresentar uma opção em relação ao que a filosofia se tornou na modernidade e na contemporaneidade. Precisamente, uma opção contra a filosofia como história da filosofia, e mesmo como exegese ou comentário de texto, poderíamos dizer. Daí, tem-se a valorização da filosofia como *askesis*, representando uma alternativa para a contemporaneidade, como forma de estabelecer o laço esquecido entre filosofia e espiritualidade no sentido laico e secular.

A propósito, mostramos também que a filosofia foucaultiana é marcada por inflexões, deslocamentos e descontinuidades. Suas problematizações trazem consigo a marca do descontínuo, isto significa que Foucault explorou novas possibilidades na experiência do pensamento. A verdade é que este autor imprime sua marca pessoal ao fazer novas abordagens, questionando sobre a historicidade e os limites de nossa maneira de pensar, de falar, de agir ou estar, e o faz para aceitar o risco da diferença.

Por fim, podemos dizer que o grande desafio intelectual que se permitiu Foucault foi o de abrir para a filosofia contemporânea um caminho diferente da filosofia analítica e do estruturalismo. Em suma, o modo singular do fazer filosófico de Foucault abre um novo caminho para a filosofia contemporânea, graças às suas pesquisas nos campos da epistemologia, da política e da ética, marcando-os com

um conjunto de características que os afastam dos cânones estabelecidos para estas disciplinas na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 5. ed. São Paulo: Forense, 1997.

_____. *A coragem da verdade*. O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Curso (Curso de 1981- 1982) Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 2. ed. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado. Rio de Janeiro: Nau, 1999.

_____. *Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento* (org. e seleção de textos de Manoel Barros da Mota). Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2000. (Coleção Ditos & Escritos II).

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6. ed. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Dits écrits I*. (1954-1975). Paris: Gallimard, 2001.

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

_____. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Tradução, transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. Rio de Janeiro. Achiamé, 2010.

_____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Manuel Barros da Motta (org.). Tradução Inês Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003. (Coleção Ditos & Escritos III).

_____. *Estratégia, poder-saber*. Manuel Barros da Motta (org.). Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003. (Coleção Ditos & Escritos IV).

_____. *Histoire de la sexualité: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984. v. 3

_____. *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. v. 1.

_____. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. v. 2.

_____. *História da loucura na idade clássica*. 6. ed. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 2. ed. Tradução Maria Tereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 8. ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 5. ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

_____. *Historie de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1961.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Gallimard, 2008.

_____. *L'herméneutique du sujet*. Cours du Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001.

_____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*. Cours au Collège de France (1983-1984). Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Microfísica do poder*. 13. ed. Roberto Machado (org. e trad.). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Naissance de la clinique*. Une archéologie du regard médical. 2. ed. Paris: P.U.F, 1972.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France. (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nietzsche, Freud, Marx: theatrum philosophicum*. Tradução Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. *O governo de si e dos outros* (curso de 1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O nascimento da clínica*. 4. ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

_____. *O que é um autor?* Tradução Antônio Fernandes Cascais. Lisboa: Passagem; Vega, (s.d)

_____. *Philosophie*. Anthologie. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (org. e seleção de textos de Manoel de Barros da Mota). Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1999. (Coleção Ditos & Escritos I).

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Tradução Andréa Dahren. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. *Segurança, território, população*. Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Surveiller et punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Vigiar e punir*. Tradução Raquel Ramallete. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

BAUMAN, Zigmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento*. Nietzsche, Weber e Foucault. Tradução Márcio Anatole Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BIRMAN, Joel. *Entre o cuidado de si*. Sobre o saber e a psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *Foucault como imagino*. Tradução Miguel Serra Pereira e Ana Lúcia Faria. Lisboa: Relógio D' água, [s.d].

CANDIOTTO, César. *Foucault e a ética da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CANGUILHEM, George (org). *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1989.

_____. *O normal e o patológico*. 6. ed. Tradução Maria Thereza Barrocas. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. São Paulo: Forense, 1988.

CIRINO, Oscar Antônio de Almeida. *Sujeição e subjetivação*. A genealogia do sujeito em Foucault. Belo Horizonte, 1989. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 1989.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução Cláudia Sant'Anna e Renato Janine Ribeiro Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento*. O problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. A via da tradição continental franco-alemã e a história da filosofia. In: *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo, Loyola, 2009.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e os seus contemporâneos*. Tradução Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Tradução Antônio Fernandes Cascais. Lisboa: Vega, 1993.

EVRARD, Franck. *Michel Foucault et l'histoire du sujet*. Lacoste, [s.d].

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. *Michel Foucault e o direito*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. O cuidado de si em Michel Foucault. In: *Figuras de Foucault*. Tradução Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Situação do curso. In: *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Marcio Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GONDRA, José; KOHAN Walter B (org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions RUE D' ULM, 2010.

_____. *La filosofia como forma de vida*. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold. Davidson. Traducción de Maria Cucurella Miquel. Alpha Decay, [s.d].

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Éditions Albin Michel, 2002.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber. a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Foucault: a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

MARTON, Scarlett. Foucault, leitor de Nietzsche. In: *Extravagâncias*. Ensaio sobre filosofia de Nietzsche. São Paulo: Parábola, 2009.

MURICY, Kátia. A questão da verdade em Foucault. *Revista Filosófica Brasileira*. DEFI, UFRJ. v. 3, jul. 1996.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. Textos sobre a hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. A verdade posta em questão: ensaio de um contraponto. In: *Seaf*, Curitiba, n. 2, p. 5-11, maio/dez. 1980.

_____. *Foucault simplesmente*. Textos reunidos. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. A propósito do título. A hermenêutica do sujeito. *Revista de Filosofia*. Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 79-80, jan./jun., 2009.

_____. Foucault e a história da filosofia. *Tempo social; Ver.sociol*, S. Paulo, 7(1-2):15-20, outubro de 1995.

_____. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade*. Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

OTTAVIANI Didier & BOINOT Isabelle. *L' Humanisme de Michel Foucault*. Ollendoff & Desseins, 2008.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fio Cruz, 2009.

PETERS, Michel. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RABINOW, Paul; DREIFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

RAZAC, Olivier. *Avec Foucault. Après Foucault Disséquer la société de controle*. Paris: L'Harmattan, 2008.

REVEL, Judith. *Foucault. Conceitos essenciais*. Tradução Maria do rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. *Dicionário Foucault*. Tradução Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une Wuits, 2010.

VEYNE, Paul. *Foucault*. O pensamento e a pessoa. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.