



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Yara Cecilia Varjão Will

**Da sujeição à coragem da verdade:
um percurso no pensamento de Michel Foucault**

Rio de Janeiro

2011

Yara Cecilia Varjão Will

Da sujeição à coragem da verdade: um percurso no pensamento de Michel Foucault



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Vera Portocarrero

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

F762s Will, Yara Cecília Varjão
Da sujeição a coragem da verdade: um percurso no pensamento de Michel Foucault / Yara Cecília Varjão Will – 2011.
183 f.

Orientadora: Vera Portocarrero.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926 - 1984. 2. Filosofia francesa – Teses. I. Portocarrero, Vera. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese.

Assinatura

Data

Yara Cecília Varjão Will

Da sujeição à coragem da verdade: um percurso no pensamento de Michel Foucault

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 18 de fevereiro de 2011.

Banca Examinadora:

Prof. Dr^a. Vera Portocarrero (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr^a. Rosa Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr^a. Dirce Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr^a. Tereza C. Calomeni
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF

Prof. Dr. Cesar Candiotta
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-PR

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

À Sílvia, minha amiga e irmã de alma:

“Resta a questão da amizade. Ela é interior à filosofia [...]. Não se pode saber o que é filosofia sem viver essa questão obscura, e sem respondê-la, mesmo se for difícil”

,

Giles Deleuze

AGRADECIMENTOS

In memoriam à minha irmã Yvette, que sempre “me cuidou”.

À Vera Portocarrero – minha orientadora, pela presença firme, estimulante e amiga em um momento capital de realização desta pesquisa.

Ao meu marido, companheiro e amigo Jorge Villas Boas Lima – que enfrentou, estoicamente, minha ausência física e emocional, em vários momentos durante a realização deste trabalho.

Aos meus filhos – Sharon, Ian e Bruno, aos meus enteados, Ricardo Augusto e Verônica Luiza e a minha neta Cecilia, pela “*paz-ciência*”, ao longo desta caminhada.

À Miriam, minha “filha emprestada”, por sua intervenção precisa, que me levou a praticar o “cuidado de si” e a seu filho Matias, meu “neto do coração”, pela renovação de vida com sua chegada.

Eu penso que somos nós que fazemos o futuro. O futuro é a maneira pela qual nós reagimos ao que se passa, é a maneira pela qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida.

Michel Foucault

RESUMO

Will, Yara Cecília. *Da sujeição à coragem da verdade*: um percurso no pensamento de Michel Foucault. 2011. 183 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Nossa tese tem por objeto o percurso *Da Sujeição à Coragem da Verdade* na obra de Michel Foucault, filósofo que, efetuando uma mudança radical do pensamento adotado pela tradição clássica, afasta-se da concepção cartesiana de sujeito como substância - *res cogitans*-, suporte a partir do qual todo conhecimento é possível e o insere como um sujeito objetivado e subjetivado, um efeito da relação poder-saber, que se efetiva nas práticas sociais, a partir de sua aproximação com os pensamentos de Nietzsche e Canguilhem. Temos como objetivo investigar de que maneira Foucault, a partir deste sujeito, objetivado e subjetivado, encontra a possibilidade de constituição de um sujeito ético, que resistindo à objetivação e à subjetivação dadas, elabora uma estética da existência. Nossa hipótese de trabalho é que Foucault, ao convergir suas pesquisas ao período helenístico-romano, identifica a possibilidade de um “governo de si”, que permite a elaboração de uma estética da existência, afirmada pela Coragem da Verdade, que tem no cinismo sua maior expressão. Utilizamos como metodologia, a leitura, interpretação e análise crítica de textos de Foucault, bem como de textos de seus comentadores. Como resultado de nossa pesquisa foi possível verificar que Foucault encontra a passagem de um sujeito “assujeitado” para um sujeito capaz de se subjetivar, através do exercício de um governo de si, de um cuidado de si, calcado na *Parrhesía*, na Coragem da Verdade. Através do exemplo cínico, pode ser colocada em prática, por um ato de escolha, uma filosofia militante, que faça da vida filosófica e da vida verdadeira uma vida outra: uma estética da existência.

Palavras-chave: Sujeição. Objetivação. Coragem da verdade. Governo de si. Subjetivação.

ABSTRACT

Our thesis has to object the trajectory from Subjection to the Courage of Truth in the work of Michel Foucault, philosopher, effecting a radical change of thought adopted by the classical tradition, deviates from the Cartesian conception of subject as substance - *res cogitans*, support from which all knowledge is possible and inserts it as a subject effect of power/knowledge, which is realized in social practices, from their approach to the thoughts of Nietzsche and Canguilhem. We aim to investigate how Foucault, from this subject, is the possibility of creating an ethical subject, which resisted the objectivity and subjectivity and prepares aesthetics of existence, affirmed by the Courage of Truth. Our working hypothesis is that Foucault, to converge their research to the Hellenistic-Roman period, identifies the possibility of a "government of self," which allows the development of aesthetics of existence, affirmed by the Courage of Truth, which has in its cynicism higher expression. Used as a methodology, reading, interpretation and critical analysis of texts by Foucault, as well as texts of their critics. As a result of our research we observed that Foucault finds the passage to an active subject able to practice the exercise of a government itself, a self-care, based on *Parrhesía* in Courage of Truth. Through the cynical example, can be put into practice, by an act of choice, a militant philosophy that makes the philosophical life as another true life: aesthetics of existence.

Keywords: Subjection. Objectivation. Courage of truth. Government itself. Subjectivation

RESUMÉE

Notre thèse a pour objet le parcours de L' assujettissement à la Courage de la Vérité dans les travaux de Michel Foucault, philosophe qui, ayant effectué un changement radical de la pensée adoptée par la tradition classique, s'éloigne de la conception cartésienne du sujet en tant que substance - cogitans-res, support de toute connaissance possible et l'insère en tant que sujet assujetti, un effet de pouvoir / savoir, qui se réalise dans les pratiques sociales, à partir de leur approche de la pensée de Nietzsche et Canguilhem. Nous avons pour but d'étudier comment Foucault, à partir de ce sujet assujetti est la possibilité de créer un sujet éthique, qui a résisté à l'objectivité et la subjectivité, prépare une esthétique de l'existence, qui est affirmée par la Courage de la vérité. Notre hypothèse de travail est que Foucault, à faire converger leurs recherches à la période hellénistique et romain, identifie la possibilité d'un « gouvernement de soi », qui permet le développement d'une esthétique de l'existence, affirmée par le courage de la vérité, qui a dans le cynisme une expression plus élevée. Utilisé comme une méthodologie, la lecture, l'interprétation et l'analyse critique de textes de Foucault, ainsi que les textes de leurs critiques. À la suite de nos recherches, nous avons observé que Foucault trouve le passage d'un sujet assujetti à l'autre – un sujet éthique qui, par l'exercice d'un gouvernement de soi, c'est mesure une souci de sois, reposant sur *parrhesía*, le Courage de la Vérité. A travers l'exemple cynique, peut être mis en pratique, par un acte de choix, une philosophie militante qui rend la vie philosophique une « vie autre »: une esthétique de l'existence.

Mots clés : Sujétion. Objectivation. Courage de la vérité. Gouvernement de soi. Subjectivité.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O AFASTAMENTO DE FOUCAULT DA CONCEPÇÃO CLÁSSICA DE SUJEITO	27
1.1	O sujeito de conhecimento: a <i>res cogitans</i>	31
1.2	A aproximação ao pensamento nietzscheano: o conhecimento como efeito de relações de forças	39
2	A OBJETIVAÇÃO E SUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO MODERNO...	49
2.1	A aproximação ao pensamento de Canguilhem: a normalização e o poder disciplinar	56
2.2	O sujeito objetivado e subjetivado pela relação poder-saber	67
3	O GOVERNO DE SI: A SUBJETIVAÇÃO ÉTICA DE SI MESMO.....	85
3.1	Governamentalidade e governo de si	95
3.2	O cuidado de si	
3.2.1	<u>Cuidado de si e conhecimento de si: espiritualidade e filosofia</u>	108
3.2.2	<u>A <i>áskesis</i> e as práticas de si</u>	130
3.3	A Coragem da Verdade	
3.3.1	<u><i>Parrhesía</i> e cuidado de si</u>	142
3.3.2	<u>A vida como escândalo da verdade</u>	160
4	CONCLUSÃO	168
	REFERÊNCIAS	174

INTRODUÇÃO

Foucault, em sua elaboração de uma “genealogia do sujeito moderno”, distancia-se de uma “filosofia do sujeito”¹ que o considera como origem e fundamento da verdade. Sua genealogia se apresenta como uma história crítica dos jogos de verdade, a partir dos quais o sujeito é constituído historicamente.

De fato, diz Foucault

Em realidade, esse [subjetividade e verdade] sempre foi meu problema, mesmo se formulei o quadro dessa reflexão de um modo um pouco diferente. Procurei saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, sejam os jogos de verdade que têm a forma de uma ciência, ou que se referem a um modelo científico, ou os jogos de verdade que se pode encontrar nas instituições ou práticas de controle².

Dentro deste objetivo, em sua obra “*Vigiar e Punir*”³, o filósofo encontra elementos que o levam a considerar o sujeito como efeito de condições políticas e sociais, afastando-se, portanto, de uma concepção clássica de sujeito de conhecimento e de domínios de saber previamente dados, preconizada largamente pela historiografia filosófica.

Esta concepção inovadora de Foucault se alicerça nos pensamentos de Nietzsche e Canguilhem, conforme ele mesmo explicita em suas pesquisas que precedem “*Vigiar e Punir*” (1975), como podemos observar nas análises efetuadas em seus cursos, ministrados na cadeira “*História dos Sistemas de Pensamento*”, no *Collège de France*, entre 1970 e 1973, e, em suas conferências, “*A Verdade e as Formas Jurídicas*” (1973). Nestes cursos e conferências, destaca o papel de Nietzsche no afastamento do pensamento filosófico clássico, o qual situava o sujeito como núcleo central de todo o conhecimento, tomando explicitamente seu pensamento como referência para sua pesquisa de

Como se pode formar no século XIX, certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais do controle e da vigilância. E como este saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento⁴.

¹ Para Foucault, a filosofia do sujeito tem como função “*fundar todo o saber e o princípio de toda significação no sujeito significante*”. Cf. FOUCAULT, M. *Sexualité et solitude*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1976-1988*, n. 295. Organizado por Daniel Défert e François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 988. Tradução nossa.

² FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, n. 356. op. cit., p.1527. Tradução nossa.

³ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. 19. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1999.

⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as Formas Jurídicas*. 2. ed. Rio de Janeiro: NAU, 1999, p. 10.

Em seu curso no *Collège de France* – “*A Vontade de Saber*” (1970-1971) – identifica no pensamento de Nietzsche, a emergência do conhecimento como sendo da ordem da invenção, do confronto entre os instintos, da vontade de apropriação, do interesse, pensamento este afastado, portanto, do pensamento clássico. Diz Foucault:

Este modelo de um conhecimento fundamentalmente interessado, produzido como acontecimento do querer e determinando, por meio de falsificação, o efeito de verdade, encontra-se, sem sombra de dúvida, o mais longe possível dos postulados da metafísica clássica⁵.

De fato, diz Nietzsche, em “*A Gaia Ciência*” § 354:

[...] Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, sem dúvida nenhuma; mas, tão logo nós as traduzimos na consciência, *elas não parecem mais sê-lo...* Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo, assim como eu o entendo: a natureza da *consciência animal* acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se *torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho*, que, com todo tornar-se consciente, está associada a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização [...]⁶.

Para Nietzsche, o homem está situado no mesmo patamar que os outros integrantes da natureza, nada garantindo sua superioridade em relação aos outros integrantes da mesma, estando todos afetos às forças da vida; “Alma”, “espírito”, “eu”, “sujeito”, “razão” são terminologias linguísticas que levam à crença da existência de uma essência humana, o que é contestado pelo filósofo, ao longo de sua obra. Por outro lado, embora não haja uma essência humana, o pensamento nietzscheano, considera que há movimentos internos, inconscientes, que não se apreendem e nem podem ser expressos por signos. Diz Nietzsche:

Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior; - pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência⁷.

Sendo o pensamento que se torna consciente apenas “*a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras*”, pode-

⁵ FOUCAULT, M. A vontade de saber. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de france* (1970–1982). Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 15.

⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 201. (Coleção os pensadores).

⁷ *Ibid.* p.201.

se pensar na existência de uma racionalidade subjacente que não é expressa em palavras; que é da ordem de movimentos internos, inconscientes, afetos apenas ao corpo e aos impulsos; pode-se admitir que a atividade do pensamento ocorra independente da ação de um agente, de um “eu” que seja a causa do mesmo. Neste sentido, Nietzsche se afasta da idéia de consciência como unidade de um “eu” e da idéia de que pensamentos só ocorrem tendo um “eu” subjacente que os garanta.

Vejamos o fragmento póstumo, de junho-julho de 1885, 38[12]:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de forças, sem início, sem fim, uma firme brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta [...] mas antes como força por toda a parte, como jogos de força e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes [...] Esse mundo é vontade de potência *e nada além disso!* **E vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!**⁸.

Sendo o mundo considerado como “*uma monstruosidade de forças, sem início, sem fim*”, pode-se identificar que, no pensamento nietzscheano, não há causa originária. No mundo, considerado como “jogo de forças”, o conhecimento surge como um efeito de relações de poder existentes nas forças da vida, e não a partir de um sujeito de conhecimento previamente dado; é no “jogo de forças” da vida que se tem a atividade do pensamento. Estas forças se encontram em conflito permanente e não podem ser dissociadas de sua própria ação.

Diz Foucault em “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”, que precedem “*Vigiar e Punir*”:

Compreende-se, então, porque Nietzsche afirma que o filósofo é aquele que mais facilmente se engana sobre a natureza do conhecimento [...]. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder⁹.

Entretanto, Scarlett Marton, em seu texto “*Foucault leitor de Nietzsche*”¹⁰, questiona o fato de Foucault desconsiderar o caráter cosmológico da teoria das forças em Nietzsche; ao considerar que “*ao irromperem, lutando umas contra as outras, é sempre a mesma peça que se apresenta: a que envolve dominantes e dominados*”¹¹, interroga Scarlett, não estaria

⁸ NIETZSCHE, F. apud SCARLETT, M. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO J. R. (Org). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault..* São Paulo: Brasiliense, p.43.

⁹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p. 22.

¹⁰ MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO J. R. (Org.). *Recordar Foucault*, op. cit., p. 36.

¹¹ Ibid. p. 40.

Foucault inserindo um antropomorfismo, que não comportam? “*Não seria a negligência pelas preocupações cosmológicas de Nietzsche que levaria Foucault a considerá-lo como filósofo do poder*”?¹²

Tais questões levantadas por Scarlett são motivadas pelo fato de que das forças, segundo Nietzsche, só é possível dizer que se efetivam. Não há um substrato que exerça uma determinada força e outro que a receba. Entretanto, as análises de Foucault sobre as “relações de forças poder-saber” não comportam nenhum substrato; não há de um lado aqueles que dominam e de outro aqueles que são dominados; são relações biunívocas e que podem, a qualquer momento, sofrer inversões ou outras direções.

Quanto às questões cosmológicas, Scarlett está se referindo ao fato de Nietzsche referir sua teoria das forças ao mundo, conforme o fragmento póstumo citado acima. No entanto, a própria Scarlett diz que “*Na medida em que [Foucault] se dedica a mostrar que valores, conceitos, procedimentos lógicos, palavras – todos “humanos, demasiado humanos” – não precisaria apontar que as forças se exercem em toda parte, inclusive no mundo inorgânico*”¹³.

Independentemente da polêmica que tais questões possam acarretar sobre a utilização foucaultiana do pensamento de Nietzsche, oriento-me pelas palavras do próprio Foucault:

Mas, antes, gostaria de responder a uma possível objeção: “tudo isso é muito bonito mas não está em Nietzsche; foi seu delírio, sua obsessão de encontrar em toda parte relações de poder, em introduzir essa dimensão do político até na história do conhecimento ou na história da verdade, que lhe fez acreditar que Nietzsche dizia isto”. Eu responderia duas coisas. Primeiramente, tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito – mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade¹⁴.

Em Canguilhem, Foucault encontra sua fundamentação para a questão do poder da Norma na sociedade moderna, endereçando à leitura da obra “*O Normal e o Patológico*, conforme suas palavras: “*Sobre esse ponto [a norma] é necessário se reportar às páginas essenciais de Canguilhem, Le normal et Le pathologique, ed. de 1966, p.171-191*”¹⁵.

¹² Ibid. p. 44.

¹³ Ibid. p. 44.

¹⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p.23.

¹⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 191.

Ao analisar, em “*Vigiar e Punir*”, a progressiva extinção dos suplícios como forma de expiação do crime, ao final do século XVIII e início do século XIX, Foucault verifica que ocorre a passagem de uma punição que era voltada ao corporal, para uma punição que passa a ter como objeto não apenas o corpo, mas também uma penalidade do “incorporal”; o corpo supliciado, esquartejado, marcado a ferro, deixa de ser o alvo principal da penalidade, passando a ocupar uma posição de instrumento, de intermediário, do novo alvo de punição que entra em cena: a alma. Conforme Foucault:

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então se exerce? [...] Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, à vontade, as disposições¹⁶.

Com a entrada em cena da alma como alvo de punição, efeito das transformações ocorridas na maneira pela qual o corpo é investido pelas relações de poder, o objeto “crime” sofre um desdobramento. Além do crime propriamente cometido julgam-se também as disposições para executá-lo. Segundo Foucault: “*Punem-se as agressões, mas, por meio delas, as agressividades, as violações e, ao mesmo tempo, as perversões, os assassinatos que são, também, impulsos e desejos*”¹⁷.

Para a possibilidade de julgamento deste novo objeto - a alma-, toda uma apreciação sobre o indivíduo criminoso, através de diagnósticos, prognósticos e julgamentos normativos se faz necessária, fazendo da “*afirmação de culpabilidade um estranho complexo científico-jurídico*”¹⁸.

Este investimento político do corpo se encontra ligado por relações complexas e recíprocas à sua utilização econômica. Um corpo como força de trabalho só é possível caso se encontre preso a um sistema de sujeição, ou seja, é útil um corpo que, ao mesmo tempo: é produtivo economicamente e submisso politicamente. Em suas análises, Foucault identifica um momento histórico, no qual o investimento político do corpo se caracteriza por um tipo específico de poder sobre o indivíduo - poder disciplinar -, que define um campo de não-conformidade passível de punição. A disciplina hierarquiza uma série precisa de comportamentos identificáveis entre dois pólos distintos: os que se aproximam e os que se

¹⁶ Ibid. p. 18.

¹⁷ Ibid. p. 19.

¹⁸ Ibid. p. 21.

afastam de uma regra definida. Desta forma, “*O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado à regra, tudo que se afasta dela, os desvios*”¹⁹.

Foucault mostra que é pelo *exame*, surgido ao fim do século XVIII e no início do século XIX, que “*surge um certo saber do homem, da individualidade do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade nasceu das práticas sociais de controle e vigilância*”²⁰.

O *exame* quantifica - medindo-, e hierarquiza - em termos de valor -, as capacidades dos indivíduos; pela sanção normalizadora, molda os comportamentos, através da aplicação de

Toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência)²¹.

Combinando técnicas de vigilância e sanções que normalizam, o *exame* estabelece uma visibilidade sobre os indivíduos sobre os quais é exercido; efetua um controle normalizante, que: qualifica, classifica e pune.

Segundo Foucault: “*No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível*”²².

No século XIX, na junção das tecnologias do poder disciplinar e dos controles de regulação das populações, há uma associação do poder sobre o corpo-máquina das disciplinas com o poder sobre o corpo-espécie da biopolítica²³; Através de suas análises, efetuadas em “*História da Sexualidade I- a vontade de saber*”, Foucault afirma que o sexo aparece como um dos mais importantes agenciamentos destes poderes, porquanto pode combinar os objetivos da disciplina do corpo com os da regulação das populações. Poder e saber se

¹⁹ Ibid. p. 149.

²⁰ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p.8.

²¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 149.

²² Ibid, p. 154.

²³ “*Por biopolítica, eu entendo a maneira pela qual, a partir do século XVIII, se buscou racionalizar os problemas colocados para a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de seres vivos enquanto população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça*”. Cf. FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, n. 274, op. cit., p. 818. Tradução nossa.

entrecruzam em uma “relação de forças”, na qual o poder produz saber²⁴ e o saber, por sua vez, reforça os mecanismos de poder.

Através de sua genealogia das práticas punitivas e de uma “vontade de saber”, pela atuação do *dispositivo da sexualidade*²⁵, Foucault deixa de considerar o sujeito como o fundamento *a priori*, o ponto de origem já dado do conhecimento e do aparecimento da verdade; passa a considerá-lo como um sujeito que se constitui no interior da história, fruto de uma rede de relações de forças que integram poder e saber.

De imediato, convém explicitar que, para Foucault, o poder não se apresenta como um poder unitário, geral, centralizado no Estado, mas sim como micro-poderes que são exercidos através das práticas sociais, intervindo sobre os indivíduos em sua realidade mais concreta – seu corpo -, controlando e produzindo hábitos, gestos, atitudes, comportamentos. Todavia, este mesmo indivíduo, sobre o qual o poder é exercido também exerce o poder, uma vez que se articula no próprio corpo social.

Aparentemente, sob esta perspectiva, não haveria no sujeito constituído através da relação poder-saber, espaço para a produção de uma subjetivação autônoma de um “si mesmo”, acarretando em uma inelutabilidade diante de um poder objetivante e subjetivante.

Entretanto, nas últimas linhas da obra *Vigiar e Punir* temos:

Nessa humanidade central e centralizada, efeito e instrumento de complexas relações de poder, corpos e forças submetidos por múltiplos dispositivos de “encarceramento”, objetos para discursos que são eles mesmos elementos dessa estratégia, temos que ouvir **o ronco surdo da batalha**²⁶.

Em 1976, em uma entrevista sob o título “*Não ao sexo Rei*”, na qual Foucault responde às questões a respeito de sua obra “*História da Sexualidade I- A Vontade de Saber*”, Foucault explicita as implicações entre poder e resistência, ao dizer que: “*A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais*

²⁴ Com o poder disciplinar, tendo no exame sua expressão máxima, há a possibilidade da produção dos saberes das “ciências do homem”, a saber, psicologia, medicina, pedagogia, ciências jurídicas, etc., ou seja, saberes sobre o indivíduo constituído como objeto descritível para além de sua constituição enquanto espécie; e, também a partir do séc. XVIII, em função da biopolítica, exercida mediante intervenções e controles sobre as populações, visando garantir a existência, a regular a vida da espécie humana se encontra a possibilidade dos saberes das “ciências sociais”, tais quais, demografia, economia, estatística, etc. Nota da autora.

²⁵ “*A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas a grande rede de 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 grandes estratégias de saber e de poder*”. Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I- a vontade de saber*. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 100.

²⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 254. Grifo nosso.

somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa”²⁷.

É importante ressaltar que para Foucault o poder é “*a multiplicidade de correlação de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte*”²⁸.

Para o filósofo, falar “o poder” está sempre se referindo a uma relação de poder, ou seja: não é uma instituição nem uma estrutura; nem algo de que alguns sejam dotados; nem estados de dominação; mas sim “*o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada*”²⁹,

De fato, no curso do *Collège de France -1975-1976 “Em defesa da sociedade”*, Foucault já explicitava seu propósito de:

Não tomar o poder como um fenômeno de dominação de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; ter bem em mente que o poder, exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe, não é algo que se partilhe entre aqueles que o têm e que o detêm exclusivamente, e aqueles que não o têm e que são submetidos a ele [...]. O poder se exerce em rede e nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas **estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo**³⁰.

Todavia, mesmo considerando que a resistência a um poder - objetivante e subjetivante -, se apresente como parte integrante de sua concepção de poder - como forças em relação -, podemos verificar que uma efetiva resistência ainda não encontra lugar, uma vez que o sujeito é constituído nesta relação. Somente com a introdução do conceito de governo, em sua associação com as relações de poder, Foucault encontra um operador que possibilita a problematização de uma resistência que saia da relação de circularidade das relações de poder-saber, na qual o sujeito, sendo parte integrante das mesmas, não teria elementos para um exercício efetivo.

A temática de governo associada às relações de poder tem sua pesquisa efetivada, a partir do curso “*Segurança, Território e população*” (1977-1978). Na aula de 1 de fevereiro de 1978 deste curso, Foucault efetua uma longa análise sobre as artes de governar e esclarece o que se entende por “governo”, a partir do século XVI, quando se apresenta como sendo: um poder de condução, uma arte de governar as “coisas”, ou seja, conduzir os homens em suas

²⁷ FOUCAULT, M. Não ao sexo rei. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 241.

²⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*, op. cit., p. 88.

²⁹ Ibid. p. 89.

³⁰ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 34.

relações com as riquezas, o território, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar, assim como suas relações com a doença e a morte. Governo de si mesmo, referido à moral, governo de uma família, referido à economia e governo do Estado, referido à política: três ordens distintas de governo que se entrelaçam, uma vez que a partir do governo de si, pode-se empreender o bom governo de um Estado e, da mesma forma, se um Estado é bem governado, pressupõe-se a possibilidade de um bom governo de si mesmo.

Foucault define, nesta ocasião, o que entende por “governamentalidade”:

o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa de poder, que tem como alvo principal a população, como forma mais importante de saber, a economia política, como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. Em segundo lugar [...] a tendência, a linha de força que, em todo Ocidente, não cessou de conduzir, e há muitíssimo tempo, em direção à preeminência desse tipo de saber que se pode chamar “governo” sobre os outros: soberania, disciplina. Enfim, [...] o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI Estado administrativo, encontrou-se, pouco a pouco, “governamentalizado”³¹.

Esta “governamentalização” do Estado, segundo Foucault, nasce a partir de um modelo - a pastoral cristã-, se apóia em uma técnica diplomático-militar e, por fim, na polícia³².

No Estado moderno, diferentemente da pastoral cristã, não se trata mais de uma salvação “em outro mundo”, mas de um governo que conduz à saúde, bem estar, segurança, etc.; a família, a polícia, as associações religiosas e filantrópicas, operando ao lado do aparelho de Estado, funcionam como suporte a este poder. Poder de gestão que é, ao mesmo tempo, totalizante, no que se refere aos mecanismos atentos à população, e, individualizante, no que se refere ao indivíduo propriamente dito. Desta forma, “*o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar 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.*”³³.

A importância do tema “governo”, em associação ao poder, permitirá a afirmação de Foucault, em 1982, no texto “*O sujeito e o poder*”³⁴, que “*o poder, no fundo é menos da*

³¹ FOUCAULT, M. A Governamentalidade. In: MOTTA, Mnaoel Barros da (Org). *Estratégia, poder-saber ditos e escritos*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 303.v.6

³² Cf. FOUCAULT, M. A governamentalidade. In: _____. *Estratégia, poder-saber*, op. cit., p. 305.

³³ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica. para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio Janeiro: Universitária, 1995, p. 239.

³⁴ Ibid. p. 231.

ordem do confronto entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’³⁵”, sendo o “governo” entendido em seu sentido amplo, tal qual era utilizado no século XVI, ou seja, como a maneira de conduzir a conduta dos indivíduos ou de grupos, além de se referir às questões de ordem política e à gestão do Estado. “Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros”³⁶.

A partir das análises sobre governo e a governamentalização da sociedade, a problematização do governo de si se torna cada vez mais presente no pensamento foucaultiano, como podemos perceber através de reiteradas menções ao texto de Kant de 1784 sobre a *Aufklärung*³⁷, feitas em 1978, 1983 e 1984.

Em maio de 1978, profere uma comunicação a *Société Française de Philosophie* sob o título “*Qu’est-ce que La critique?*” (O que é a crítica?), onde afirma:

Desta governamentalização, que me parece bastante característica das sociedades ocidentais européias do século XVI, não pode estar dissociada me parece, a questão de “*como não ser governado?*”. Eu não vou dizer que à governamentalização se oporia em confronto a afirmativa contrária, “nós não queremos ser governados, e nós não queremos ser governados absolutamente”. Eu quero dizer que na grande inquietude acerca das maneiras de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, pode-se reparar uma constante questão que seria: “*como não ser governado desta forma, em nome de tais princípios, em vista de tais objetivos e pelo meio de tais procedimentos [...]*”³⁸.

Para Foucault, a crítica tem por função um dessujeitamento, uma vez que colocaria em questão a relação poder, sujeito e verdade.

Considerando que a possibilidade de uma resistência ao poder-saber está presente na obra de Foucault, julgamos pertinente verificarmos, se a trajetória de seu pensamento leva à possibilidade de uma efetiva construção autônoma de um si mesmo, seguindo suas palavras, quando diz: “*A análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder e do ‘agonismo’ entre as relações de poder e a intransitividade da liberdade é uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta tarefa política inerente a toda existência social*”³⁹.

³⁵ Ibid. p. 244.

³⁶ Ibid. p. 244.

³⁷ Segundo Revel, o tema da *Aufklärung*, em Foucault, se revela em três níveis de análises: 1) Procura reconstituir o momento em que o Ocidente tornou sua razão autônoma e soberana; 2) Tenta compreender a evolução da *Aufklärung* nos diversos países, em especial na Alemanha, através de uma reflexão histórico-política sobre a sociedade e na França, através da história das ciências e da problematização das diferenças saber/crença, conhecimento/religião, científico/pré-científico; 3) se reporta a questão do nosso presente, em se perguntar pelo presente, enquanto diferença introduzida em nosso passado; é esta busca pela diferença, que caracteriza não somente a “atitude de modernidade”, mas o *ethos* que nos é próprio. Cf. REVEL, J. *Le Vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2004, p. 9.

³⁸ FOUCAULT, M. Qu’est-ce que la critique [Critique e Aufklärung]. *Bulletin de la Société française de Philosophie*. , n.75, Avril-Juin, 1990, p. 38. Tradução nossa.

³⁹ FOUCAULT, M. O sujeito e o poder, op. cit., p.246.

Afirma Castelo Branco, em seu texto “*Considerações sobre ética e política*”⁴⁰:

O conjunto de textos da última fase de Michel Foucault constitui um real desafio ao pesquisador de sua obra, uma vez que não é possível se apoiar em nenhuma elaboração teórica mais exaustiva, como livros onde estejam sistematizadas suas questões e soluções, mesmo que provisórias. [...] nesta etapa de seu pensamento, suas reflexões e seu engajamento privilegiam o campo ético-político, pela articulação dos temas como autonomia, liberdade, resistência e modernidade⁴¹.

Por conseguinte, nossa tese tem por objeto: “*Da sujeição à Coragem da Verdade: um percurso no pensamento de Michel Foucault*”.

Esclarecemos que não temos a pretensão de percorrer a extensa produção de Foucault deste período, mas através da pesquisa de noções e conceitos, elaborados a partir de *Vigiar e Punir*, ‘apontar’ momentos preciosos de seu pensamento, contribuindo para aqueles que desejem enveredar nessa trajetória.

Como objetivo, temos: explicitar o afastamento de Foucault de um sujeito de conhecimento cartesiano, a partir de sua aproximação ao pensamento nietzscheano; verificar a inserção do sujeito como um efeito das relações de poder-saber, a partir da obra “*Vigiar e Punir*”, tendo o pensamento de Canguilhem como aporte para a questão da norma na sociedade moderna; pesquisar o percurso foucaultiano, de um sujeito considerado como produzido - objetivado e subjetivado pelas relações de poder-saber-, em direção a um sujeito ético⁴², que resistindo à objetivação e à subjetivação dadas, elabora uma estética da existência afirmada pela Coragem da Verdade⁴³.

Como metodologia, utilizamos: para a análise do afastamento de Foucault, da concepção cartesiana de sujeito, e de sua aproximação aos pensamentos de Nietzsche e Canguilhem, recorreremos à leitura da obra de Descartes “*Meditações*”, de diversos aforismos de Nietzsche, constantes em “*A Gaia Ciência*”, “*Genealogia da moral*”, “*Para Além do Bem*

⁴⁰ CASTELO BRANCO, G. Considerações sobre ética e política. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V. (Org) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 310.

⁴¹ Ibid. p. 310.

⁴² “*Ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o ethos era a maneira de ser e a maneira de se conduzir*”. Cf. FOUCAULT, M.L. *Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, n. 356, op. cit. p.1533. Tradução nossa.

⁴³ Esta “Coragem da Verdade” está afeta à concepção do termo grego *Parrhesia* como “palavra livre, desvencilhada de regras [...], é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada”. Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 492.

e do Mal”, “*Assim falava Zarathustra*”, “*Crepúsculo dos Ídolos*” e “*Fragments Póstumos*”, bem como de textos de alguns de seus comentadores, e, à leitura da obra de Canguilhem, “*O Normal e o Patológico*”; para o percurso foucaultiano, procedemos à leitura, interpretação e análise crítica de obras e textos de Foucault, de seus comentadores, bem como recorreremos à leitura de textos de outros autores afetos à pesquisa.

Para alcançarmos nosso objetivo, será necessário respondermos à seguinte questão: Quando surge, ao longo de sua obra, a possibilidade da passagem, de um sujeito produzido historicamente para um sujeito ético, que ‘escapando’ às determinações dadas se subjetiva e se afirma pela “Coragem da Verdade”?

Como hipótese, consideramos que a partir de 1980, ao convergir suas pesquisas para o período helenístico-romano, Foucault identifica um “governo de si” que permite a elaboração de uma estética da existência afirmada pela “Coragem da Verdade”, tendo no cinismo sua maior expressão.

Tal hipótese fundamenta-se nas pesquisas empreendidas em seus cursos no *Collège de France*, – *Subjetividade e Verdade (1980-1981)*, *A Hermenêutica do Sujeito (1982)*, *Le Gouvernement de soi et des autres*, (1982-1983) e *Le Courage de La Vérité- Le Gouvernement de soi et des autres II*, (1984) e em suas obras, *História da Sexualidade 2- O uso dos prazeres (1984)* e *História da sexualidade 3 – O cuidado de si (1984)*, ao longo das quais Foucault identifica nas práticas de si helenístico-romanas, o estabelecimento de uma série de relações no sentido de ser soberano de si mesmo, de ter prazer consigo mesmo, de exercer sobre si mesmo um domínio perfeito; enfim, de ter o “governo de si”.

Contudo, não queremos com esta hipótese, considerar que Foucault busca nos gregos e romanos uma solução para os problemas de nossa sociedade, pois à pergunta: “*O Sr, acha que os gregos oferecem uma alternativa atraente e plausível?*”, responde Foucault:

Não! Eu não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções [...]. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas; das problematizações⁴⁴.

Não se trata da existência, no pensamento grego ou em algum outro lugar, de um fundamento que teria sido esquecido e que seria preciso redescobrir e atualizar, mas do fato de que o contato, com esta ou aquela filosofia, possa produzir alguma coisa nova⁴⁵.

⁴⁴ FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p.256.

⁴⁵ Cf. FOUCAULT, M.L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, n . 356. op. cit., p.1542. Tradução nossa.

Segundo Blanchot, com o qual concordamos, as pesquisas deste período levam Foucault ao movimento, da sujeição ao sujeito, como na citação abaixo:

Ele [Foucault] irá procurar e descobrir uma saída [...] afastando-se dos tempos modernos e interrogando a Antiguidade [...]. Com que fim? Aparentemente para passar dos tormentos da sexualidade à simplicidade dos prazeres e para examinar a uma nova luz os problemas que no entanto colocam, embora ocupem muito menos a atenção dos homens livres e escapem à felicidade e ao escândalo do interdito⁴⁶.

Por conseguinte, recuo estratégico em seu pensamento, possibilitando a verificação de como se pode conduzir a própria vida em uma sociedade, onde a ética é construída como produto de uma reflexão de si e não como uma lei geral de interditos a serem seguidos.

De fato, ao analisar o uso dos prazeres, no seio da Antiguidade grega, Foucault encontra, diferentemente do que ocorre na modernidade, a sexualidade relacionada não às formas de poder-saber, mas relacionada à relação consigo, quando a tematização dos prazeres é efetuada sem a recorrência às codificações universalizantes das condutas neste âmbito.

Foucault verifica como no período greco-romano, através da pesquisa de termos gregos, tais como: *aphrodisia*, *epiméleia heautoû*, *áskesis* e *Parrhesía*

Mesmo se a necessidade de respeitar a lei e os costumes- os *nomoi*- é frequentemente sublinhada, o importante está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que sejam respeitadas. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e **atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo**⁴⁷.

Na aula inaugural de 6 de janeiro de 1982, no curso do *Collège de France* “*A hermenêutica do Sujeito*”, Foucault define seu campo de problematização para aquele ano com a seguinte questão: “*Em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, ‘o sujeito’ e a ‘verdade’*”⁴⁸.

Centra-se na noção de *epiméleia heautoû* - cuidado de si -, pouco explorada pela historiografia filosófica, e suas correlatas “tecnologias de si”: reflexão sobre os modos de vida, sobre as escolhas da existência, sobre o modo de regular a conduta, de fixar a si mesmo

⁴⁶ Cf. BLANCHOT, M. Foucault como o imaginário apud PAIVA SARAIVA, A. C. *Sujeito e Laço Social: a produção de subjetividade na arqueo-genealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Dumara, 2000. p. 132.

⁴⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de J. A. Guilhon Albuquerque. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p.30. Grifo nosso.

⁴⁸ FOUCAULT, M A *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 4.

fins e meios, enfim, de como se governar; percorre a trajetória das transformações ocorridas, ao longo dos séculos, desta concepção - cuidado de si -, tendo os diálogos socráticos como ponto de partida para suas análises. Foucault observa que, ao longo dos séculos, na cultura ocidental, passou a haver um privilégio ao preceito grego *gnôthi seautón* -“conhece-te a ti mesmo”-, em detrimento ao *epiméleia heatoû* -“cuidado de si” -, constituindo na história do pensamento, uma questão decisiva na relação sujeito-verdade, que interfere no modo de ser do sujeito moderno.

Constata que o termo *epiméleia heatoû*, nos séculos I e II de nossa era, constata que neste período, se referia ao estabelecimento de um “governo de si”, no sentido de ser soberano de si mesmo, de exercer sobre si mesmo um domínio perfeito. Cuidar de si implicava em se livrar dos maus hábitos, em se livrar de falsas opiniões que se pode receber ao longo da vida; na verdade, “*Desaprender*’ (*de-discere*) é uma das tarefas importantes da cultura de si”⁴⁹. Para este desaprender é necessário se dotar de armas e ter a coragem necessária para enfrentar os vícios e erros adquiridos ao longo da vida, através da incorporação de discursos verdadeiros; esta incorporação é efetuada mediante a presença necessária de um “Outro”: através da mestria do exemplo, como vemos na epopéia dos grandes heróis, nos anciãos da cidade; na relação mestre-discípulo, através da mestria da competência pela transmissão das habilidades e conhecimentos, na mestria socrática; nas redes de amizade nos séculos I e II de nossa era. Implica, também, na necessidade de realização de todo um conjunto de exercícios a fim de propiciar uma *áskesis*⁵⁰; de dotar o sujeito de armas e coragem que lhe permitirá lutar durante toda sua vida e que promovem uma modificação em seu modo de ser.

A prática dos exercícios ascéticos dota, a quem deles faz uso, de um equipamento (*paraskeué*) e de um saber prático, que permitem uma transformação de si, operando uma conversão a si; um retorno ao “eu”, no sentido de um “eu”: que se reconhece como parte da Providência; que se encontra capaz de estar no mundo e agir no mundo, em consonância com as circunstâncias de espaço e tempo presentes.

A *paraskeué* consiste em dotar-se de algo que não se tem; em dotar-se de um conjunto de elementos necessários e suficientes para ‘atravessar’ a vida em quaisquer circunstâncias; a *paraskeué* é composta de *lógoi*, de discursos, mas não são quaisquer discursos; são

⁴⁹ FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de France*, op. cit., p. 124.

⁵⁰ *Askésis*: “trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)”. Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, op.cit., p. 20.

discursos tidos como verdadeiros, advindos de um exercício material, para que sejam incorporados, internalizados ao modo de ser mesmo do sujeito, de tal forma que entrem em ação, tão logo seja necessário, diante dos acontecimentos da vida. Estes *lógoi* são fundados na razão e são compostos de frases, de proposições verdadeiras constituídas de princípios de comportamento a serem seguidos na apresentação de circunstâncias adversas; devem “estar à mão” para que se possa agir prontamente, imediatamente, espontaneamente, sem a necessidade de julgamentos, de decisões que não sejam uma só: apenas seguí-los. Estes discursos verdadeiros, que se estabelecem junto a um “Outro”, pressupõem que este “Outro” haja com *Parrhesía*, com “Coragem da Verdade”. Como diz Foucault, estes *lógoi* são *boethós*, são socorro.

Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz socorro⁵¹.

Foucault encontra na figura de Sócrates o *parresiasta* por excelência. Sócrates é aquele que: perde a vida em razão de sua verdade; não aceita o julgo do poder; não foge da cidade, muito embora o pudesse fazer; e, morre em defesa de suas idéias. Sócrates é aquele que pratica a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si.

Através de suas análises do cuidado de si e da *Parrhesía* ao longo do tempo, Foucault identifica, nos cínicos, a máxima expressão da ligação entre um dizer verdadeiro e um estilo de vida, porquanto estes tornam “*legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo e da verdade*”⁵². No pensamento cínico, a questão da constituição ética de si mesmo pressupõe, além de todos os exercícios que compõem a *áskesis*, a necessidade de uma coragem de dizer a verdade sem dissimulações, sem temer o risco que se corre ao dizê-la, tornando-se um *parresiasta* ao longo de toda a vida; com as críticas que fazem às regras, convenções e hábitos, endereçadas com desenvoltura e agressividade, contra toda soberania e dominação, os cínicos, configuram uma estética da existência que afirma a vida como escândalo da verdade.

A partir das análises foucaultianas, concluímos, que a elaboração de uma subjetivação autônoma de si mesmo pode se efetivar, através de uma atitude de coragem e audácia, ao

⁵¹ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 391.

⁵² GROS, Frédéric. *A Parrhesía em Foucault*. In: GROS, F. (Org.). *FOUCAULT: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 163.

exemplo cínico, pela realização de ações sobre nós mesmos que propiciem a possibilidade de não mais sermos o que somos, fazemos ou pensamos, mesmo que não se constitua como uma resistência irremediável às relações de poder-saber, pois, concordamos com o filósofo quando diz que, “*é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável*”⁵³, e, também, quando considera que “*Não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo*”⁵⁴

Para alcançarmos nosso objetivo, dividimos nossa tese em três capítulos:

Capítulo 1: O afastamento de Foucault da concepção clássica de sujeito.

Sobre este capítulo, gostaríamos de efetuar, inicialmente, o seguinte esclarecimento:

Embora o percurso foucaultiano que pretendemos abordar, conforme o título de nossa tese - “*Da Sujeição à Coragem da Verdade*”-, se inicie a partir de um sujeito objetivado e subjetivado pela relação poder-saber, optamos pela inclusão de um capítulo inicial, que tem por objetivo explicitar o afastamento de Foucault da concepção clássica de sujeito que tem em Descartes sua máxima expressão. Esta decisão motivou-se por duas razões principais: 1) Através da célebre frase “*cogito ergo sum*”, Descartes deu origem a todo um pensamento sobre o sujeito de conhecimento, que tem sua filosofia como marco; 2) Foucault encontra, na crítica nietzscheana que envolve as concepções cartesianas de causa, sujeito e conhecimento, seu aporte para situar o sujeito como produto de uma política do corpo, encontrada nas práticas punitivas, ao final do século XVIII.

Com esta perspectiva:

- 1) Efetuaremos uma análise da alma como *res cogitans*, na obra “*Meditações*” de Descartes;
- 2) Investigaremos o pensamento de Nietzsche, tendo por base alguns aforismos que perpassam as temáticas de causalidade, sujeito e conhecimento, ao longo de algumas de suas obras;
- 3) Não teremos a pretensão de penetrar na riqueza das concepções destes pensadores - Descartes e Nietzsche -, pois seria um desvio de nosso objetivo principal, mas apenas destacaremos pontos significativos afetos ao afastamento de Foucault da concepção clássica de sujeito;
- 4) Não abordaremos o pensamento kantiano, o qual inaugura, uma filosofia crítica e antagonista de uma metafísica da representação e do ser, característica da filosofia clássica

⁵³ FOUCAULT, *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 306.

⁵⁴ *Ibid.* p. 306.

da qual Foucault se afasta, a partir da fundação do conhecimento humano no sujeito transcendental, no sujeito humano como condição de possibilidade e constituinte do objeto, uma vez que nossa pretensão é marcarmos o afastamento foucaultiano de uma *res cogitans*, conforme o filósofo expressa em *Vigiar e Punir*: “*Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber*”⁵⁵.

Capítulo 2: A objetivação e subjetivação do sujeito moderno.

Neste capítulo, analisaremos: a aproximação de Foucault ao pensamento de Canguilhem, através do poder da Norma na sociedade moderna; a objetivação e subjetivação do sujeito moderno, tendo por base as obras “*Vigiar e Punir*” e “*História da Sexualidade I- a vontade de saber*”.

Capítulo 3: O Governo de si: a subjetivação ética de si mesmo

Neste capítulo, investigaremos: a noção de governo e governamentalidade percorrendo as análises foucaultianas, sobre estes temas, no curso Segurança, Território e População (1977-1978), em especial a aula de 1 de fevereiro de 1978 e as Conferências, realizadas em Vermont, nos anos de 1979 e 1982; as pesquisas foucaultianas, a partir de 1980, em seus cursos no *Collège de France*.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 28. Grifo nosso.

1 O AFASTAMENTO DE FOUCAULT DA CONCEPÇÃO CLÁSSICA DE SUJEITO

*Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade*⁵⁶.

Neste capítulo, apresentaremos o afastamento de Foucault da concepção clássica de sujeito de conhecimento a partir dos seguintes movimentos: 1) delimitando a alma como *res cogitans* em Descartes, cujo pensamento, conforme a leitura foucaultiana, caracteriza a época clássica; 2) verificando o pensamento crítico de Nietzsche às noções de causa, sujeito e conhecimento, o qual é utilizado por Foucault para inserir o sujeito como elemento de uma “relação de forças”, como um elemento de uma estratégia política, não se configurando mais como um suporte a partir do qual todo conhecimento é possível. Esclarecemos que, a par da riqueza dos aforismos nietzscheanos e das inflexões internas ao seu pensamento, que dão margem à abertura de diversas questões, nos ateremos, nesta verificação, apenas aos aspectos que, como fios condutores, se referirem às questões pertinentes ao afastamento foucaultiano de um sujeito de conhecimento.

Vejamos a seguinte citação de Foucault, retirada de *Vigiar e Punir*:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.[...] Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.[...] Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “Alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. **A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo**⁵⁷.

⁵⁶ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 2.ed. Rio de Janeiro: NAU, 1999. p.27.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. 19.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 28. Grifo nosso.

A alma como substância pensante da qual Foucault se afasta, conforme sua afirmação-
 “*Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância*” -, foi a grande inovação da
 época clássica⁵⁸, a qual tem no pensamento de Descartes sua máxima expressão.

A linguagem clássica expressa a ligação de representações que se desdobram na idéia
 de uma coisa à idéia de outra coisa; este é, portanto, o procedimento adotado por Descartes
 nas *Meditações*, quando busca o estabelecimento de uma “origem segura” do conhecimento
 que justifique a legitimidade da ciência.

Segundo Foucault,

A passagem do ‘Eu penso’ ao ‘Eu sou’ realizava-se sob a luz da evidência, no interior de um
 discurso cujo domínio e cujo funcionamento consistiam em articular, um ao outro, o que se
 representa e o que se é. Não há, pois, que objetar essa passagem nem que o ser em geral não
 está contido no pensamento, nem que este ser singular tal como é designado pelo “Eu sou”
 não foi interrogado nem analisado por si próprio. Ou, antes, essas objeções podem realmente
 nascer e fazer valer seu direito, mas partir de um discurso que é profundamente outro e que
 não tem por razão de ser o liame entre a representação e o ser⁵⁹.

Descartes elege a dúvida como método e procura estabelecer o que pode ser
 considerado como certo no mundo. Uma vez identificado que nada havia de concreto no
 mundo, interroga-se: “*Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa?*”⁶⁰. Como poderia ser
 alguma coisa? Nenhum corpo, nenhum sentido, mas haveria “algo” que pudesse escapar da
 inexistência? Mesmo que se duvide de tudo, não se pode duvidar de que existe uma “coisa”
 que pensa quando duvida. Logo, o pensamento escapa à dúvida e é base da possibilidade de se
 existir: *Cogito ergo sum*. Sobre si mesmo pode dizer que:

⁵⁸ O conhecimento na época clássica não era propriamente um conhecimento empírico; constituía-se a partir da ordenação de
 signos, da construção de um quadro, de uma representação do mundo. Os saberes sobre os seres vivos, as palavras e as
 riquezas constituíam-se fundamentados em uma ciência universal da ordem que, a partir de um sistema de signos,
 efetuava, no interior da representação, uma análise de identidades e diferenças, no qual o quadro dos signos era a própria
 imagem das coisas. A organização dos saberes operava no nível da representação; conhecer era compor quadros ideais de
 representações; era comparar, classificar, ordenar representações segundo um princípio de ordenação racional universal.
 Ora, neste “mundo-quadro”, o homem não pode ser tematizado. De fato, Foucault, após a análise do quadro “*Las*
Meninas”, de Velásquez, diz:
 [...] no quadro *Las Meninas*, onde a representação é representada em cada um de seus momentos: pintor, palheta,
 grande superfície escura da tela virada, quadros pendurados na parede, espectadores que olham e que são por sua vez,
 enquadrados por aqueles que os olham; enfim, no centro, no coração da representação, o mais próximo do que é
 essencial, o espelho que mostra o que é representado, mas com um reflexo tão longínquo, tão imerso num espaço irreal,
 tão estranho a todos os olhares que se voltam para outras partes, que não é mais do que a frágil reduplicação da
 representação [...] No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si
 mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em
 quadro, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o homem não existia”. Cf. FOUCAULT, M.
As Palavras e As Coisas. Tradução Salma Tannus Muchail. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.p. 324.

⁵⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, op. cit., p. 327.

⁶⁰ DESCARTES, R. *Meditações*. In: _____. *Descartes*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 266.
 (Coleção os pensadores)

É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. [...] Enfim, sou o mesmo que sente, isto é que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos. [...]; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e, isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar⁶¹.

Para sair do solipsismo, uma vez que nada mais se pode dizer desta “coisa que pensa”, para ligar o subjetivismo do cogito a uma realidade objetiva, Descartes investiga seu pensamento, o que o leva a afirmar que, sendo um ser finito não poderia ter como causa em si mesmo a idéia de infinito, logo a idéia de infinito só poderia ter sido colocada em seu pensamento por uma causa originária, a qual atribui a uma substância perfeita e infinita: Deus.

Nietzsche critica o pensamento cartesiano quanto à idéia de um solo firme da ciência criado a partir da substancialidade do “eu”. Diz Nietzsche:

Pensa-se: portanto existe um pensante”: a isso leva a argumentatio do Cartesius. “Mas isso significa pressupor nossa crença no conceito de substância já como “verdade a priori”; - que, quando é pensado, deve existir “algo que pensa”, é, no entanto, simplesmente uma formulação do nosso hábito gramatical, que a um fazer adita um agente. Em suma, aqui já se fabrica um postulado lógico-metafísico – e não apenas se constata... nesse percurso do Cartesius não se chega a uma certeza absoluta, porém apenas ao factum de uma crença muito forte. Reduzindo-se a frase a “pensa-se, logo há pensamentos”, tem-se então uma mera tautologia: e justamente fica intocado aquilo que está em questão: a “realidade do pensamento” – ou seja, dessa forma não se consegue negar o “caráter aparente” do pensamento. Mas o que Cartesius queria é que o pensamento não tivesse uma realidade aparente, mas realidade nele mesmo⁶².

Para Nietzsche:

Não há nem “espírito”, nem entendimento, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo ficções, que são inúteis. Não se trata de “sujeito” e de “objeto”, porém de uma determinada espécie animal que só se desenvolve mediante um relativo grau de acerto, sobretudo mediante a regularidade de suas percepções (de maneira que possa capitalizar experiência)... O conhecimento opera como instrumento do poder⁶³.

Foucault, encontrando elementos nas críticas nietzscheanas às concepções de sujeito, causa e conhecimento, afirma a alma como o elemento onde se articulam efeitos de poder e a referência de um saber, sendo “a alma, prisão do corpo”. Com esta afirmativa, Foucault, de imediato, instaura uma inovação no conceito de alma: de uma alma aprisionada pelo corpo⁶⁴,

⁶¹ Ibid. 270.

⁶² NIETZSCHE, F. *Fragments finais*. Tradução Flávio R. Kothe. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 75.

⁶³ NIETZSCHE, F. *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*. 14[122]. Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1977, p. 91. Tradução nossa. v.19.

⁶⁴ Com o surgimento da *polis* – a cidade-Estado -, os cultos aos deuses, com seus rituais e sacrifícios, cumpriam a missão tanto de promover uma maior união do corpo de cidadãos de uma cidade, quanto de proteção da *polis* e de seus habitantes. Estes cultos permitiam a afirmação de toda uma tradição que remontava aos tempos homéricos e exaltam um período em que deuses e homens se distinguiam pelo seu caráter imortal ou mortal. Diferença de hierarquia. Não havia deuses criadores de um mundo habitado pelos homens e outro mundo, habitado pelos deuses, que esses homens almejassem alcançar. O politeísmo grego assentado assim sobre deuses, que tiveram sua origem no mundo, não apresenta margem para qualquer

desde as primeiras correntes filosóficas, para uma alma que, ao contrário, o aprisiona e o constitui; a partir da frase “[a alma] é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder”, podemos encontrar a constituição de um saber sobre o indivíduo, a partir do poder que nele é exercido, não deixando, entretanto, de considerar que o indivíduo faz parte desta produção. Este poder, a partir das análises foucaultianas efetuadas em *Vigiar e Punir*, é de um tipo específico - disciplinas ou poder disciplinar -, que tendo como alvo o corpo do homem, se apresenta como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade ⁶⁵”, visando aprimorá-lo, adestrá-lo, para dele obter o máximo de produtividade. Este poder, que é constituído e constituinte das práticas sociais, permite “um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais do que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo” ⁶⁶. Poder e saber se entrecruzam em uma relação de forças, na qual o poder produz saber e o saber, por sua vez, reforça os mecanismos de poder. Foucault, se afastando de um sujeito de conhecimento cartesiano, passa a considerar o sujeito como efeito das relações de poder-saber.

caráter de revelação de uma verdade para além mundo, de uma salvação individual. Não havendo, na religião cívica, uma relação particular com a divindade, surgem paralelamente algumas correntes, de certa forma secretas, tais como – os mistérios de *Elêusis* e o dionisismo (Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1992), bem como o orfismo – que, diferindo dos cultos tradicionais, professam a busca de um contato mais direto com os deuses. Diferentemente dos mistérios de Elêusis e do dionisismo, que não apresentam uma concepção sobre a Alma diferente da dos tempos Homéricos, o Orfismo, vai identificar a *psyché* “com um demônio e declarada de origem divina e, portanto, considerada imortal”. Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. v.5. Tradução de Henrique C. De L. Vaz e de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 216. A Teogonia órfica, apresentando uma degradação de uma unidade primordial, que se deve aspirar, leva a possibilidade de uma concepção de alma separada de um corpo. Todos possuíam uma parcela divina que teria se degradado em um corpo. Desta forma, deveria ser almejada a libertação desta alma de um corpo decaído que a aprisiona. Tem-se, então, com o orfismo, o surgimento de uma concepção dualista corpo/alma, onde o **corpo é a prisão da alma**.

⁶⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p.118.

⁶⁶ *Ibid.* p. 26.

1.1 O sujeito de conhecimento: *a res cogitans*

Eu então, pelo menos não serei alguma coisa?[...] Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?⁶⁷.

A filosofia cartesiana caracteriza um conhecimento que tem como fundamento a representação; é um conhecimento estabelecido a partir da ordenação de signos que visa à construção de um quadro, de uma imagem, de uma representação do mundo, conforme expressa Foucault:

Na Idade clássica, nada é dado que não seja dado à representação; mas por isso mesmo, nenhum signo surge, nenhuma fala se enuncia, nenhuma palavra ou nenhuma proposição jamais visa algum conteúdo senão pelo jogo de uma representação que se põe à distância de si, se desdobra e se reflete numa outra representação que lhe é equivalente. As representações não se enraízam num mundo do qual tomariam emprestado seu sentido⁶⁸.

Conhecer é compor quadros de representações, onde o quadro “*é a matriz das relações, é a maneira específica pela qual o saber se relaciona com a ordem das idéias e das coisas representadas pelas idéias no quadro. Neste sentido, conhecer é representar, é relacionar uma idéia com outra idéia e não com as coisas ‘em si’*”⁶⁹.

Neste sentido, uma ciência das ordens empíricas requer a análise de uma ordem do conhecimento, ou seja, de que modo pode ser reconstituída, através de uma ligação temporal, a continuidade escondida do ser. “*Daí a necessidade, sempre manifestada ao longo da idade clássica, de interrogar a origem dos conhecimentos*”⁷⁰, conforme afirma Foucault, o que pode ser observado, *nas Meditações*, quando Descartes interroga-se sobre si mesmo.

Vejamos os passos de Descartes para a descoberta desta alma que pensa; da alma como *res cogitans*.

Descartes, querendo construir uma ciência certa, em sua obra *Meditações*, elege a dúvida como método, onde o ponto de certeza será aquele que a dúvida não conseguir mais abalar. A dúvida é uma deliberação que precisa ser aplicada, de forma metódica e universal,

⁶⁷ DESCARTES, R. *Meditações*. In: _____. *Descartes*, op. cit., p. 258. (Coleção os pensadores)

⁶⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, op. cit., p. 93.

⁶⁹ PORTOCARRERO, V. Representação e constituição do objeto na modernidade. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 34.

⁷⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, op. cit., p. 88.

sobre todos os conhecimentos até então obtidos, quer pelos sentidos quer pela compreensão, tomando, como falso, o que for apenas duvidoso, e, como enganador, o que alguma vez enganou.

Na Primeira Meditação explicita as razões para que se duvide de todas as coisas, particularmente das coisas materiais, procurando deixar claro que tudo que advém dos sentidos pode ser um grande engano. O corpo é colocado como fonte de nossos erros, algo que precisa ser desprezado se é que se deseja algo de seguro para edificar o conhecimento. Diz Descartes: *“Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”*⁷¹.

Para generalizar a dúvida sobre o sensível, Descartes passa por diversos argumentos, levantando a hipótese de que, apesar de os sentidos indicarem o fato de *“que eu esteja aqui sentado junto ao fogo, vestido com um chambre [...]”*⁷², isto pode ser uma loucura, ou simplesmente um sonho; entretanto, os objetos da matemática escapam desta dúvida já que eles contêm algo de certo e indubitável, *“pois, quer eu esteja acordado, quer eu esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco [...]”*⁷³. Parece que se chega ao limite da dúvida no argumento do sonho, porém, Descartes surge com a hipótese do Deus enganador, radicalizando a dúvida, pois *“pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas às vezes em que faço a adição de dois mais três, [...]”*⁷⁴, o que abala a certeza imediata das “naturezas simples” que são os objetos da matemática. Assim, diz Descartes:

Sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma consideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e seguro nas ciências⁷⁵.

Atribuindo a função de enganar (já que Deus é um ser bondoso e perfeito) a um "Gênio Maligno", Descartes põe em questão todo o conhecimento através da dúvida colocada

⁷¹ DESCARTES, R. Meditações. In: _____. *Descartes*, op. cit., p. 258.

⁷² Ibid. p. 258.

⁷³ Ibid. p. 260.

⁷⁴ Ibid. p. 260.

⁷⁵ Ibid. p. 261.

sobre a origem de sua própria natureza e faculdades. Desta forma, tudo passa a ser duvidoso, sendo necessária a suspensão de todo e qualquer juízo.

Suporei, pois, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas⁷⁶.

Na Segunda Meditação, Descartes, seguindo a dúvida como método, procura estabelecer o que pode ser considerado como certo, uma vez que, dadas as considerações da Meditação Primeira, nada podia ser considerado como certo no mundo. Ao meditar sobre a possibilidade de haver alguma certeza, Descartes interroga-se: “*Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?*”⁷⁷. Uma vez que havia estabelecido que nada havia de concreto no mundo, como poderia ser alguma coisa? É neste momento que Descartes encontra uma primeira certeza, conforme podemos verificar na citação abaixo:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa⁷⁸.

Mesmo que se duvide de tudo, “*Não há, pois dúvida alguma de que sou, [...], não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. [...], eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito*”⁷⁹.

⁷⁶ Ibid. p. 262.

⁷⁷ Ibid. p. 266.

⁷⁸ Ibid. p. 266.

⁷⁹ Ibid. p.266 - 267.

A partir desta primeira certeza⁸⁰, “*eu sou, eu existo*”, é necessário investigar o que é esta “coisa que pensa”. Descartes faz uma série de observações de que tudo que pensava como corpo (tudo que podia ser limitado por uma figura, preencher um espaço, ser sentido pelo tato, visão, etc.), não escapava da dúvida, portanto, vai investigar a natureza da alma e chegar à conclusão de que o pensamento é o único atributo que se sustenta diante de todas as dúvidas. Entretanto, esta existência “*eu sou, eu existo*”, só é possível enquanto se pensa. Há uma ordem temporal inserida.

[...], nada sou, pois falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida [...] Eu não sou essa reunião de membros que se chama corpo humano; não sou um ar ténue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, visto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa⁸¹.

Podemos observar, na frase “*não sou um ar ténue e penetrante, disseminado por todos esses membros*”, uma aparente dualidade corpo-alma presente no pensamento de Descartes. Esta dualidade⁸² que emerge a partir do orfismo percorre a tradição filosófica, com diversas concepções sobre a alma, e em Descartes será conceituada como substância pensante.

Mas, o que é esta “coisa que pensa”?

Diz Descartes:

É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. [...] Enfim, sou o mesmo que sente, isto é que recebe e conhece

⁸⁰ Cumpre esclarecer que o argumento do cogito, muito embora aparente uma simplicidade de formulação, é um dos argumentos mais discutidos e controversos, havendo divergências sobre sua validade e interpretação. Trata-se de uma certeza sem pressupostos? É realmente um “ponto de partida” seguro? O argumento depende centralmente da noção de pensamento (*cogitatio*) ou pode ser formulado a partir de outras noções como sentir e perceber? Trata-se de uma inferência lógica, de uma verdade demonstrada, de uma intuição psicológica ou de uma invenção? Objeções e questionamentos foram levantados tanto por contemporâneos seus, quanto por Kant, Nietzsche, Husserl, etc. O próprio sentido do “eu” (pressuposto no “eu penso”) não é nada evidente. Entretanto, para o objetivo de nossa tese não vimos necessidade de aprofundar esta questão. Tomamos como base de interpretação para nossa exposição do argumento do cogito o pensamento de Michelle Beyssade. Cf. BEYSSADE, M. *Descartes*. Tradução de Fernando Figueira. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

⁸¹ DESCARTES, R. *Meditações*. In: *Descartes*, op. cit., p. 269.

⁸² Reportamo-nos a Vernant para destacar a importância da dualidade corpo/alma, oriunda dos órficos, para a possibilidade de um “eu penso” em Descartes: “Então, a *psyché* não é mais como em Homero, esta fumaça inconsistente, este fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro, mas é uma força instalada no interior do homem vivo, sobre a qual ele se prende e que tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar. Transformada no homem neste ser demônico com o qual o sujeito procura coincidir, a *psyché* apresenta toda a consistência de um objeto, de um ser real, podendo existir fora, de um “duplo”; mas, ao mesmo tempo, ela faz parte do próprio homem, define nele uma dimensão nova que ele deve conquistar e aprofundar incessantemente, impondo-se uma dura disciplina espiritual. Ao mesmo tempo realidade objetiva e experiência vivida na intimidade do sujeito, a *psyché* constitui o primeiro quadro que permite ao mundo interior objetivar-se e tomar forma, um ponto de partida para a edificação progressiva das estruturas de eu”. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro: Universidade de São Paulo, 1973, p. 290.

as coisas como que pelos órgãos dos sentidos. [...]; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e, isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar⁸³.

Portanto, tudo que se pode falar acerca do que se é: apenas pensamento. É a segunda certeza, adquirida a partir do “*eu sou, eu existo*”. Todas as faculdades, tais como imaginar e sentir, antes excluídas pela dúvida, são inseridas no campo da única certeza adquirida: no campo do pensamento. São atividades do pensamento, são os “modos” da “coisa pensante”. É importante ressaltar que, enquanto atos do pensamento, imaginação e sentimento permanecem incluídos no campo da certeza, ao passo que nada se pode dizer acerca da coisa imaginada ou sentida. Ou seja, existem modos de pensamento, mas nada se pode dizer sobre a certeza de seus conteúdos, levando a Descartes afirmar que “*nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu Espírito*”⁸⁴.

Descartes precisa sair de seu solipsismo; é preciso dar um passo à frente e investigar se há algo no mundo além de um ser pensante; é necessário encontrar algo que ligue o subjetivismo do cogito a uma realidade objetiva; e, empreende esta tarefa a partir da análise da única realidade que lhe é até então conhecida, qual seja, passa a investigar os gêneros de seu pensamento, os quais dividirá naqueles que são como imagens das coisas pensadas, aos quais chamará de idéias, e outros, que são relacionados aos sentidos de querer, afirmar, etc., aos quais chamará vontades e juízos.

Enquanto não relacionar a idéia pensada a qualquer existência concreta, tendo o método sido utilizado corretamente, diz Descartes na Terceira Meditação, não há possibilidade de erro, pois “*quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto outra*”⁸⁵. Destas idéias, algumas parecem ter nascido, outras parecem vir de fora e outras parecem inventadas pelo pensamento. Entretanto, para que haja conhecimento do real é necessário que o conteúdo representacional da idéia corresponda a um objeto. Mas como garantir esta correspondência? Descartes enuncia o princípio de correspondência ao dizer que: “*As idéias são em mim como quadros ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito*”⁸⁶.

⁸³ DESCARTES, R. Meditações. In: *Descartes*, op. cit., p. 270 - 271.

⁸⁴ Ibid. p. 275.

⁸⁵ Ibid. p. 280.

⁸⁶ Ibid. p. 286.

É necessário, finalmente, verificar se há algo que não possa ter como causa o sujeito pensante. Ora, a idéia que representa uma substância perfeita, infinita – Deus-, não pode provir de um ser finito. Não há a possibilidade, por conter maior realidade objetiva, da idéia de infinito ser “pensada” por um ser finito; logo, a causa da idéia de infinito não pode estar no *cogito* e sim deve ter sido colocada nele por Deus. Por ter colocado sua idéia no *cogito*, Deus, passa a ser a primeira existência; está feita a “ponte” entre a solidão do *cogito* e o mundo exterior. O *cogito* não pode ser causa de si mesmo e tem Deus como causa fundamental. Entretanto, embora a existência de Deus evite o solipsismo do *cogito* permitindo a reconstrução do mundo exterior, o qual havia sido excluído desde a Primeira Meditação, cumpre afirmar que este Deus não é enganador, garantindo a verdade do conhecimento para além do *cogito*, tarefa empreendida por Descartes nas meditações subseqüentes.

Descartes analisa que Deus efetivamente não engana e que nossos erros são frutos de nossa vontade. Deus não engana quando nos inclinamos a aceitar nossas idéias como tendo uma realidade correspondente a elas. O erro surge em virtude de nossa vontade ter uma abrangência maior do que o nosso entendimento, o que nos leva a tomar como verdadeiro aquilo que o entendimento não possui uma idéia clara e distinta. Em suma, o que entra em questão é o uso correto das faculdades que nos são dadas por Deus. Se a vontade é mantida dentro dos limites do entendimento, não há margem para erros.

A partir de Deus como fundamento, como origem, Descartes empreende a reconstrução de um mundo externo e verdadeiro e assenta em Deus todo o conhecimento da ciência. De fato, se a matéria tem por natureza a extensão, sendo constituída de qualidades primárias, tais como largura, profundidade e comprimento, que são possíveis de serem expressas pela geometria e uma vez que Deus existe e não é enganador, pode-se confiar nas verdades da matemática e da geometria e, portanto, é possível pensar o mundo físico, expresso pelas verdades da geometria, como existente. Toda a ciência é apoiada por Descartes em uma causa originária – Deus-, que participa por representação em todas as coisas. Deus como fundamento, garante a existência e a inteligibilidade do mundo externo. O sujeito pensante, o *cogito*, assenta-se em uma razão metafísica, na crença de uma causa originária: Deus.

Já que as coisas materiais podem ser consideradas como objetos de demonstrações geométricas e concebidas com clareza e distinção, o mundo tem sua existência possível, uma vez que, tudo que é concebido com distinção, Deus é capaz de produzir.

Descartes atribui à faculdade da percepção o fornecimento de informações sobre as coisas materiais que a imaginação leva a considerar existentes. A percepção, entretanto,

depende do corpo e da intermediação de alguma coisa que a impressione, ou seja, age de forma passiva a partir de algo externo a ela mesma. Embora as faculdades da imaginação e da percepção sejam modos do pensamento, na medida em que implicam em idéias, são também dependentes do corpo; é necessário que haja alguma ligação entre a alma e o corpo para que atuem. Para esta questão, Descartes enuncia que é uma coisa pensante distinta do corpo, embora a natureza ensine que se está neste corpo, mas não como um piloto dirigindo um navio e sim formando uma unidade com ele. Pelas sensações de fome, dor, etc., pode-se verificar que não se é apenas um piloto de um navio, mas que precisa haver um elo entre ambos que justifiquem estas sensações.

Em sua última *Meditação*, Descartes efetua a distinção de corpo e espírito (ou seja, alma, pensamento) visto que se têm idéias claras e distintas de um e de outro separadamente e como tudo que pode ser concebido pelo *cogito*, pode ser produzido por Deus, o corpo e a alma são diferentes, possuem essências diferentes. Como diz Descartes: “É certo que este eu, isto é minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele”⁸⁷. A alma é ao mesmo tempo separada e unida a um corpo: separada enquanto essência – pensamento de um corpo, cuja essência é a extensão; e, unida⁸⁸ ao mesmo, enquanto, nas palavras de Descartes, “não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”⁸⁹.

Concluimos que Descartes, buscando provar a possibilidade de ser erguido um terreno firme para que seja possível o conhecimento introduz, a partir do argumento do *cogito*, o sujeito de conhecimento, no qual a alma se apresenta como substância pensante, tendo como causa originária - Deus -, o qual garante a existência e a inteligibilidade do mundo, no qual o sujeito de conhecimento está inserido; a ciência é justificada a partir desta causa originária-Deus; verificamos que, em Descartes, o conhecimento não está relacionado a um conhecimento empírico propriamente dito; não há a pretensão de se penetrar no objeto; trata-

⁸⁷ Ibid. p. 326.

⁸⁸ A propósito desta união da alma ao corpo, nos reportamos ao texto “*Le Dualisme Cartésien et L’Unité De L’Homme*” de Michelle Beyssade. Neste texto, Beyssade procurando minimizar as dificuldades encontradas para responder à questão, de como pensar uma “unidade” no homem em Descartes, através da união de duas substâncias de ordens distintas: a alma e o corpo; conclui que: “Composto de uma alma e de um corpo, o homem não é uma substância. [...] não há mesmo duas substâncias na união do espírito ao corpo e na unidade do homem. [...] Em sua união [a alma] ao corpo, a esta reunião de partes da substância extensa divisível, dotada de uma unidade funcional e de uma certa indivisibilidade, a alma confere ao todo que é o homem, a unidade incomparavelmente mais forte que ela mesma tem como substância absolutamente indivisível”. Tradução nossa.

⁸⁹ DESCARTES, R. *Meditações*. In: *Descartes*, op. cit., p. 328.

se de um conhecimento de superfície, de um conhecimento que passa ao nível daquilo que aparece ao olhar, à descrição das propriedades essenciais de sua estrutura visível. Concordamos com José Ternes, quando, em seu texto, “*A morte do sujeito*”⁹⁰, explicita que o caminho da dúvida, trabalhado por Descartes na constituição do *cogito*, é a “*desclassificação do mundo*”, na medida em que a afirmação do *cogito* é feita a partir da destituição das “verdades” supostas pela tradição escolástica, pela ilusão dos sentidos, pela impossibilidade de distinção do sono e da vigília, ou seja, que “apesar de...”, eu penso! Conforme Ternes: “*O mundo se torna apenas nossa representação [...]. Para o sujeito clássico, trata-se de um mundo sem interior, sem profundidade. Um mundo-quadro*”⁹¹.

⁹⁰ TERNES, J. A morte do Sujeito. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 54.

⁹¹ *Ibid.* p. 60.

1.2 A aproximação ao pensamento nietzscheano: o conhecimento como efeito de relações de forças

*Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento*⁹².

Foucault, em seu projeto de investigação sobre o saber, toma como referência o pensamento nietzscheano, como expresso na epígrafe, para se afastar da concepção clássica de sujeito de conhecimento, postulada pela filosofia cartesiana. Vejamos alguns pontos da obra de Nietzsche que justificam a tomada, por Foucault, de seu pensamento como referência.

Nietzsche critica a idéia de causa originária expressa no pensamento cartesiano como, por exemplo, em “*Crepúsculo dos Ídolos*” - Os Quatro Grandes Erros - § 3:

Em todas as épocas se julgou saber o que é uma causa: mas, donde tiramos nós o nosso saber ou, mais exatamente, a crença de a este respeito algo sabermos? Do reino dos famosos “fatos internos” dos quais até agora nenhum se revelou como real. [...] Por fim, quem teria contestado que o pensamento possui uma causa? Que o eu é a causa do pensamento? [...] A própria coisa, diga-se de novo, o conceito de coisa constitui simplesmente um reflexo da fé no eu enquanto causa. [...]. O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E feito medida da realidade! E chamado *Deus!*⁹³.

Para Nietzsche é o medo que, agindo de forma instintiva na presença do desconhecido, teria levado o homem à descoberta de uma causa qualquer perante novos acontecimentos, como podemos verificar quando diz:

Nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que nos é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado?⁹⁴.

O “conhecer” permitiria o controle de inúmeros fenômenos até então aterradores, encontrando algo, de regular e idêntico, naquilo que em verdade é incerto. Diz Nietzsche: “*O impulso causal é, pois, condicionado e excitado pelo sentimento de medo. O “porquê?” não*

⁹² FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op., cit. p.13.

⁹³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 47.

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução, de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 251.

*deve, no caso de ser possível, fornecer a causa mor de si mesma, mas antes uma espécie de causa – uma causa tranqüilizadora, libertadora, que produza alívio”*⁹⁵.

Para a sobrevivência, para ultrapassar o medo, para sair da insegurança perante o desconhecido, uma possibilidade possível era criar as “igualdades” e as “coisas”, adotando a crença na igualdade e na permanência em acontecimentos de fato diferentes; subsumindo os diversos acontecimentos em categorias de semelhanças, o homem possibilitaria, para si, uma melhor orientação no mundo.

A crença em um “eu” decorreria do fato de que, para estar no mundo, para nele se manter, ao enfrentar uma diversidade de estados interiores que necessitariam ser organizados para prever as suas ações e resolver suas necessidades práticas, o homem, teria sido levado, a partir das repetições de ações, a acreditar em um “eu”; em que o “eu” é um ser responsável pela continuidade, pela permanência no decorrer do tempo.

Segundo Oswaldo Giacoia Junior, Nietzsche, além de criticar a idéia da crença em um “eu” também des-substancializa a “consciência” através da crítica que faz ao atomismo-materialista, amparando-se na teoria proposta por Boscovich⁹⁶. Diz Giacoia: “*o alvo da crítica genealógica é, então assentado na crença largamente dominante nos meios científicos da época, a saber, na versão moderna do atomismo materialista*”⁹⁷.

No § 12 de “*Além do Bem e do Mal. Prelúdio para uma Filosofia do Futuro*” temos:

[...] Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que permanecia firme, a crença na substância, na matéria, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo. [...] é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!⁹⁸

Ao abandonar a “unidade” e a “substancialidade” da consciência “*está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como: “alma*

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, op. cit., p. 50.

⁹⁶ O atomismo-materialista é uma doutrina segundo a qual toda realidade dada está composta de entidades indivisíveis – átomos. A combinação dos átomos, de modos diversos, dão origem a todos os fenômenos tanto psíquicos quanto físicos. Boscovich, Roger Josef. (1711-1787), postula a existência de “átomos imateriais” ou “pontos de força” capazes de explicar a ação à distância, ou seja, como corpos e forças podem influenciar-se reciprocamente, sem entrarem em contato direto. Extensão e duração são modos de ser dos pontos de força e somente “existem” enquanto tais pontos se acham em relações recíprocas. Cf. MORA, J. Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Vol. I A-D. Barcelona: Ariel, 1994, p. 411. Tradução nossa.

⁹⁷ GIACOIA J., O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. p.49.

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*, op. cit., p 19.

mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” *querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência*”⁹⁹.

Vamos procurar entender o que Nietzsche quer dizer com a frase “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”. Para tanto, vamos tomar o § 19 de “*Além do Bem e do Mal. Prelúdio para uma Filosofia do Futuro*”, como referência. Vejamos:

[...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu” [...]. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas – pois **nosso corpo é apenas a estrutura social de muitas almas** – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. [...] Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”¹⁰⁰.

Segundo Giacoia, no aforismo acima, Nietzsche opera “*a desconstrução do conceito tradicional metafísico de vontade*”¹⁰¹ colocando o ato da “vontade” associado a uma relação de forças entre impulsos, onde impera a relação ordem/obediência. Não há um “eu” subjacente ao ato da vontade e sim uma luta entre os impulsos, de resistência ou obediência, à ordem de comando expressa pelo “querer”. A alma como “*estrutura social dos impulsos e afetos*” pode ser entendida como um estado eminentemente variável da luta que ocorre entre os impulsos e afetos. A cada momento há a predominância de um impulso na luta existente entre os impulsos que participam do ato de querer. O “eu” deixa de ser uma unidade sintética capaz de ser origem de um ato de pensamento e vontade e passa a ser a expressão da “luta de forças”¹⁰² que ocorre diante das inúmeras possibilidades apresentadas na vida; passa a ser um

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 25. Grifo nosso.

¹⁰¹ Trata-se aqui do conceito de vontade em Schopenhauer. “*Ao atacar a concepção schopenhaueriana mesma de vontade, Nietzsche, [...] tem como meta dissolver essa pressuposta simplicidade e certeza [contida no ‘eu quero’], da maneira - e por meio de idêntico procedimento metódico – empregado na desconstrução da unidade substancial do ‘eu penso’*”. Cf. GIACOIA J. O. *Nietzsche como psicólogo*, op. cit., p. 63.

¹⁰² No aforismo § 14 Anti-Darwin, em *Incursoes de um Extemporâneo, Crepúsculo dos Ídolos*, temos: “*No tocante ao célebre “combate pela vida” ele me parece, mais afirmado que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida não é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento, - onde se combate combate-se por potência...*”. Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*, op. cit., p. 380. Segundo Scarlet Marton “*Este não é o único ponto que distingue a idéia darwiniana e a concepção nietzschiana de luta. O filósofo entende que a vontade de potência, exercendo-se em*

efeito de relação de dominação e obediência entre forças. Cada força se relaciona com outra força para comandar ou obedecer e isto se passa não apenas na interioridade do “eu” no ato de querer, mas se apresenta na vida, através da vontade de poder dominar outras forças que se apresentam no mundo. Relações da ordem de dominação/obediência, de subjugar, de dominar. Ao criticar a unidade sintética do “eu” como origem de pensamentos e vontade, ao pensar este “eu” como pluralidade de forças em confronto no universo da vida, abre-se a possibilidade de pensar o “sujeito” como efeito da moral, sendo moral entendida como relações de dominação e obediência presentes na própria vida.

Em “*Genealogia da Moral. Uma Polêmica*” temos no § 13:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é que senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "sujeito", é que pode parecer diferente¹⁰³.

Neste aforismo, Nietzsche apresenta a força como efetuação, aparecimento, atividade plena, que exprime o seu poder. Não há um substrato ou suporte das ações que seja o responsável pela manifestação ou não da força, de escolher agir de uma ou outra forma. Neste sentido, o “eu” nada mais é do que uma pluralidade de forças em confronto, um efeito de

cada ser vivo microscópico que constitui o organismo, leva a deflagrar-se o combate entre todos eles. Atuando num elemento, encontra empecilhos nos que o cercam, mas tenta submeter os que a ela se opõem e colocá-los a seu serviço. Necessita de obstáculos que a estimulem, precisa de resistências para que se manifeste, requer oponentes para exercer-se. Cada elemento quer prevalecer na relação com os demais e desafia todos eles; a precedência, todavia, não se confunde com supremacia, nem o combate com extermínio. Para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas; e, como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes. Surge aqui mais um elemento da concepção nietzschiana de vontade de potência: seu caráter agonístico. Graças a ele, a luta, que se desencadeia entre os múltiplos elementos em que atua a vontade de potência, diferencia-se radicalmente da struggle for life [...] No conceito de vontade de potência, as duas noções serão subsumidas. Se nele reaparece a idéia darwiniana de concorrência vital, ela vai na direção oposta à do próprio Darwin: não se justifica pela necessidade de autoconservação mas aponta para a superabundância da vida. E conclui que “a luta pela existência é apenas uma exceção, uma provisória restrição da vontade de viver: a grande e pequena luta voltam-se, em toda parte, para a preponderância, o crescimento e a expansão, a potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida. [...] Se conserva também a idéia de luta, entende que se desencadeia entre os múltiplos elementos em que atua a vontade de potência e não apenas entre os seres vivos e, o mais importante, em vez de implicar o aniquilamento dos adversários, reveste-se de caráter agonístico. [...] A idéia de luta, enquanto traço fundamenta] da vida, é agora subsumida no conceito de vontade de potência. Enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é, portanto lutar. Cf. SCARLETT M. Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos. Editora Brasiliense. São Paulo, 1990, p 42-48. Portanto, a noção nietzschiana de luta não é restrita ao mundo orgânico: ela é o que constitui a própria realidade ou a efetividade, tudo que ocorre no mundo ocorre por um processo de enfrentamento entre forças que tentam se intensificar. Nietzsche contrapõe à idéia de luta como seleção natural, presente no pensamento de Darwin, a idéia de luta na perspectiva da vontade de potência; para Nietzsche, os vencedores da luta pela existência não são necessariamente os mais adaptados, mas sim ocorre uma oscilação entre os tipos de vencedores, cujas vitórias se dão ao acaso, tanto para os “fortes”, quanto para os “fracos”, conforme diz: “asseguramo-nos de que, na luta pela existência, o acaso serve tanto para os fortes quanto para os fracos”. Cf. NIETZSCHE, F. Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. 14[133]. Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 197

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, op. cit., p. 36.

relações de dominação e obediência entre forças que se passam entre o pensar, sentir e querer. Alma e corpo se identificam nesse elemento comum, como efeito de ajustamento entre as forças; assim, não se pode mais pensar em uma dualidade corpo-alma, como no pensamento cartesiano, em uma alma como suporte para o conhecimento, existente em um sujeito de conhecimento previamente dado, conforme podemos verificar quando, em “Os desprezadores do Corpo” - *Assim Falou Zarathustra*, diz Nietzsche:

‘Eu não sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo’. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu ¹⁰⁴.

No aforismo acima, pode-se verificar que o sentido de “corpo” em Nietzsche não é uma mera contraposição à “alma”; o “corpo” não é algo estático, que contém uma “essência”; trata-se da dinâmica da corporalidade, do processo da diversidade, que se orienta em um único sentido dinamizado em relações de domínio e obediência entre as forças.

No § 354 de “*A Gaia Ciência*” pode-se ver o desenvolvimento da consciência como “de mãos dadas” com a linguagem para permitir o desenvolvimento da espécie, ou seja, não há uma unidade da consciência subjacente no homem e sim o desenvolvimento da mesma a partir de uma necessidade de comunicação. Nietzsche diz que a consciência em geral:

Só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação – que previamente só entre homem e homem (entre mandante e obediente em particular) ela era necessária, era útil, e também que somente em proporção ao grau dessa utilidade ela desenvolveu. Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem – apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela ¹⁰⁵.

Na frase “*o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela*” podemos inferir que houve a necessidade do desenvolvimento de uma consciência em função da necessidade de comunicação, que se determina na mesma proporção e grau de sua utilidade, dada a necessidade da vida em comunidade: “*ele precisava, como o animal mais ameaçado, de auxílio, proteção, ele precisava de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de*

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 59.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. In: _____. *Obras Incompletas*. op. cit., p. 200.

“consciência”, portanto, de “saber” ele mesmo o que lhe falta, de “saber” como se sente, de “saber” o que pensa.¹⁰⁶ Neste sentido, existe um vínculo essencial entre consciência e sociedade (a vida em comunidade), o que acarreta que seu processo formativo advenha de um “é preciso” dos estados interiores, a partir dos quais a consciência se apresenta como um reflexo, como um conteúdo objetivado dos estados interiores que se quer comunicar: “pensa-se” que se sabe aquilo que se quer, sente, deseja, isto é, “pensa” aquilo que se quer comunicar desses estados interiores: o que chega a consciência, nada mais é que a “*parte menor, a parte pior*”, apenas aquela necessária à comunicação, não garantido a objetividade do conhecimento, pois:

estamos longe de conhecer o bastante para sequer podemos separar assim [Nietzsche está se referindo a oposição entre coisa em si e fenômeno]. Não temos justamente nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”, “sabemos” (ou acreditamos ou imaginamos) saber precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil¹⁰⁷.

Tendo o desenvolvimento da consciência e da linguagem ocorrido para atender a necessidade de comunicação, à expressão de vivências internas, como, sentimentos e desejos, permitindo a identificação, por todos, daquilo que pela linguagem é expresso, temos como consequência deste processo o fato de que a linguagem vai “igualar”, vai “tornar comum”, pelo signo, aquilo que de fato é diferente. Conhecimento, portanto, fragmentário, perspectivo, para atender às necessidades vitais, sem que se possa pretender uma objetividade; da ordem do interesse do “rebanho”; da ordem da identificação do comum, da uniformização, da supressão das diferenças, sendo o pensamento ao nível da consciência, apenas a expressão das crenças, costumes e regras adotadas em uma vida comunitária.

Em “*Além do Bem e do Mal. Prelúdio para uma Filosofia do Futuro*”, § 16, temos:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem parte do sujeito nem parte do objeto ocorresse uma falsificação. [...]: se decompõem o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias [...], por exemplo, que sou eu que penso, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Ibid. p. 249.

¹⁰⁷ Ibid. p. 202.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

No § 17, da mesma obra, pode-se verificar que Nietzsche coloca a atividade do pensamento na ordem do espontâneo, sem depender de um sujeito que a deseje ou cause.

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero, de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”¹⁰⁹.

Para Nietzsche, portanto, não há no animal humano “nenhum órgão para o conhecer, para ‘a verdade’”; o que há são apenas ficções criadas pela linguagem para permitir uma melhor orientação no mundo.

Foucault, em suas conferências “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”, citando o § 1 de “*Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*”¹¹⁰, afirma que para Nietzsche o conhecimento é da ordem da invenção¹¹¹. Uma investigação sobre o que é “invenção” se faz necessária, tarefa que Foucault efetua no texto *Nietzsche, A Genealogia e a História*¹¹².

Neste texto, Foucault nos mostra que Nietzsche, em sua genealogia, utiliza em vários aforismos ao longo de sua obra, a palavra *Herkunft* - proveniência -, marcadamente como uma oposição ao uso da palavra *Ursprung* - origem. Enquanto a palavra *Ursprung* está relacionada a uma busca de origem em seu sentido metafísico, na busca de um fundamento originário, na busca da forma imóvel e anterior a qualquer accidentalidade, temos no termo *Herkunft* um apontamento das heterogeneidades naquilo que parecia conforme a si mesmo.

Perguntar pela proveniência de algo não é descobrir suas características genéricas, nem encontrar o que a fundou, nem apontar para uma continuidade, mas buscar as marcas diferenciais, os acidentes de percurso. *Herkunft*, em seu sentido estrito, significa o tronco de uma raça, ou seja, é o antigo pertencimento a um grupo. Entretanto,

Longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocar a parte, todas as marcas diferentes [...]. A proveniência permite também reencontrar sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram¹¹³.

¹⁰⁹ Ibid. p. 23.

¹¹⁰ “Em algum remoto rincão deste universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”. Cf. NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 53.

¹¹¹ Cf. FOUCAULT, M. *A Verdade e As Formas Jurídicas*, op. cit., p. 13.

¹¹² FOUCAULT, M. Nietzsche, A Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. 9.ed. Rio Janeiro: Graal, 1990, p.15.

¹¹³ Ibid. p. 20.

O historiador tradicional nos termos da *Ursprung* busca a origem, enquanto, na perspectiva genealógica, a atitude é outra; pela genealogia, visa-se voltar ao passado para libertar o presente; questiona-se o valor dos valores, as coisas instituídas, concebidas como naturais ou dadas; o que se destaca não é uma essência dada na história, mas uma construção ao acaso. “*A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel*”¹¹⁴.

Nietzsche, ao fazer a genealogia dos valores, da moral, do conhecimento, busca não uma “origem” solene, mas mantém “*o que se passou na dispersão que lhe é própria*”¹¹⁵. Buscar a proveniência “*é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós*”¹¹⁶.

Outra palavra usada por Nietzsche e investigada por Foucault é *Entstehung*, emergência, que não deve ser confundida com o termo final de um processo, mas como o princípio e a lei singular de um aparecimento. Neste sentido, a *Entstehung* se produz sempre em um determinado estado de forças, em um combate. Indagar sobre a emergência de alguma coisa é detectar seu surgimento a partir das forças que a tornaram possível, e não explicá-la por qualquer antecedente originário. Enquanto a proveniência se refere à qualidade dos instintos, a emergência diz respeito ao campo de forças em ação nos quais os mesmos aparecem. Entretanto, não se deve confundir este campo como um plano fechado, mas como um plano onde a desigualdade das forças em luta é predominante.

Nietzsche, ao dizer que o conhecimento foi inventado, quer dizer que o conhecimento não tem uma origem, não tem uma *Ursprung*. Ao contrário, significa dizer, que tem uma emergência, *uma Entstehung*: “*O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, com uma “centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas*”¹¹⁷. Vejamos o § 333 de “*Gaia Ciência*”:

O que significa conhecer? – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] – diz Spinoza, simples e sublime, como é seu modo. Entretanto: o que é esse *intelligere*, no último fundamento, senão a forma em que

¹¹⁴ Ibid. p. 21.

¹¹⁵ Ibid. p. 21.

¹¹⁶ Ibid. p. 21.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *A verdade e as Formas Jurídicas*, op. cit., p. 17.

justamente os três primeiros se fazem sentir a nós de uma só vez? Uma resultante dos impulsos, diferentes e contrários entre si, do querer-rir, lamentar, execrar? Antes que seja possível um conhecer, é preciso que cada um desses impulsos tenha apresentado seu ponto de vista unilateral sobre a coisa ou acontecimento; posteriormente surgia o combate dessas unilateralidades e dele às vezes um meio- termo, um apaziguamento, um dar-razão a todos os três lados, uma espécie de justiça e contrato: pois graças à justiça do contrato podem todos esses impulsos afirmar-se na existência é ter razão todos juntos. Nós, que só temos consciência das últimas cenas de reconciliação e cálculos finais desse longo processo, pensamos portanto que *intelligere* seja algo conciliador, justo, bom, algo essencialmente oposto aos impulsos; enquanto é somente *uma certa proporção dos impulsos entre si* [...] ¹¹⁸.

Neste aforismo, Nietzsche se opõe a Spinoza, ao dizer que é através das forças presentes no rir, detestar e deplorar que conhecemos ‘algo’, ou seja, é justamente na existência destes instintos em luta que emerge o conhecimento: “*a centelha entre as espadas*”.

Aqui convém uma observação sobre a palavra instinto. Paulo César de Souza, em suas traduções da obra de Nietzsche, também utiliza a tradução “impulso” para a palavra *Trieb* em geral traduzida por instinto. Justifica sua tradução por comumente se associar “instinto” a um comportamento inato, fixado, comum a todos os indivíduos de uma espécie. No entanto, esclarece que, etimologicamente, instinto descende do latim *instinctu* que significa pelo seu verbo *instigare*, aguilhoar, estimular. Como no alemão há a incorporação de palavras gregas e latinas, Paulo César diz que - *Instinkt* -, estaria sendo usado por um vocabulário culto, enquanto - *Trieb* -, em uma linguagem coloquial, mas no sentido de impulsão, pressão, instigação, excitação. No Aurélio, instinto aparece como tendência, aptidão inata e também como inspiração natural, espontânea. Adverte que os dicionários alemães consultados também consideram estas mesmas explicações para esta palavra. Mas qual o sentido para Nietzsche? Segundo Paulo César de Souza, ele utiliza todos esses sentidos e mais alguns. Cita exemplos: Em “*Para Além do Bem e do Mal*”, § 3, há a negação da oposição entre “atividades instintivas” – inconscientes e pensamento consciente: “[...] *sim como o ato de nascer não conta no progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo [...]*”. No § 10, ao contrário, há uma correspondência com atividades inatas: “*o instinto que os leva a se afastar da realidade moderna*”. No § 218 o “*instinto é a mais inteligente das espécies de inteligência até agora descobertas*”. Em *Genealogia da Moral*, *Instinkt* e *Trieb* são utilizados alternadamente ¹¹⁹.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, op. cit., p.190.

¹¹⁹ Cf. SOUZA, P. C. Notas do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*, op. cit., p. 216.

Pelo § 333, vimos que para Nietzsche, o conhecimento emerge a partir do puro jogo de forças da vida. Entre instinto e conhecimento não há uma relação de continuidade, de refinamento dos instintos e sim uma luta, um confronto, uma relação de poder, de dominação. Neste mesmo aforismo, pode-se observar outro ponto importante focado por Nietzsche: a observância de que o conhecimento, além de não fazer parte da “natureza” humana, também não apresenta relação de afinidade com o objeto a conhecer. De fato, o que há é uma necessidade de dominação do desconhecido tornando-o menos ameaçador. Rir, deplorar e detestar implica em um afrontamento, em uma relação não de identidade, de adequação ao objeto, mas de afastamento, de desvalorização, de destruição.

Pelos aforismos expostos, concluímos que Foucault de fato encontra, no pensamento de Nietzsche, condições para pensar o sujeito como efeito de um jogo de forças; a partir das críticas nietzscheanas mencionadas, Foucault considera o corpo como *superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do EU (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização*¹²⁰, afastando-se, portanto, da concepção cartesiana de “sujeito de conhecimento”.

¹²⁰ FOUCAULT, M. Nietzsche, A Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*, op. cit., p. 22.

2 A OBJETIVAÇÃO E SUBJETIVAÇÃO DO SUJEITO MODERNO.

*No coração dos processos de disciplina, ele [exame] manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível*¹²¹.

Neste capítulo, apresentaremos: a aproximação de Foucault ao pensamento de Canguilhem, no que se refere ao poder da Norma na sociedade moderna; destacaremos a emergência de um sujeito, objetivado e subjetivado pelas práticas de poder, como efeito e elemento de um dispositivo¹²² político, centrando-nos nas análises efetuadas em *Vigiar e Punir* e em *História da Sexualidade I- a vontade de saber*.

Foucault efetua em *Vigiar e Punir*, genealogicamente, uma análise histórica dos métodos de punição, identificando um momento em que, através da transformação ocorrida no investimento político do corpo, há a emergência de um tipo específico de poder que faz surgir formas de subjetividades, bem como os saberes das ciências humanas. Este tipo específico de poder - poder disciplinar -, que é exercido e se exerce pelo corpo, efetiva-se na relação de forças poder-saber, através das práticas sociais de vigilância e controle.

Convém esclarecer que não há de um lado os que têm o poder e de outro lado aqueles que não o detêm. O que existe são jogos de forças que se produzem em um campo relacional onde todos fazem parte, tanto os que o exercem, quanto aqueles que a ele são submetidos. O poder é uma prática social que se exerce. Com o poder disciplinar, tem-se uma concepção positiva de poder, na medida em que este produz saberes, através das técnicas de sujeição utilizadas para a produção de corpos politicamente dóceis e economicamente produtivos. Como diz Foucault:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz;

¹²¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 154.

¹²² “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos”. FOUCAULT, M. Sobre a História da Sexualidade. In: _____. *microfísica do poder*, op. cit., p. 244.

ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção ¹²³.

Roberto Machado, no texto “*Por uma Genealogia do Poder*” ¹²⁴, afirma que, em suas análises sobre o poder Foucault considera que

As relações de poder não se passam fundamentalmente nem ao nível do direito, nem da violência: nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. [...] é falso definir o poder com algo que diz não, que impõe limites, que castiga. A uma concepção negativa, [...] [Foucault] acrescenta uma concepção positiva que pretende dissociar dominação e repressão ¹²⁵.

De fato, Foucault, em seu texto “*O Poder e a Norma*” ¹²⁶, se distancia de quatro formas de se analisar o poder: como apropriação, localização, subordinação e produção ideológica.

No caso de o poder ser analisado como algo passível de uma apropriação, esclarece que, mesmo que “*a fórmula ‘eles detêm poder’ guarde seu valor político, não pode ser utilizada por uma análise histórica*” ¹²⁷. Para Foucault o poder não é apropriado por uns em detrimento de outros, mas se exerce através de todos os segmentos onde haja uma relação de elementos os mais diversos, tais como, família, vizinhança, relações de pares (sexuais), vizinhança, etc., ou seja, em todas as práticas sociais. O poder é um ato que se exerce ou não, a partir de embates pontuais entre os elementos envolvidos. O poder não está em um dos lados que seria o vitorioso deste embate, onde se dá sua constituição; não é uma relação de apropriação e sim uma relação na qual, ambos os lados, participam como num jogo de risco, quando se ganha ou se perde a cada embate. É claro que há no campo social uma classe que, em determinado período, ocupa estrategicamente uma posição que privilegia o uso do poder; mas, a cada instante, o poder se compõe de novos arranjos, de novas possibilidades de inversão de posições.

No que se refere à localização do poder, Foucault, se distancia de pensá-lo localizado nos aparelhos de Estado. De fato, se o poder não se concentra em um lado “que o detém”, não pode estar concentrado em determinados aparelhos de Estado. Na verdade “*o aparelho de*

¹²³ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 161.

¹²⁴ MACHADO, R. *Por uma Genealogia do Poder*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990, p.7.

¹²⁵ *Ibid*, p. XV.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *O poder e a norma*. In: _____. *Psicanálise poder e desejo*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Paulo Viana Vidal. Rio de Janeiro: Chaim Samuel Katz, 1979.(Coleção IBRAPSI).

¹²⁷ *Ibid*, p. 46.

*Estado é uma estrutura de apoio - o instrumento de um sistema de poderes que, de longe o ultrapassam*¹²⁸”.

Quanto à subordinação do poder, Foucault se opõe a pensá-lo no sentido de que o poder consista numa forma de manutenção, conservação e reprodução de um modo de produção; esta concepção de análise do poder não faz parte de seu pensamento, uma vez que, para ele, o poder é constituinte, ou seja, participa do próprio modelo de produção a ser mantido, reproduzido, etc., como um de seus elementos. Cita como exemplo, o fato da sociedade capitalista adotar o seqüestro¹²⁹ como forma de articulação dos indivíduos aos aparelhos de produção, da mesma maneira que, no século XVII e XVIII, os pobres eram enclausurados, como modo de fixar aqueles que, devido à ociosidade escapavam das fixações geográficas, onde acontecia o exercício da soberania, assegurando uma reserva de renda, através da força de trabalho.

Foucault também se afasta de pensar o poder em termos da alternativa de violência ou ideologia. Este afastamento vai permitir a análise do poder na produção de saber, colocando o poder não de uma forma apenas negativa, em uma vinculação do mesmo com a repressão, mas relacionado às estratégias de poder com a produção de saber e, da mesma forma, o saber como forma de assegurar o poder. Para tanto, cita, como exemplo, as formas de saber emergentes, a partir da vigilância administrativa exercida sobre as populações, na época clássica (séc. XVII e XVIII), por ocasião da formação do estado centralizado: 1) saber de gestão, que surge a partir das observações, inquéritos e experiências efetuadas por todos aqueles que geriam o aparelho de Estado e que se caracteriza por todo um saber: de como taxar, calcular e cobrar impostos; de quem pagaria ou não os mesmos; sobre os recrutamentos de soldados de determinada população; 2) saber de inquérito, que surge a partir da catalogação das técnicas artesanais, das técnicas de agronomia, da movimentação demográfica, da saúde das populações, etc.; 3) saber de inquisição, que surge a partir dos relatórios efetuados sobre o comportamento daqueles que eram aprisionados.

Na aula de 14 de janeiro de 1976 do curso “*Em Defesa da Sociedade*”, Foucault afirma que neste período, séculos XVII e XVIII, ocorre a invenção de uma nova mecânica de poder, a qual produz os saberes mencionados acima e que tem instrumentos bastante

¹²⁸ Ibid. p. 48.

¹²⁹ Foucault utiliza seqüestro em oposição à reclusão. Enquanto a reclusão (séc.XVIII) tinha por objetivo a exclusão daqueles que se colocavam à margem das regras da sociedade, por sua conduta, por sua desordem, etc., o seqüestro (séc. XIX) inclui por exclusão, ou seja, fixa os indivíduos a um aparelho de produção e normalização. Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas Jurídicas*, op. cit., p. 114.

diferentes aos exercidos nas relações de soberania ¹³⁰. No poder soberano o corpo do rei encarna a lei, é o aporte do poder; é um poder ritualístico, que efetua suas marcas, através de cerimônias, que reafirmam o poder soberano do rei; a soberania é uma forma de poder que atua sobre a terra e seus produtos, refere-se à extração e apropriação dos bens e das riquezas, e, em um sentido de apropriação máxima, pode retirar a vida de seus súditos para reafirmação de seu poder, ou expô-la para a defesa da soberania; pode ser exercido, através de uma forma descontínua no tempo, como por ex., na cobrança de impostos e taxas. Esta forma de poder não atende à necessidade de uma sociedade em vias, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização, a qual necessita que o tempo dos indivíduos se integre ao aparelho produtivo como força de trabalho; esta sociedade precisa extrair dos corpos, tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza; para tanto, as técnicas disciplinares são exercidas de tal forma que incidindo sobre os corpos, através de uma vigilância contínua, realiza uma sujeição, permitindo uma eficácia produtiva. Este novo tipo de poder *“pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder [...] ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a eficácia daquilo que as sujeita”* ¹³¹.

No séc. XIX todos os saberes constituídos nesta nova mecânica de poder serão retomados, segundo os princípios de que todos os agentes de poder, ao enviarem um relatório sobre a execução de determinada ordem, sobre as condições de sua execução, etc., às pessoas que a delegaram, estão efetivamente constituindo um saber correlacionado ao poder exercido. Convém ressaltar que os relatórios, produzidos de forma sistemática e institucionalizada, passam a ser instrumentos que permitem cálculos estatísticos, medições de efeitos esperados, produzindo um saber sobre tudo e todos que sejam seu objeto. Este saber se caracteriza como elemento de um dispositivo político que se articula à estrutura econômica. Conforme Foucault: *“Durante o séc. XIX se desenvolveram e se tornaram opacos uma série de aparelhos que visam fabricar disciplina, impor coerções e determinar a aquisição de hábitos”* ¹³². No séc. XIX o contrato caracteriza a forma jurídica, que garante a propriedade individual e os laços de pertencimento entre as pessoas; no entanto, é pelo hábito que aqueles que não possuem nenhum vínculo de pertencimento ou propriedade entre si, são ligados a um

¹³⁰ FOUCAULT, M. Em Defesa de sociedade, op. cit., p. 42.

¹³¹ Ibid. p. 42.

¹³² FOUCAULT, M. O poder e a norma. In: _____. *Psicanálise poder e desejo*, op. cit., p. 52.

aparelho de produção. “*O hábito é o complemento do contrato para aqueles que não estão ligados pela propriedade*”¹³³. Segundo Foucault:

De modo que o aparelho de seqüestro fixa os indivíduos ao aparelho de produção, ao fabricar hábitos através de um jogo de coerções, aprendizagens e punições. Este aparelho deve fabricar uma grade de hábitos que defina socialmente a inclusão dos indivíduos numa sociedade, ou seja, fabrica algo como a norma. [...] No séc. XIX, o poder se efetua através do hábito imposto para que se dobrem a ele. [...] Assume a forma insidiosa, quotidiana da norma e, deste modo, se oculta enquanto poder e se oferece como sociedade¹³⁴.

“*A norma aparece como o elemento a partir do qual tal exercício de poder torna-se possível. Ela é seu veículo, sua referência mais importante. E a normalização é o próprio movimento descrito por tal exercício*”¹³⁵, conforme expressa Márcio Alves da Fonseca.

Portanto, ao final do século XVIII e início do século XIX, com o recrudescimento dos suplícios, que caracterizava o poder soberano, o poder disciplinar se afirma, se apóia nos corpos e em seus atos, através do hábito imposto. Ao direito de morte, expresso através dos suplícios, pelo poder soberano, se sucede um poder que tem a vida como foco de sua ação. Este poder sobre a vida - *biopoder* -, se desenvolve em dois pólos: por um lado, através das técnicas disciplinares sobre os corpos individuais, com vigilância e treinamento que já se realizavam “*no século XVII, início do século XVIII- em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito limitado de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc.*”¹³⁶; por outro lado, a partir da metade do século XVIII, através de um novo modo de atuação deste poder, que se situa no âmbito da gestão da vida, implicando em intervenções e controles reguladores sobre os processos biológicos, tais como, nascimentos, mortes, saúde, duração da vida, etc., caracterizando uma biopolítica da população. Sobre aquele que precisa ser adestrado, corrigido e normalizado, para ampliação de suas forças produtivas, tem-se, com as disciplinas, uma a anatomia política do corpo, um controle sobre o corpo-máquina; por outro lado, com os controles reguladores sobre os processos biológicos, tem-se um controle sobre o corpo-espécie. Diz Foucault, “*Em a Defesa da Sociedade*”:

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E depois, a nova tecnologia que se instala, se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por

¹³³ Ibid. p. 53.

¹³⁴ Ibid. p. 53.

¹³⁵ FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, S/D, p. 89.

¹³⁶ FOUCAULT, M. *Em defesa da Sociedade*, op. cit., p. 298.

processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante [...] ¹³⁷.

Segundo Foucault, estas duas formas de poder – sobre o corpo-máquina e sobre o corpo- espécie-, estiveram separados até o início do século XIX, quando se conjugam, tendo o sexo como um importante elemento agenciador, porquanto faz parte das disciplinas do corpo, no que se refere à seu adestramento, intensificação e distribuição de forças e, por outro lado, é peça imperiosa na regulação das populações. Inserindo-se nos dois eixos do *biopoder*, o sexo se apresenta como elemento uma “chave” para seu exercício.

Em *História da Sexualidade I- a vontade de saber* (1976), Foucault investe em analisar sob que formas, através de que discursos, há uma atuação do poder sobre a mais individual das condutas, ou seja, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano, fazendo com que o sujeito se reconheça como “sujeito de uma sexualidade”. Em suas análises observa que há uma incitação ao discurso sobre o sexo a partir do século XVIII e que, a partir do início do século XIX, o “dispositivo da sexualidade” se apresenta como um dos mais importantes fatores na conjugação, das disciplinas e das regulações das populações ¹³⁸. Este dispositivo tem, na prática da confissão, o seu elemento constitutivo e operador, uma vez que, desde a idade média as práticas de confissão visavam à produção de verdade. Passando pelos tribunais da inquisição até as práticas confessionais da atualidade, todas elas atribuíam importância ao reconhecimento do que se é, de “conhecer a verdade sobre si próprio”, de confessar, a si mesmo e aos outros, o que há de mais escondido de si e em si mesmo. Sendo considerado que é “dentro do corpo” que se tem a verdade sobre si, a sexualidade é então palco privilegiado para a confissão. Esta confissão envolve ritual, envolve a necessidade da existência de um “Outro” que saiba ouvir, julgar, penitenciar, etc., enfim, de um “Outro” que exerça um poder sobre aquele que fala. De um lado a dominação de quem escuta e de outro a submissão de quem fala. Como diz Foucault: “*esse discurso de verdade adquire efeito, não em quem o recebe, mas sim naquele de quem é extorquido*”¹³⁹. A partir do século XVIII, expandida para além do domínio religioso, a confissão invade todas as esferas do social, penetrando nas relações de pais e filhos, alunos e pedagogos, psiquiatras e doentes, etc., marcando esta prática como participante da relação poder-saber. No século XIX,

¹³⁷ Ibid. p, 289.

¹³⁸ CF. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I- a vontade de saber*, op. cit., p. 132.

¹³⁹ Ibid., p. 62.

especificamente em relação ao sexo, a confissão se insere em um discurso científico: realiza-se uma codificação da narração, por sinais e sintomas, de tal forma a permitir uma análise destes, a exemplo de métodos cientificamente aceitáveis. Como diz Foucault: “*A scientia sexualis, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo*”¹⁴⁰. A verdade “decifrada” por um “Outro” que escuta aquele que confessa sobre seus desejos, leva àquele que fala a reconhecer, nesta “decifração”, a sua verdade, levando o indivíduo a ser reconhecer como “sujeito de uma sexualidade”, uma vez que agora passa a ter um conhecimento de si que desconhecia.

Dentro da perspectiva de um sujeito, objetivado e subjetivado pelo poder disciplinar e pelo “dispositivo da sexualidade”, haveria possibilidade de serem implementadas ações que subvertam este quadro?

Foucault enfoca esta possibilidade, ao afirmar: “*lá onde há poder há resistência*”¹⁴¹. Estas resistências são distribuídas de forma irregular, na maioria das vezes; são móveis e transitórias, efetuando rupturas, suscitando reagrupamentos sociais, provocando o levante de grupos ou indivíduos; ocorrem em certos momentos da vida, inflamando comportamentos.

Entretanto, como escapar à circularidade das relações de poder-saber, uma vez que o próprio sujeito é constituinte e constituído nesta relação? Parece que, neste momento, uma efetiva ação diante das relações de poder-saber não dispõe de meios para se efetivar, embora esteja caracterizada uma não inelutabilidade diante das mesmas.

¹⁴⁰ Ibid. p. 66.

¹⁴¹ Ibid. p. 91.

2.1 A Aproximação ao pensamento de Canguilhem: a normalização e o poder disciplinar

*Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece*¹⁴².

Em Canguilhem, Foucault encontra sua fundamentação para a questão do poder da Norma na sociedade moderna, endereçando à leitura da obra *“O Normal e o Patológico*, conforme suas palavras: *“Sobre esse ponto [a norma] é necessário se reportar às páginas essenciais de Canguilhem, Le normal et Le pathologique, ed. de 1866, p.171-191”*¹⁴³.

Cabe então, neste momento, uma investigação sobre a norma e sobre a sua constituição.

Na epígrafe temos a citação de Canguilhem, na qual é dito que uma norma, para ser considerada como norma, necessita de uma polaridade que a sustente; necessita da existência de elementos que não correspondam à exigência da mesma. A norma seria, então, a proposição de uma exigência a ser seguida. Uma pergunta se impõe: Como surge esta exigência? Melhor dizendo, a que ou a quem esta exigência da norma obedece?

Em busca destas respostas, vamos fazer uso do pensamento de Canguilhem sobre a norma, explicitado em sua obra *“O normal e o Patológico”*.

Canguilhem nos adverte que o uso corrente do termo “normal” surge a partir das reformas das instituições pedagógicas e hospitalares, ocorridas a partir da Revolução Francesa, dada a exigência de uma racionalização manifestada não só nessas instituições, mas também na política e na economia, em função de uma tecnologia industrial emergente. Seja um conta gotas que, para ser considerado normal, deve pingar com uma determinada regularidade a partir de determinado calibre, seja pelo calibre das bitolas que caracterizam uma via férrea como normal, a normalização se faz necessária, objetivando atender às necessidades de uma industrialização crescente. Para Canguilhem, a normalização expressa as exigências coletivas que definem, em determinada sociedade histórica, seu modo de relacionamento entre suas estruturas e um bem particular por ela considerado, independentemente da consciência individual de valor deste bem pelos que dela fazem parte.

¹⁴² CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 4. ed. Rio de Janeiro; Forense Universitária 1995, p. 211.

¹⁴³ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 191.

Por outro lado, para que haja um bem particular a ser atingido é necessário que algo lhe escape.

Conforme Canguilhem:

O que caracteriza um objeto ou um fato dito normal, em referência a uma norma externa ou imanente, é poder ser, por sua vez, tomado como ponto de referência em relação a objetos ou fatos ainda à espera de serem classificados como tal. Portanto o normal é, ao mesmo tempo, a extensão e a exibição da norma. Ele multiplica a regra, ao mesmo tempo em que a indica. Ele requer, portanto, fora de si, a seu lado e junto a si, tudo o que ainda lhe escapa.¹⁴⁴

A norma aponta uma possibilidade que, para existir, tem que levar em conta a existência de seu inverso. Portanto, uma norma somente se afirma como norma, a partir da possibilidade de infração da mesma, da possibilidade de sua inversão, o que leva a poder entender a constituição da norma a partir de um embate de forças de pólos opostos.

Como diz Canguilhem: *“Sob qualquer forma implícita ou explícita que seja, as normas comparam o real a valores, exprimem discriminações de qualidades de acordo com a oposição polar de um positivo e de um negativo”*¹⁴⁵. Normalizar é a imposição de uma exigência a um fato ou dado que se apresente de forma diversa à mesma; relação polêmica e dinâmica entre a exigência da norma como regra a ser seguida e os fatos ou dados que a ela escapam. *“Uma norma se propõe como um modo possível de unificar um diverso, de reabsorver uma diferença, de resolver uma desavença”*¹⁴⁶.

Unificar um diverso... Reabsorver uma diferença... Ora, sabemos que a padronização dos bens produzidos, em uma industrialização crescente, otimiza sua fabricação e maximiza os lucros. No campo da saúde, a definição de normas higiênicas pressupõe um interesse político e econômico no que tange ao tratamento preventivo de doenças, das condições de salubridade de vida, possibilitando uma população “sadia” capaz de produzir mais em termos econômicos. Nestes termos, a norma aparece obedecendo a uma exigência de uma necessidade pontual emergente em uma sociedade histórica. Sua determinação como norma se configura, a partir de uma decisão normativa que estabelece um determinado bem particular a ser atingido, seja este bem um fato ou um dado. Por outro lado, uma decisão normativa não pode deixar de levar em conta as conseqüências de sua aplicação em todos os campos relacionados à mesma, ou seja, a decisão sobre determinada norma só pode ser entendida no

¹⁴⁴ CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*, op. cit., p. 211.

¹⁴⁵ Ibid. p. 213.

¹⁴⁶ Ibid. p. 212.

contexto de outras normas. Em suma, como diz Canguilhem: “*A experiência da normalização, num dado momento, não pode ser dividida, pelo menos em projeto*”¹⁴⁷.

As normas - técnicas, econômicas e jurídicas -, que regulam uma coletividade constituída por diferentes elementos, precisam ser representadas, aprendidas por todos os elementos da coletividade para que, com sua aplicação, uma determinada unidade seja alcançada.

Como decorrência da relativização das normas umas às outras, temos o fato de que “*sua correlatividade num sistema social tende a fazer desse sistema uma organização, isto é, uma unidade em si, senão por si, e para si*”¹⁴⁸, o que permite que a organização social possa ser considerada, em uma primeira instância, como da ordem de um modelo orgânico. Entretanto, cabe uma ressalva importante a ser feita, no que se refere à necessidade de uma exterioridade ou se há uma imanência na aplicabilidade da norma em um ou outro caso.

Canguilhem afirma que, no caso do organismo, a norma se dá e é aplicada a partir de um movimento imanente ao organismo, sem a necessidade de uma representação, deliberação ou cálculo. O próprio organismo delibera a exigência de um dispositivo de regulação. Como diz Canguilhem: “*o vivente humano prolonga, de modo mais ou menos lúcido, um efeito espontâneo, próprio da vida, para lutar contra aquilo que constitui um obstáculo à sua manutenção e ao seu desenvolvimento tomados como normas*”¹⁴⁹. A vida, nas palavras de Canguilhem, “*é, de fato, uma atividade normativa*”¹⁵⁰.

Já no que se refere à organização social, a regulação se dá de forma exterior à mesma. Desta maneira, a norma se apresenta como um poder de normalização, que visa atender a uma exigência pontual de uma coletividade, de uma sociedade histórica.

Vamos voltar à Foucault nos atendo aos modelos de punição analisados em *Vigiar e Punir*, enfocando com maior ênfase as disciplinas, quando a normalização se apresenta de forma explícita.

Ao fim do século XVIII e começo do século XIX, o suplício como forma de punição praticamente se extingue. Esta forma de punição obedecia a três critérios básicos, quais sejam: deviam propiciar uma hierarquia das penas a serem afligidas ao corpo que pudessem ser apreciadas, comparadas e hierarquizadas; devia ter uma regulação do sofrimento a ser

¹⁴⁷ Ibid. p. 218.

¹⁴⁸ Ibid. p. 222.

¹⁴⁹ Ibid. p. 96.

¹⁵⁰ Ibid. p. 96.

infligido em função da gravidade do crime; e, deviam funcionar como um ritual. Nesta forma de punição, o condenado era submetido a uma exposição pública de suas penas, a um espetáculo de atrocidades sobre o corpo que era supliciado visando à reativação do poder soberano do rei, que havia sido ameaçado na execução do crime. O soberano encarnava a lei; na medida em que a mesma era transgredida, era o próprio corpo do rei que era atacado, exigindo uma ação imediata para reativar o poder soberano.

O suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune: não é absolutamente a exasperação de uma justiça que, esquecendo seus princípios, perdesse todo o controle. Nos “excessos” dos suplícios, se investe toda a economia do poder¹⁵¹.

O corpo supliciado se insere como foco principal na produção da verdade do crime; todo o processo de estabelecimento da verdade se passa em segredo até a promulgação da sentença; ao acusado cabia apenas ser interrogado sobre as provas do crime; a confissão constitui uma prova forte o suficiente para não necessitar de outras e obedece a um sistema de regras, para que a verdade sobre o crime se apresente de forma clara e unívoca. “*No interior do crime reconstituído por escrito, o criminoso que confessa vem desempenhar o papel de verdade viva*”¹⁵². Desta forma, o soberano e seus juízes possuíam o poder pleno de vida e morte. “*A cerimônia do suplício coloca em plena luz a relação de força que dá poder à lei*”¹⁵³. Política do medo, onde nas marcas do corpo supliciado, todos deveriam ver a presença encolerizada do soberano, reativando seu poder.

O suplício judiciário deve ser compreendido também como um ritual político. Faz parte, mesmo num modo menor, das cerimônias pelas quais se manifesta o poder [...]. O suplício tem uma função jurídico-política. É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo o seu brilho¹⁵⁴.

Este ritual de poder, entretanto, tinha suas limitações: tinha que ser reativado a cada quebra de poder do soberano, ou seja, a cada violação da lei; podia inspirar a revolta na multidão que o assistia. Como consequência, o protesto contra os suplícios é encontrado em toda parte ao final do século XVIII. Ao poder de vingança do soberano, deve suceder uma justiça criminal que puna em vez de se vingar. A “humanidade” do pior assassino deve ser

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 32.

¹⁵² Ibid. p. 34.

¹⁵³ Ibid. p. 43.

¹⁵⁴ Ibid. p. 41- 42.

respeitada. Assim, no decorrer do século XVIII, um grupo de reformadores “humanistas”, tendo em vista que os suplícios cada vez mais atemorizavam menos e incitavam mais a revolta, enfatiza um novo modelo de punição, onde

A relação castigo-pena não é idêntica ao que era no suplício. O corpo encontra-se aí em posição de instrumento ou intermediário [...]. Segundo essa penalidade o corpo é colocado num sistema de coação e de privação, de obrigações e de interdições. O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena ¹⁵⁵.

Para os reformadores humanistas do século XVIII, importava encontrar representações que pudessem, na relação crime-punição, impedir a execução do crime pela associação direta com a punição a ele associada: *“Importa constituir pares de representação de valores opostos, instaurar diferenças quantitativas entre as forças em questão, estabelecer um jogo de sinais-obstáculos que possam submeter o movimento das forças a uma relação de poder* ¹⁵⁶.

Nesta codificação crime-castigo, o objetivo da punição não é mais fazer o poder do soberano ser reativado, e sim *“fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular coextensiva à sociedade [...], inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir”* ¹⁵⁷.

A punição centra-se na representação do crime. Sendo o corpo utilizado como objeto de uma representação, *“a lembrança de uma dor pode impedir a reincidência, do mesmo modo que o espetáculo, mesmo artificial de uma pena física, pode prevenir o contágio do crime”* ¹⁵⁸. Sendo o sistema de signos o suporte desta forma de punição, era imprescindível sua visibilidade, sendo encontrada nos trabalhos públicos sua maior fonte de expressão. Entretanto, embora o princípio de trabalhos públicos dos humanistas prevalecesse, diversas casas de detenção existiram no decorrer do final do século XVIII. Nestas, dado seu custo, os criminosos trabalhavam para custear sua correção. Em algumas, ao trabalho foi acrescentado o isolamento, *“a partir do qual o condenado, escapando às más influências, pode fazer meia-volta e redescobrir no fundo de sua consciência a voz do bem”* ¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Ibid. p. 14.

¹⁵⁶ Ibid. p. 87.

¹⁵⁷ Ibid. p. 70.

¹⁵⁸ Ibid. p. 79.

¹⁵⁹ Ibid. p. 101.

A importância destas casas de detenção ocorre, na medida em que o castigo e a correção que devem operar exigem um acompanhamento e controle sobre os que nela estão reclusos, visando uma transformação: de seu corpo e de seus hábitos, através dos trabalhos cotidianos a que são submetidos; de seus espíritos e vontades, pelos cuidados espirituais que são oferecidos - bíblias, livros religiosos, visitas de clérigos, etc. Além de todo este aparato para que a transformação se efetive - a solidão que força o condenado a voltar-se sobre si mesmo, os trabalhos cotidianos para transformar seus hábitos e as práticas espirituais a que são obrigados -, cabe a administração atuar sobre a alma do condenado, “*na medida em que a alma é sede de hábitos*”¹⁶⁰. A formação de hábitos tem sua fundamental importância, uma vez que como já foi dito anteriormente, no séc. XIX é pelo hábito que aqueles que não possuem nenhum vínculo de pertencimento ou propriedade entre si são ligados a um aparelho de produção. Nessas casas, diz Foucault: “*Deve ser feito com tanta freqüência quanto possível um trabalho sobre a alma do detendo. A prisão, aparelho administrativo, será ao mesmo tempo uma máquina para modificar os espíritos*”¹⁶¹.

Em função deste processo de vigilância e reclusão, importa operar uma técnica de correção que vise o corpo e a alma do condenado. Para tanto, cada condenado é observado continuamente. Segundo Foucault: “*A prisão torna-se uma espécie de observatório permanente que permite distribuir as variedades do vício ou da fraqueza*”¹⁶².

Desta forma, com o suplício praticamente extinto, temos a entrada em cena da alma como objeto de punição.

Com o aprisionamento o corpo não é mais estraçalhado como nos suplícios, nem é punido servindo como objeto de uma representação. A justiça punitiva incide sobre o corpo que deve ser exercitado, controlado e submetido, servindo como intermediário para a punição de uma nova realidade incorpórea - a alma -, que se apresenta na execução do crime. Surge como efeito, uma modificação no objeto “crime”, onde “*punem se as agressões, mas por meio delas, as agressividades, as violações e, ao mesmo tempo, as perversões, os assassinatos que são, também, impulsos e desejos*”¹⁶³.

Nessas casas de detenção, relatórios sobre a conduta dos condenados são emitidos periodicamente; as modificações que apresentam em seus hábitos são meticulosamente

¹⁶⁰ Ibid. p. 106.

¹⁶¹ Ibid. p. 103.

¹⁶² Ibid. p. 104.

¹⁶³ Ibid. p. 19.

anotadas; enfim, cada um pode ser identificado, separado, classificado segundo uma periculosidade “virtual”, baseada na observação contínua de seu comportamento. Assim,

Organiza-se todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido (pelo menos em estado isolado), mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente. A prisão funciona aí como um aparelho de saber ¹⁶⁴.

Foucault, em sua investigação genealógica sobre as punições, define um momento onde a punição alcança sua expressão não mais apenas no espaço da prisão, mas se expande por todo o corpo social, nas diversas instituições que atuam de forma semelhante àquelas, visando disciplinar os indivíduos. Segundo Foucault:

A “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia. E pode ficar a cargo seja de instituições “especializadas” (as penitenciárias, ou as casa de correção do século XIX) seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (as casas de educação, os hospitais), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder [...] ¹⁶⁵.

As disciplinas diferem de outros processos disciplinares, tais como a escravidão, a vassalagem e o ascetismo. As disciplinas não se apropriam dos corpos, como na escravidão, nem os submetem a uma submissão explícita, como na vassalagem, nem a uma obediência a outrem e a um maior domínio sobre si mesmo, como nas práticas ascéticas. O corpo não é mais tratado de uma forma em geral, mas é trabalhado detalhadamente em partes subdivididas, de tal forma que o mínimo gesto, a rapidez, a atitude, cada movimento sofre uma coerção, para ser obtida uma maior produtividade. Atua, primeiramente, trabalhando o corpo, separando-o em partes a serem exercitadas individualmente; depois manipulando seus gestos, atitudes, rapidez - o corpo em sua máxima eficácia de utilização; e, por fim, controlando seu tempo. Para ser aplicada, necessita de um espaço a ser circunscrito, de técnicas de ordenação do mesmo, no qual os corpos são inseridos, de controle do tempo, bem como de vigilância e registro constante de sua conduta.

A aplicação do poder disciplinar permite o surgimento de um saber sobre o corpo no qual atuam; através da utilização de técnicas de comparação, separação, hierarquização, controle, etc., as quais permitem a elaboração de diagnósticos prescritivos, corretivos,

¹⁶⁴ Ibid. p. 104.

¹⁶⁵ Ibid. p. 177.

avaliativos, normativos, surge um saber sobre os indivíduos, que por sua vez é transcrito e acumulado, permitindo novas formas de controle. Segundo Foucault:

Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais do que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo¹⁶⁶.

As disciplinas não se instauraram de uma hora para outra; na verdade é uma multiplicidade de processos que vão se desenvolvendo, a partir de origens diversas, em espaços diferentes (escolas, exércitos, espaço hospitalar, fábricas, etc.), que vão se repetindo e acabam convergindo para um método geral capaz de ser utilizado em qualquer espaço passível de ocorrência da relação poder-saber. O momento histórico das disciplinas “*é o momento em que nasce uma arte do corpo humano que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente*”¹⁶⁷.

Como opera o poder disciplinar?

Sua operação segue o princípio do “detalhe”, o que significa que cada minúcia do corpo, cada espaço de ocupação do mesmo, cada controle exercido sobre ele precisa ser esquadrihado ao máximo possível onde, na verdade, este “máximo” é o número de subdivisões possíveis de serem realizadas, sobre todos aqueles submetidos ao poder disciplinar.

A aplicação do poder disciplinar obedece a alguns pontos fundamentais: a distribuição do espaço, ao controle das atividades, a organização das gêneses e a composição das forças.

Quanto à distribuição do espaço, muitas vezes a *cerca* é utilizada. Espaço fechado em si mesmo, separado de outros por muros. Uma vez que se entre neste espaço murado só se sairá dele ao término das obrigações cumpridas. Com a cerca, concentram-se as forças de produção tirando delas o máximo de vantagens e neutralizam-se seus inconvenientes (roubos, interrupções, etc.), bem como se protegem os materiais e ferramentas. A distribuição celular também é um operador necessário, onde cada um em seu lugar, permite um controle sobre as evasões, ociosidades, etc. O espaço também precisa ter uma funcionalidade cobrindo diversas necessidades: deve ser um espaço útil. É necessário distribuir os indivíduos celularmente, mas

¹⁶⁶ Ibid. p. 26.

¹⁶⁷ Ibid. p. 119.

também de forma que estas células intercambiáveis e articuladas entre si possam ser interligadas, aparecendo a fila como uma maneira bastante útil de distribuição para a aplicação do poder disciplinar.

As disciplinas organizando as “celas”, os “lugares”, e as “fileiras” criam espaços complexos; ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais, e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais, pois que regem a disposição dos edifícios, de salas, de móveis, mas idéias, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis, perigosas em multiplicidades organizadas ¹⁶⁸.

Na Idade moderna¹⁶⁹, a representação refere-se às próprias coisas e não mais às idéias; a colocação em quadros, não se refere apenas ao campo do saber ¹⁷⁰; é ao mesmo tempo um processo de saber e uma técnica de poder, que opera tendo o homem como sujeito e objeto de sua ação; organizar em quadros permite uma ordenação das multiplicidades de forma que “*permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada*¹⁷¹”, obtendo-se um instrumento para percorrê-la e dominá-la.

Além do estabelecimento de quadros vivos, outra operação das disciplinas é o controle das atividades. Para tanto, o tempo é de importância capital; mas aqui deve ser entendido o tempo em suas múltiplas formas: 1) primeiramente em termos de horário a ser cumprido: não é um horário qualquer; a disciplina é a arte do detalhe e assim sendo, toda inutilidade de tempo deve ser afastada: o tempo precisa ser útil durante sua maior parte, nada de

¹⁶⁸ Ibid. p. 126.

¹⁶⁹ No início do século XIX, a teoria da representação perde seu lugar de fundamentação de todas as ordens possíveis. A Biologia, a Economia Política e a Filologia constituem-se a partir de objetos empíricos, quais sejam a Vida, o Trabalho e a Linguagem, deixando de privilegiar a representação, diferentemente da história natural, da gramática geral e da análise das riquezas, saberes clássicos, que se fundamentavam em uma ciência da ordem. Roberto Machado afirma: “*O aparecimento do objeto empírico no campo do saber assinala o momento em que a representação perdeu o poder de fundar os liames que podem unir seus elementos; momento em que as coisas escapam do espaço do quadro, adquirindo um volume próprio, constituindo-se como um espaço interno que se encontra no exterior da representação. E se Foucault faz essa análise é porque pretende mostrar que com o estudo da vida, do trabalho e da linguagem, o homem se torna pela primeira vez, objeto empírico de saber ou que estudar esses objetos empíricos é estudar o homem como um ser finito situado na história*”. Cf. MACHADO, R. Duas Filosofias Das Ciências do Homem. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (org.). *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*, Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 15.

¹⁷⁰ “*a noção de representação constitui ou o campo geral do pensamento clássico, sua própria configuração, ou um objeto de saber, na modernidade, quando o homem aparece, pela primeira vez como sujeito, condição de conhecimento, e, ao mesmo tempo, como objeto empírico*”. Cf. PORTOCARRERO, V. Representação e constituição do objeto na modernidade. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V (Org) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 29.

¹⁷¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 127.

desperdícios com frivolidades; deve ser feita pressão e anulação de tudo que faça escapar do tempo sua utilidade; 2) no que se refere à elaboração do ato gestual e de sua correlação com o corpo: cada ato, cada gesto, deve ser executado com a maior utilidade de tempo possível; “*O tempo penetra no corpo e com ele todos os controles minuciosos de poder*”¹⁷²; a ligação do corpo com o objeto a ser manipulado ou executado também precisa ser efetuada com a maior economia de tempo; 3) o tempo deve ser utilizado até a exaustão do mesmo: o máximo de rapidez encontrando o máximo de eficiência.

A organização das gêneses prevê a organização serial; o tempo passa a ser concebido como etapas a serem cumpridas, onde ao término de cada uma passa-se para outra.

A organização em “série” das atividades sucessivas permite todo um investimento da duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual (de diferenciação, de correção, de castigo, de eliminação) a cada momento do tempo [...]. O poder se articula diretamente sobre o tempo, realiza o controle dele e garante sua utilização¹⁷³.

Finalmente, a disciplina congrega as forças em uma composição dos seus elementos singulares, de forma a obter o melhor resultado em termos de utilização do tempo e dos efeitos a serem obtidos. Não se trata de apenas individualmente se ter um corpo dócil, disciplinado, mas sim de que este corpo, em composição com outros, forneça a maior produtividade possível.

A disciplina, operando individualmente e detalhadamente sobre os corpos, permite o surgimento de um saber sobre o corpo no qual atuam, uma vez que define um campo de não-conformidade, passível de punição, através de uma norma pré-estabelecida, hierarquizando uma série precisa de comportamentos identificáveis entre dois pólos distintos: os que se aproximam e os que se afastam de uma regra definida. “*O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado `a regra, tudo que se afasta dela, os desvios*”¹⁷⁴. O castigo aplicado pela disciplina, tendo por função reduzir os desvios, tem um caráter corretivo, operando na forma de um sistema de gratificação-sanção. Na verdade atua de forma classificatória, hierarquizando os comportamentos, os resultados obtidos individualmente e procurando efetuar uma correção, de tal modo “que todos se pareçam”.

Em suma, como diz Foucault:

¹⁷² Ibid. p. 129.

¹⁷³ Ibid. p. 135.

¹⁷⁴ Ibid. p. 149.

A arte de punir, no regime disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põem 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 dessa 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 de valor as capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. [...] Em uma palavra, ela *normaliza* ¹⁷⁵.

Segundo, Márcio Alves da Fonseca, em “*Normalização e Direito*” ¹⁷⁶:

A disciplina normaliza, pois analisa, decompõe os indivíduos, os lugares, o tempo. Normaliza porque classifica os termos decompostos, estabelece seqüências e ordenações entre eles, fixa procedimentos de adestramento e de controle e, a partir daí estabelece uma separação entre o “normal” e o “anormal”. A normalização disciplinar, portanto, consistiria em se definir um modelo ótimo (a norma) e tentar tornar as pessoas, gestos, atos, conformes a este modelo ¹⁷⁷.

Normalização, um novo poder... Poder que surge a partir das disciplinas, as quais, na produção de corpos dóceis individualiza cada vez mais, na medida em que classifica, hierarquiza, apontando as diferenças e, ao mesmo tempo, também homogeneíza segundo uma norma. Nas palavras de Foucault: “*Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra e do Texto, o da Tradição* ¹⁷⁸ .

¹⁷⁵ Ibid. p. 153.

¹⁷⁶ FONSECA, M. Alves. Normalização e direito. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V. (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 218.

¹⁷⁷ Ibid. p. 227.

¹⁷⁸ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 153.

2.2 O sujeito objetivado e subjetivado pela relação poder-saber

Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas ¹⁷⁹.

Foucault, em seu projeto de investigação sobre as formas de punição, identifica “como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade nasceu das práticas sociais de controle e vigilância” ¹⁸⁰.

Nesta análise, identifica que a “fabricação” de indivíduos se dá, basicamente, pelo *exame*, surgido ao fim do século XVIII e início do século XIX, época do poder disciplinar e da normalização; o *exame*, como uma técnica se expande por todas as práticas sociais, as sedimentando e abrigando; passa a ser uma forma geral de dominação em nossa sociedade.

Pelo *exame* é exercido um poder que objetiva a produção de comportamentos que individualizam o sujeito segundo uma norma; o *exame*, na conjugação da vigilância e da “sanção normalizadora”, exerce um poder que não remete à idéia de uma regra que restringe; que não significa impor limites a determinadas condutas, mas objetiva a produção de condutas esperadas.

No poder disciplinar, o olhar cumpre um papel fundamental. É necessária uma total visibilidade daqueles inseridos no aparelho disciplinar, sobre os quais os efeitos do poder possam ser claramente sentidos.

Foucault toma como modelo prenunciador das instituições aplicadoras do poder disciplinar, o projeto de arquitetura – *Panopticon* ¹⁸¹ - de Bentham, elaborado em fins do século XVIII. Pela sua disposição arquitetônica, o *panopticon* permitiria um olhar permanente sobre quem nele estivesse. A certeza de estar sendo olhado sem poder ver, a certeza de uma

¹⁷⁹ Ibid. p. 27.

¹⁸⁰ FOUCAULT, M. *A verdade e as Formas Jurídicas*, op. cit., p. 8.

¹⁸¹ O *Panopticon* era o projeto de um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em celas voltadas tanto para o exterior quanto para o interior, sem ponto de sombra. Na torre central, por consequência um vigilante a tudo podia observar sem ser visto. Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 165.

vigilância constante sobre si sem poder exercer esta vigilância sobre outrem, estende a eficácia do poder, sua força limitadora, para quem a ele está sujeito, que passa a efetua-la espontaneamente sobre si mesmo. Como consequência, o poder externo pode independer de aspectos físicos tendendo ao incorpóreo, e quanto mais se aproxima desse limite, mais seus efeitos se tornam adquiridos de forma profunda, em caráter definitivo e, ao mesmo tempo, continuamente recomeçados. Diz Foucault em “*O Olho do Poder*”:

A própria palavra “panopticon” é fundamental. Designa um princípio de conjunto. Sendo assim, Bentham não imaginou simplesmente uma figura arquitetural destinada a resolver um problema específico, como o da prisão, o da escola ou dos hospitais. [...]; ele descobriu uma tecnologia própria para resolver os problemas de vigilância¹⁸².

O *panopticon*, exercendo um olhar permanente sobre todos aqueles nele inseridos, permite uma vigilância constante sobre quaisquer condutas, podendo-se dizer que a subjetividade se encontra permanentemente em um processo de julgamento, passível de punição. Como diz Foucault: “*No panoptismo a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer*”¹⁸³. Os desejos e as “paixões” do corpo ficam submetidos a essa subjetividade que o aprisiona, que o “contém”, dada a permanente vigilância a que está sujeita.

O *panopticon* é polivalente em sua aplicabilidade. É um esquema que permite distribuir os corpos no espaço de forma hierárquica, aplicar intervenções e outras tantas funções, onde a vigilância e controle contínuos sejam necessários. Qualquer que seja sua aplicação, o *panopticon* permite aperfeiçoar o exercício do poder, na medida em que necessita de um número mínimo de pessoas que vigiem, bem como estende sua ação até o próprio indivíduo, que passa a exercê-lo sobre si mesmo.

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo novos objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça¹⁸⁴.

O *panopticon* deve ser entendido como um princípio de vigilância e controle, onde “*seu fechamento não excluiu uma presença permanente do exterior [...]; qualquer membro*

¹⁸² FOUCAULT, M. *O Olho do Poder*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*, op. cit., p. 211.

¹⁸³ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p.104.

¹⁸⁴ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 169.

da sociedade terá direito de vir constatar com seus olhos como funcionam as escolas, os hospitais, as fábricas, as prisões ”¹⁸⁵.

O grande olho de observação, previsto no *panopticon* de Bentham é uma realidade cada vez mais espalhada em todos os pontos da rede social. A vigilância permanente dos atos, a observação dos comportamentos em relação ao que é dele esperado, a imposição daquilo que se pode, ou melhor, daquilo que se deve ou não fazer atravessam todas as malhas do social, através das práticas por ele exercidas, como podemos observar em nossas instituições escolares, hospitalares, etc., e mesmo em nossa vida cotidiana. Como diz Foucault: “*Vivemos hoje em uma sociedade programada, no fundo, por Bentham, uma sociedade panóptica, sociedade onde reina o panoptismo*” ¹⁸⁶.

O esquema *panóptico* atende perfeitamente à realização do exame, técnica central do poder disciplinar, que se impõe a partir do século XIX, como prática social, em contrapartida à prática do inquérito, originária na sociedade grega.

Vejamos as análises de Foucault que o levaram a estas afirmações.

Na Segunda Conferência de “*A Verdade e as formas Jurídicas*”, Foucault analisa a tragédia de Sófocles – *Édipo Rei* -, e a identifica como “*representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou*” ¹⁸⁷. Segundo Foucault, a tragédia *Édipo-Rei* se configura como uma pesquisa da verdade, nos fornecendo um primeiro testemunho da prática judiciária grega daquela época, a qual é diferente da praticada na época grega arcaica. Naquela, o estabelecimento da verdade se passava diante dos deuses, ou seja, a verdade era produzida a partir de um sistema de provas entre os adversários, onde a decisão final, quando houvesse contestação do resultado, era transposta aos deuses. Não havia o papel da testemunha no estabelecimento da verdade, cuja atuação se restringia a observação do seguimento das regras por ocasião das provas. Na tragédia *Édipo-Rei*, embora ainda se conserve, em algumas passagens, o sistema de provas, a forma da pesquisa da verdade obedece, inicialmente, a outro modelo, o qual Foucault identifica como “*lei das metades*”. De fato, toda a peça vai sendo encenada, onde a cada momento “*falta*” uma metade a ser esclarecida, cujas respostas vão sendo encaixadas, obedecendo a uma prática jurídica, política

¹⁸⁵ Ibid, p. 171.

¹⁸⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 103.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p. 31.

e religiosa da época, qual seja, *σύμβολον* - o símbolo¹⁸⁸. Foucault aponta que nos diálogos da tragédia, tudo é dito de forma prescritiva, no tempo futuro, da ordem da predição. O presente não é falado. E é exatamente para cumprir esta lacuna que a figura da testemunha aparece. É um testemunho presente do que se passou dado pelo pastor, ao afirmar que recebeu uma criança -Édipo- e que a entregou ao palácio de Políbio, que completa a tragédia. A verdade não é mais uma decisão dos deuses e sim aparece pelo testemunho.

Foucault também chama a atenção para o fato de que, durante toda a tragédia, Édipo não se declara inocente, e sim busca a verdade no interesse de manter a própria realeza, o que demonstra a temática do poder que percorre a peça. O que está o tempo todo em questão é a perda de poder de Édipo. Mas que tipo de poder é este? Édipo possui as características de dois personagens gregos: o herói¹⁸⁹ e o tirano¹⁹⁰. Embora possuindo toda uma história de vida típica da trajetória dos heróis, Édipo apresenta também, dado a postura de seus diálogos na tragédia, um traço bem marcado da figura do tirano do século V, ou seja, é *“aquele que não dá importância às leis e que as substitui por suas vontades e ordens”*¹⁹¹. Ora, o tirano grego caracterizava-se por um poder adquirido em função de deter ou fazer valer um saber sobre os outros. É este saber que Édipo considera possuir e faz valer, ao derrotar a esfinge, livrando a cidade da peste. Saber da experiência, saber solitário de quem *“sozinho, sem se apoiar no que se diz, sem ouvir ninguém, quer ver com seus próprios olhos”*¹⁹².

¹⁸⁸ Esta técnica de exercício de poder define a autenticidade de uma mensagem através do encaixe de duas metades, ou seja, quebra-se um objeto ao meio e se dá uma parte a alguém. Ao se levar uma mensagem leva-se uma metade que deverá ser encaixada a outra, provando sua autenticidade.

¹⁸⁹ “O herói mitológico, saindo de sua cabana ou castelo cotidianos, é atraído, levado ou se dirige voluntariamente para o limiar da aventura. Ali, encontra uma presença sombria que guarda a passagem. O herói pode derrotar essa força, assim como pode fazer um acordo com ela, e penetrar com vida no reino das trevas (batalha com o irmão, batalha com o dragão; oferenda, encantamento); pode da mesma maneira, ser morto pelo oponente e descer morto (desmembramento, crucifixo). Além do limiar, então, o herói inicia uma jornada por um mundo de forças desconhecidas e, não obstante, estritamente íntimas, algumas das quais o ameaçam fortemente (provas), ao passo que outras lhe oferecem uma ajuda mágica (auxiliares). Quando chega ao nadir da jornada mitológica, o herói passa pela suprema provação e obtém sua recompensa. Seu triunfo pode ser representado pela união com a deusa-mãe (casamento sagrado), pelo reconhecimento por parte do pai-criador (sintonia com o pai), pela sua própria divinização (apoteose ou, mais uma vez, se as forças tiverem se mantido hostis a ele -, pelo roubo, por parte do herói, da benção que ele foi buscar (rpto da noiva, roubo do fogo); intrinsecamente, trata-se de uma expansão da consciência e, por conseguinte, do ser (iluminação, transfiguração, libertação). O trabalho final é o de retorno. Se as forças abençoaram o herói, ele agora retorna sob sua proteção (emissário); se não for este o caso, ele empreende uma fuga e é perseguido (fuga de transformação, fuga de obstáculos). No limiar de retorno, as forças transcendentais devem ficar para trás; o herói reemerge do reino do terror (retorno, ressurreição). A benção que ele trás consigo restaura o mundo (elixir)”. Cf. CAMPBELL, J. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix: Pensamento, 1977, p. 241.

¹⁹⁰ “Não existe pior inimigo que um tirano numa cidade, sob o qual desaparecem todas as leis comuns e um só manda, empunhando a lei” (Eurípedes). ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982, p. 923.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p. 45.

¹⁹² *Ibid.* p. 47.

Édipo quer ver, Édipo quer saber e em sua busca prolonga o testemunho até o pastor que o entregou a Políbio, caindo na armadilha de seu destino.

É porque ele exerce um certo poder tirânico e solitário, desviado tanto do oráculo dos deuses que ele não quer ouvir, quanto do que diz e quer o povo, que, em sua sede de poder e saber, em sua sede de governar descobrindo por si só, ele encontra, em última instância, os testemunhos daquele que viram ¹⁹³.

O testemunho dado pelo pastor, ao afirmar que recebeu uma criança - Édipo-, e que a entregou ao palácio de Políbio completa a tragédia. A tragédia de Sófocles apresenta uma forma de descoberta da verdade através do testemunho, por lembrança, por inquérito.

As análises de Foucault feitas em *Édipo-Rei* mostram que com a transposição da verdade para o homem comum, é desprezada a associação do poder ao saber, e que “o Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego [...]” ¹⁹⁴. É este mito de que o poder está dissociado do saber que é criticado por Nietzsche, como procuramos mostrar no primeiro capítulo.

Segundo Foucault, o saber de inquérito de origem grega, apresentado na tragédia de Sófocles, fica estacionado ao longo dos séculos, sendo retomado com inflexões apenas na Idade Média, nos séculos XII e XIII. Ressurge como prática de descoberta da verdade, em função das características da época feudal, época em que a circulação dos bens se faz nas formas de rivalidade e contestação. Não havia, na alta Idade Média, poder judiciário. As questões eram decididas entre os indivíduos conflitantes. Aquele que exercia a soberania devia constatar, devido aos seus poderes políticos, mágicos e religiosos, a regularidade dos procedimentos para a descoberta da verdade, acordados entre as partes.

Durante o século XII, por ocasião da grande monarquia medieval, aparece uma nova forma de justiça. Os litígios são resolvidos não mais pela livre contestação entre as partes belicosas, e sim pela submissão das mesmas a um poder exterior a elas, que se impõe como poder judiciário e poder político. Aparece a figura do procurador, que vai se apresentar como representante do soberano, do rei ou do senhor. Por ocasião de um crime, delito ou contestação, o procurador se apresenta como um duplo da vítima; pelo simples fato de ter havido um crime é considerado que o poder do soberano foi lesado.

¹⁹³ Ibid. p. 48.

¹⁹⁴ Ibid. p. 50.

O soberano, o poder político vem desta forma, dublar e pouco a pouco substituir a vítima. Este fenômeno, absolutamente novo, vai permitir ao poder político apossar-se dos procedimentos judiciais. O procurador, portanto, se apresenta como o representante do soberano lesado pelo dano¹⁹⁵.

Em função da entrada em cena do poder político, surge uma figura nova: a infração. “*É uma ofensa ou lesão de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano*”¹⁹⁶. A cada infração cometida, a reparação não se restringe apenas a quem sofreu o dano, mas também ao Estado, ao soberano, a lei.

Como aplicar a sentença final do processo? Ora, tendo em vista a figura do soberano no litígio, a questão não poderia ser resolvida mediante o sistema de provas. A figura do procurador, como representante do soberano, não podia ter sua vida arriscada no sistema de provas, assim, o modelo que vai ser utilizado é o do inquérito. Entretanto, neste tipo de inquérito, o poder, ao contrário do que é expresso na tragédia *Édipo-Rei*, consulta as pessoas que, devido à situação social, riqueza, idade, etc., são consideradas capazes de saber a verdade, deixando que deliberem sobre os fatos. Este novo modelo de inquérito segue o adotado pela Igreja, por ocasião da Inquisição: inquérito sobre os crimes, pecados, faltos e também à forma de gestão dos bens da Igreja; inquérito, portanto, espiritual e administrativo. No procedimento judicial, onde a figura do procurador representa o soberano, é este modelo de inquérito que vai ser adotado, sendo “*inquérito entendido como olhar tanto sobre os bens e as riquezas, quanto sobre os corações, os atos, as intenções*”¹⁹⁷. Assim, tem-se a partir do século XII uma associação de duas situações - a infração à lei e a falta religiosa. Julga-se, não apenas a inobservância da lei, mas também as intenções, a alma daquele que cometeu o delito ou crime. Enquanto os procedimentos de inquérito, como pesquisa da verdade, seguem, nos séculos seguintes, para outras áreas do saber, tais como a zoologia, a botânica, a medicina, etc., o antigo modelo de provas recrudescer. Encontram-se alguns resquícios das provas, nas torturas, mas mesmo aí se verifica a busca da verdade através da confissão, que não deixa de ser um inquérito para a busca da verdade.

A importância do ressurgimento do inquérito está exatamente no restabelecimento de se pensar a relação entre o poder e o saber, a qual faz parte da prática de inquérito, tal como foi mostrado, por Foucault, em suas análises da tragédia *Édipo-Rei*.

¹⁹⁵ Ibid. p. 66.

¹⁹⁶ Ibid. p. 66.

¹⁹⁷ Ibid. p. 71.

O inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder¹⁹⁸.

A partir do final do século XVIII, início do século XIX, por força das reformas humanistas, há uma separação entre a infração à lei e a falta moral ou religiosa. Para haver crime tem que haver uma lei específica, referida ao mesmo, que tenha sido infringida. Dissocia-se o crime, como uma infração à lei, de um pecado, que se refere a uma ordem religiosa. O criminoso é aquele que perturba a ordem de uma sociedade, em outras palavras, é aquele que rompeu com o pacto social. Desta forma, a lei penal não prescreve mais a vingança de uma soberania lesada como nos suplícios, mas sim a reparação da perturbação causada à sociedade. Deve-se encontrar, através de uma codificação crime- castigo, a desvantagem de ser cometido o crime. *No antigo sistema, o corpo dos condenados se tornava coisa do rei, sobre a qual o soberano imprimia sua marca e deixava cair os efeitos do seu poder. Agora ele será antes um bem social, objeto de uma apropriação coletiva e útil*¹⁹⁹.

Da reforma penal, decorrem quatro tipos básicos de punição: o banimento, no qual o criminoso é banido da sociedade; a exposição do crime cometido à opinião pública, onde o criminoso é excluído do meio social pela vergonha e humilhação sofridas; os trabalhos forçados, onde o criminoso executa algum tipo de trabalho para a sociedade; e, a pena de Talião, que determina a mesma forma de punição ao criminoso que o crime cometido, ou seja, mata-se quem matou, retiram-se os bens de quem roubou e, etc.

Sendo a punição pública um meio de recodificação imediata, tem-se, nos trabalhos públicos, a melhor forma de punição. Entretanto, embora estes tenham sido os princípios da reforma penal, em verdade, o que se processa no início do século XIX, como forma de punição aos crimes cometidos, é o aprisionamento. Há uma mudança no foco da punição. Ao invés da punição do criminoso visar à reparação do dano cometido contra a sociedade, passa a visar à reparação do criminoso em si: *“tem em vista menos a defesa geral da sociedade que o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos”*²⁰⁰.

O aprisionamento, como forma de punição, ao invés das diversas formas punitivas previstas pelos reformadores, se afirma como prática punitiva, a partir dos diversos

¹⁹⁸ Ibid. p. 78.

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 91.

²⁰⁰ Ibid. p. 85.

mecanismos de controle das populações e dos comportamentos dos indivíduos, que ocorreram em função de necessidades sociais no decorrer do século XVIII. Tais mecanismos visavam, basicamente, atender a necessidade dos próprios indivíduos se vigiarem e se fiscalizarem, para não ficarem sujeitos às leis penais extremamente duras da época.

Na Inglaterra, alguns grupos de pessoas de origem religiosa, principalmente remanescentes de dissidências anglicanas, tais como metodistas e quakers, se arrogavam o direito de efetuar inspeções, onde eram observadas as condições de trabalho ou não, de doenças, vícios, etc. Tratava-se, portanto de uma vigilância espontânea que ocorria dentro da sociedade por membros dela constituintes. Em paralelo, outras sociedades, não mais de cunho religioso, também se constituíram durante o século XVIII, e se propuseram a atuar como uma espécie de milícia popular, visando à manutenção da ordem, da moral e dos costumes, bem como para salvaguardar bens e mercadorias estocadas, em uma sociedade em plena industrialização, onde as máquinas e depósitos de mercadorias precisavam ser preservados de revoltas populares, etc.

Já na França, com a monarquia absoluta ainda em vigor no século XVIII, havia basicamente um instrumento judiciário clássico, os parlamentares, a corte, etc. e a polícia, com todo um aparato de lugar de aprisionamento como, por ex., a Bastilha e seu corpo de policiamento, como a polícia montada, intendentess de polícia, etc. Havia em consonância à polícia, uma forma, onde qualquer pessoa podia efetuar um pedido ao rei, para a execução de determinada punição, através das *lettres-de-cachet*²⁰¹.

As *lettres de cachet* continham uma peculiaridade importante para a questão do aprisionamento como prática punitiva. Elas funcionavam como uma espécie de “apropriação” do poder do rei, vinda de pessoas comuns da população. Qualquer pessoa que se sentisse ultrajada, tipo, marido traído, filho esbanjador, *persona non grata* por qualquer motivo podia, através da *lettre de cachet*, ter seus direitos suspensos, ser aprisionada sem uma delimitação de tempo prevista, apenas para atender a um pedido ao qual o rei, após um pequeno inquérito sobre a validade do mesmo, podia enviar a alguém. Desta forma, as *lettres de cachet* se apresentam como instrumentos de um poder que vindo de baixo, se apropriava do poder arbitrário real para controlar e exercer um poder sobre alguém; em suma, eram instrumentos de controle que a sociedade exercia sobre si mesma.

²⁰¹ “A *lettre-de cachet* não era uma lei ou decreto, mas uma ordem do rei que concernia a uma pessoa, individualmente, obrigando-a a fazer alguma coisa. Podia até mesmo obrigar alguém a se casar pela *lettre de cachet*. Na maioria das vezes, porém ela era um instrumento de punição. Podia-se exilar alguém pela *lettre de cachet*, privá-lo de alguma função, prendê-lo, etc. Ela era um dos grandes instrumentos de poder da monarquia absoluta”. Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as forma Jurídicas*, op. cit., p. 95.

O importante desta prática é que a prisão se apresenta aí não como uma punição, mas como uma forma de penalidade aplicada à correção, uma vez que, em geral, a pessoa só saía da prisão, quando havia a afirmação por parte de quem houvesse solicitado a *lettre de cachet*, de que a pessoa já havia se corrigido. A prisão encontra-se ligada ao arbítrio real, aos “excessos” do poder soberano e embora como dizem os reformadores: “*Detenção, figura e instrumento privilegiado do despotismo*²⁰²”, acaba por se impor, em detrimento das outras modalidades de punição previstas pelos reformadores, dando origem a todo um modelo de controle que vai caracterizar as instituições da sociedade disciplinar.

Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija; essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática²⁰³.

Convém fazer uma ressalva sobre a diferença existente entre a vigilância e o controle exercidos no século XVIII e o que é exercido no século XIX. Enquanto, no século XVIII, a vigilância e controle eram exercidos sobre os indivíduos pelo fato de os mesmos pertencerem a um grupo social, que também os vigiava, no século XIX, os indivíduos são vigiados e controlados, não por serem parte de um grupo, mas sim porque são, com suas individualidades, inseridos em instituições. Estas é que vão determinar os grupamentos, inseridos na mesma, que deverão ser vigiados e controlados. Na reclusão do século XVIII, o mecanismo opera de forma a efetuar uma reclusão por exclusão: “*quando alguém era internado, tratava-se sempre de um indivíduo marginalizado em relação à família, ao grupo social, à comunidade local a que pertencia*”²⁰⁴. No século XIX, trata-se, ao contrário, de uma inclusão por exclusão, na medida em que o objetivo das instituições do poder disciplinar – escolas, fábricas, hospitais, asilos, etc.-, é fixar os indivíduos, extrair dos mesmos um saber, ligá-los a um aparelho de produção e de “normalizá-los”, em função de uma norma, a qual, por sua vez, é obtida a partir das observações dos indivíduos nessas instituições, efetuando, em verdade, uma retro-alimentação da norma, que muda a cada nova inserção, em função de novos hábitos a serem seguidos, de novas técnicas, de novos medicamentos, etc., bem como devido a novos controles:

²⁰² FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 98.

²⁰³ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p. 98.

²⁰⁴ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 112.

É assim que os indivíduos sobre os quais se exerce o poder ou são aquilo a partir de que se vai extrair o saber que eles próprios formaram e que será retranscrito e acumulado segundo novas normas, ou são objetos de um saber que permitirá também novas formas de controle ²⁰⁵.

O motivo da diferenciação feita por Foucault, entre “reclusão e “seqüestro”, anteriormente citado, pode ser verificado, uma vez que nas instituições de seqüestro opera-se um mecanismo de controle, onde o tempo, os corpos, o poder de punição e recompensa, e mais ainda, o saber sobre quem nelas se encontre, tem a máxima expressão, diferentemente do que ocorre na reclusão. De fato, ao ser inserido em uma instituição de seqüestro, seja em uma escola, em uma fábrica, em um hospital, etc., temos de imediato o tempo controlado, o corpo submetido a um regime de práticas adotadas nas mesmas, um poder de “barganha”, ou seja, qualificação versus aprendizagem adquirida, trabalho versus dinheiro, além de um saber adquirido através de observações efetuadas, relatórios emitidos sobre desempenho, conformidade ou não com uma norma estabelecida, bem como elaboração de estratégias para adequação à mesma.

Desta forma, segundo Foucault, a prisão se impõe como forma de punição, em função do surgimento dessas instituições de seqüestro surgidas no século XIX. Na verdade as instituições de seqüestro são “prisões”, entretanto, se diferenciam das mesmas apenas pelo fato de que as prisões, propriamente ditas, se classificam como um espaço destinado àqueles que cometeram faltas previstas e julgadas pela lei de um poder estatal, enquanto a “prisão” das instituições opera ao nível de micropoderes, que se entrecruzam a um poder estatal, mas que dele não fazem necessariamente parte, sendo apenas a expressão de um controle que é efetuado, pela própria sociedade, através de suas práticas sociais.

Toda esta rede de instituições opera de maneira a não apenas punir as infrações cometidas, mas muito mais em controlar as possibilidades das mesmas serem cometidas: atuam na prevenção e correção das intenções dos indivíduos. Segundo Foucault: *“Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer”* ²⁰⁶.

A partir do século XIX não é mais o inquérito a prática de pesquisa da verdade; o domínio de busca da verdade é exercido pelo *exame*. O que importa não é a reconstituição do que se passou e do testemunho de algo visto, como no inquérito, mas a vigilância permanente dos

²⁰⁵ FOUCAULT, M. A *Verdade e as formas jurídicas*, op. cit., p.122.

²⁰⁶ Ibid. p. 85.

atos, a observação dos comportamentos, os quais são comparados a norma do que se pode, ou melhor, do que se deve ou não fazer. Todo um saber sobre quem é vigiado e controlado é assim formado. Desvios são classificados e medidas corretivas podem então ser implementadas.

Este novo saber não se organiza mais em torno das questões “isto foi feito/ quem o fez?”; não se ordena em termos de presença ou ausência, de existência ou não existência. Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer²⁰⁷.

Foucault, portanto, através das transformações ocorridas nas práticas punitivas a partir do final do século XVIII, identifica o sujeito como um efeito produzido pelas relações de poder-saber: as disciplinas instauram uma “anatomia política do corpo”²⁰⁸.

Anteriormente, ao evocarmos os suplícios, comentamos como o poder soberano se apropriava dos corpos para reativar seu poder. Trata-se de um poder cuja função é vista como de “causar a morte ou de deixar viver”²⁰⁹; poder que se baseava na aliança e no sangue e que “*era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com [...] sua supressão*”²¹⁰.

Entretanto, com o recrudescimento dos suplícios, vimos que as punições recaíam mais sobre a intencionalidade da ocorrência do crime, sobre o perigo que este ou aquele ocasionava à sociedade, buscava-se a correção de seus “desvios”, visando à proteção de todos; nesta forma de poder, mediante um sistema de vigilância e hierarquia se estabelecia todo um controle, treinamento e punição, até mesmo com a morte, sobre o corpo individual. Já não é mais o “corpo” do rei que é salvaguardado pela morte no suplício, mas são mortos, legitimamente, aqueles que são um perigo para a vida dos outros. Neste sentido, não são apenas “razões humanitárias” que afastam a morte no suplício, mas a razão mesma de ser de um poder que passa a ter, na vida, seu foco principal de ação.

A multiplicação das forças sociais, a vigilância sobre os bens comuns, propiciam, ao meio do século XVIII, um novo modo de poder que se situa no âmbito da gestão da vida do “conjunto dos corpos individuais” e de todas as implicações necessárias para esta gestão; não

²⁰⁷ Ibid. p. 88.

²⁰⁸ Anatomia política tem o seguinte sentido: “*Trataríamos aí do ‘corpo político’ como conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber*”. Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 27.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I*, op. cit., p. 128.

²¹⁰ Ibid. p. 128.

se trata mais de uma técnica “disciplinar”, mas de uma técnica de “regulamentação”, que, não excluindo a “disciplina”, a embute, a integra, a modifica parcialmente, “incrusta-se” nesta tecnologia disciplinar prévia. E se não a suprime é porque pertence a outro nível, tem outra superfície de suporte, e é auxiliada por outras formas de instrumentos. Com a anatomia política do corpo, efetua-se um controle sobre o corpo-máquina, sobre aquele que precisa ser adestrado, corrigido e normalizado para ampliação de suas forças produtivas; e, com as intervenções e os controles reguladores sobre os processos biológicos, tais como, nascimentos, mortes, saúde, duração da vida, efetua-se o que Foucault denomina uma “biopolítica” da espécie humana²¹¹.

Esta “biopolítica” atua sobre o “corpo-espécie”, através de controles de situações da vida, que se situam no âmbito do conjunto da espécie humana, como, por exemplo: 1) nas epidemias – a forma, a natureza, a extensão, a duração e intensidade das forças das doenças-, que subtraem as forças, diminuem o tempo de trabalho, baixam as energias, oneram a produção. Trata-se de agir sobre a morte que se infiltra na vida, a corrói, a diminui e a enfraquece; 2) nos fenômenos considerados como acidentais, tais como, por exemplo, os acidentes de trabalho, as enfermidades ocasionais, as anomalias diversas e nos fenômenos considerados como universais como, por exemplo, a velhice; ambos estes fenômenos, universais ou acidentais, acarretam indivíduos fora de atuação. Trata-se da introdução de sistemas de assistência, as caixas previdenciárias, os seguros e as poupanças, individuais ou coletivas, etc.; 3) nas relações entre os indivíduos e seu meio, por exemplo, nos efeitos geográficos, climáticos e hidrográficos, capazes de criarem situações que afetem a vida de todos²¹².

Com esta nova forma de poder, que atua sobre a vida de todos, surge a noção de “população”: não é mais o indivíduo-corpo que é considerado, mas é um “novo corpo” que se apresenta, *“corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável [...] a população como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”*²¹³; a “biopolítica” atua nos fenômenos que causam efeitos no âmbito de massa, atua em fenômenos aleatórios que ocorrem em uma população considerada em sua duração; necessita estabelecer estimativas, previsões estatísticas de tudo aquilo que possa intervir, em sentido global, na população.

²¹¹ Cf. FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade, op. cit., p. 288

²¹² Ibid. p. 291.

²¹³ Ibid. p. 292.

Neste caso, não se trata de uma atuação dos efeitos destes fenômenos em nível individual, mas de uma atuação que trata de intervir na diminuição ou no controle destes efeitos no que eles têm de global, por exemplo, baixar a morbidade, dar condições para uma elevação da duração da vida, estimular a natalidade; em suma, trata-se de “regular” a vida, “*de [considerar] os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação*”²¹⁴.

Estas duas formas de poder sobre a vida – sobre o corpo máquina e sobre o corpo espécie-, caracterizam um tipo de poder - *biopoder*-, que tem na vida, e não mais na morte, sua forma máxima de expressão; se articulam, ao longo do século XVIII, e se sobrepõem, no século XIX, sendo, a sexualidade, elemento “chave” para esta articulação, posto que se encontra nos dois eixos deste *biopoder*: faz parte das disciplinas do corpo, no que se refere a seu adestramento, intensificação e distribuição de forças; e, por outro lado, é peça imperiosa na regulação das populações.

Outro elemento que se destaca neste *biopoder* é a norma; ela está presente, tanto nas disciplinas, como já citamos anteriormente, como nos processos de regulamentação: se aplica ao corpo individual, que se quer disciplinar, e, às populações, que se quer regulamentar: “*A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam [...] a norma da disciplina e a norma da regulamentação*”²¹⁵.

Em “*História da Sexualidade I- a vontade de saber*”, Foucault considera que há uma incitação ao discurso sobre o sexo a partir do fim do século XVI, que se acelera a partir do século XVIII, em contrapartida à hipótese repressiva²¹⁶, quando diz que há uma “*incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma de articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado*”²¹⁷; investiga como as técnicas de poder disseminam e implantam sexualidades polimorfas, afirmadas por uma “vontade de saber”, que acaba por constituir uma ciência da sexualidade.

²¹⁴ Ibid. p. 294.

²¹⁵ Ibid. p. 302.

²¹⁶ A hipótese repressiva considera que a sexualidade, que teria em seu interior uma verdade a ser revelada, encontra-se escondida, devido à forma repressiva utilizada por uma interdição generalizada pelos instrumentos de poder. Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, op. cit., p.21. Portanto, falar sobre a sexualidade teria a função de, fazendo uso de uma liberdade, escapar de um poder que a reprime, e permitir o encontro do verdadeiro eu.

²¹⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I- A Vontade...*, op. cit., p. 22.

Convém esclarecer que Foucault não é contra a hipótese repressiva, mas apenas a considera insuficiente para compreender as relações de poder, uma vez que *“É preciso salientar o lado positivo das relações de poder e do seu exercício, no sentido de que induzem e produzem aquilo que é qualificado como verdadeiro”*²¹⁸.

A partir de suas análises, afirma Foucault nesta obra, que com a explosão discursiva, ao final do século XVIII e início do século XIX, a sexualidade passa a ser objeto de investigação científica, de controle administrativo e de preocupação social; correlato ao discurso médico sobre o sexo há o aparecimento de sexualidades periféricas²¹⁹, consideradas à margem do que se é dito como “normal”, sendo os controles e regulações efetuados para além da esfera das relações matrimoniais. Como diz Foucault: *“é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas”*²²⁰. Nestas sexualidades periféricas toda uma prática de poder se intensifica com seus exames e incitações a fala, invadindo os corpos e os prazeres em sua individualidade.

Segundo Foucault, a partir do século XIX, podem-se distinguir quatro grandes núcleos estratégicos sobre os quais há uma atuação do poder sobre a sexualidade: 1) histerização do corpo da mulher: análise de um corpo considerado como saturado de sexualidade e portador de uma patologia intrínseca; 2) pedagogização do sexo da criança: considerada portadora de uma sexualidade perigosa- combate ao onanismo; 3) socialização das condutas procriadoras: responsabilidades com relação à procriação; 4) medicalização do prazer perverso: singularização do instinto sexual e psíquico autônomo - classificação de “anomalias”²²¹.

Nas estratégias de saber e de poder, junto a estes conjuntos, temos a sexualidade não mais concebida como um dado da natureza ou como um domínio obscuro, que o saber tentaria desvelar, mas da própria produção da sexualidade: “um dispositivo histórico”.

Este “dispositivo da sexualidade”, que é inventado e instalado a partir do século XVIII, se superpõe ao “dispositivo de aliança” sem, contudo, o abandonar.

²¹⁸ CANDIOTTO, C., *Foucault e a Crítica da verdade*, op. cit., p.77

²¹⁹ Sexualidades periféricas no seguinte sentido: *“Crianças demasiado espertas, meninas precoces, colegiais ambíguos, serviçais e educadores duvidosos, maridos cruéis ou maníacos, colecionadores solitários, transeuntes com estranhos impulsos: eles povoam os conselhos de disciplina, as casas de correção, as colônias psiquiátricas, os tribunais e asilos; levam aos médicos sua infâmia e aos juizes suas doenças”*. Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber*, op. cit., p. 41.

²²⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1- A Vontade...*, op. cit., p. 48.

²²¹ Ibid. p. 99.

O “dispositivo de aliança”, que compõe as relações de sexo, em toda a sociedade, se caracteriza pelo sistema de matrimônio, pela fixação e desenvolvimento de parentescos, pela transmissão de nomes e de bens; se estrutura em torno de um sistema de regras, do que é ou não lícito fazer; reproduz a trama das relações e mantém a lei que as rege; para este dispositivo é pertinente o vínculo entre os parceiros com *status* definido; se articula à economia através da transmissão e da circulação de riquezas.

Já o “dispositivo de sexualidade”, que também se articula junto aos parceiros como o dispositivo de aliança, opera por instrumentos bastante diversos: funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos de poder; engendra uma extensão de domínio e das formas de controle; têm como pertinência as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, as impressões que ao corpo causa; seu vínculo à economia se deve às diversas articulações, que tem no corpo-que produz e consome-, sua principal fonte; enquanto o dispositivo de aliança está ordenado para a manutenção do corpo social, onde a “reprodução” é um momento decisivo, o dispositivo da sexualidade tem como razão de ser, a proliferação, a inovação, a invenção, a penetração nos corpos de maneira mais detalhada e global para controle das populações. Este “dispositivo” se instala, a partir do “dispositivo de aliança”, se alicerça na prática da penitência, no exame de consciência e na direção espiritual; em suma, nas “práticas confessionais” presentes na cristandade: na penitência, quando o sexo era colocado como suporte das relações – adultério, relações incestuosas, condições de legitimidade das relações sexuais em si-, e tudo era objeto de “confissão”; no exame de consciência e na direção espiritual, quando o que estava em jogo eram as sensações, o prazer obtido e seu tipo e na concordância ou não das formas de obtê-lo ²²².

A partir do Concílio de Trento ²²³, a confissão detalhada dos atos, gestos sexuais, toques, posição dos parceiros, até então exigida no ritual da confissão, sofre uma restrição quanto à forma de descrição: deve ser mais comedida, mais discreta; entretanto, não cessa de crescer, dado o estímulo para sua freqüência e pela imposição de regras meticulosas para o exame de si mesmo; todos os pensamentos, desejos, imagens perturbadoras, movimentos simultâneos da alma e do corpo, fazem parte, com ênfase, do rito confessional. Tudo que diga

²²² Ibid. p. 100-102.

²²³ O Concílio de Trento forneceu à Igreja, nos 18 anos de sua realização, verdadeiros instrumentos de renovação e reforma, dando-lhe uma fisionomia que, em linhas gerais, ainda perdura. Ocorreu em três fases: 1) (1545-1547); 2) (1551-1552); 3) (1561-1563). Temas tratados ao longo das três fases: a Escritura e a Tradição como fontes da fé, o pecado original, a doutrina da justificação, dos sacramentos em geral e do batismo e confirmação em particular, a eucaristia e os sacramentos da penitência e da extrema-unção, a eucaristia e a missa.

respeito ao sexo deve ser exposto de forma meticulosa, ainda que seja usado recato em sua descrição. Como consequência temos um deslocamento do ato sexual em si para o campo do desejo, efetuando um discurso obediente e atento na linha de junção do corpo e da alma.

Não se trata apenas de confessar as infrações as lei do sexo, como exigia a penitência tradicional; porém a tarefa infinita de dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo. Este projeto de uma “colocação do sexo em discurso” formara-se há muito tempo numa tradição ascética e monástica. O século XVII fez dele uma regra para todos²²⁴.

A confissão foi e permanece até hoje como matriz geral que rege a produção do discurso sobre o sexo, diz Foucault, tendo permanecido estritamente ligada à penitência, por longo tempo; entretanto, a partir do protestantismo, da Contra-reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perde sua situação ritual e se expande para outros domínios: nas relações entre crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos. Interrogatórios, narrativas, acompanhamentos, exames, relatórios, toda uma tecnologia se encontra à serviço de um poder que objetiva um “saber” do sexo. Ajustando as antigas regras da confissão ao discurso científico, o ocidente constitui uma *scientia sexualis*. É no jogo destas relações de poder-saber, que se constitui um “saber do sujeito, saber não tanto sobre sua forma, porém daquilo que o cinde; daquilo que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo”²²⁵. Neste “saber daquilo que o determina”, pode-se perceber a produção de um sujeito, que se reconhece como “sujeito de uma sexualidade”.

Contra esta forma de sujeição que o faz “sujeito de uma sexualidade”, Foucault estabelece como pontos de resistência, o corpo e os prazeres, quando diz: “*Contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres*”²²⁶.

A questão da resistência nas relações de poder, já era objeto de análise em Foucault, no início de 1976, quando em seu curso no *Collège de France*, “*Em defesa da Sociedade*”, na aula de 14 de janeiro, afirma:

Não tomar o poder como um fenômeno de dominação massivo e homogêneo- dominação de um indivíduo sobre outro, de um grupo sobre outros, de uma classe sobre outras-; ter bem em

²²⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, op. cit., p. 24.

²²⁵ Ibid. p. 68.

²²⁶ Ibid. 147.

mente que o poder [...] circula, ou melhor, algo que só funciona em cadeia. Jamais está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns [...]. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de serem submetidos a este poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. [...] Quer dizer, o indivíduo não é o vis a vis do poder; é, acho eu, um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: O poder transita pelo indivíduo que ele constituiu²²⁷.

Em entrevista “*Poder e Saber*”, datada de 13 de outubro de 1977, diz Foucault, respondendo a uma pergunta feita sobre a relação entre poder e verdade:

De fato, as relações de poder são relações de forças, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse – os críticos me dirigiram esta censura – que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, excludo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário! Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência²²⁸.

Fazem-se necessários alguns esclarecimentos sobre o que Foucault entende por resistência: 1) Para Foucault a resistência não é exterior ao poder; na verdade, a resistência faz parte constituinte das relações de poder e dela não pode ser dissociada. De fato, diz: “[As resistências] são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível”²²⁹; 2) As resistências são distribuídas de modo irregular, sendo seus focos distribuídos no tempo e no espaço, por grupos ou indivíduos, em momentos da vida, em certos tipos de comportamento adotado; 3) São, muito mais do que rupturas radicais, movimentos móveis e transitórios, que “*introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis*”²³⁰.

Concluimos que Foucault identifica através de sua genealogia das práticas judiciárias praticadas na história do ocidente, a constituição de um sujeito como efeito de uma estratégia política. De fato, no início do século XIX, no lugar de uma estrutura visível, que utiliza o “quadro” como espaço bidimensional, onde a linguagem descreve os objetos apenas com um olhar de superfície com a descrição das propriedades essenciais de sua estrutura visível,

²²⁷ FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*, op. cit., p.34.

²²⁸ FOUCAULT, M. *Poder e Saber*. In: *Estratégia, Poder-Saber*. Ditos e escritos. Vol. IV. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 232.

²²⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I- A Vontade de saber*, op. cit., p. 91.

²³⁰ *Ibid.* 92.

passa-se a um olhar de profundidade, na interioridade mesma das coisas além de sua estrutura exterior, quando a linguagem moderna, como já dissemos, penetrando na interioridade dos objetos, relaciona estruturas visíveis com o invisível, tendo-se agora um volume, um espaço tridimensional, onde a representação refere-se às próprias coisas e não mais apenas às idéias; a colocação em quadros, não se refere apenas ao campo do saber, é ao mesmo tempo um processo de saber e uma técnica de poder, que opera tendo o homem como sujeito e objeto de sua ação; organizar em quadros permite uma ordenação das multiplicidades, de forma que *“permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada”*, obtendo-se um instrumento para percorrê-la e dominá-la. Este o papel das disciplinas e da regulação das populações, conforme identifica Foucault, que se apresentam, em um momento histórico, surgido com a inserção da suavização penal nas práticas punitivas, ao final do século XVIII e início do século XIX, através de uma metamorfose ocorrida na política do corpo. Desta forma, temos: com as disciplinas: um saber objetivante e a sujeição daqueles aos quais se aplica: *“A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício”*²³¹; e, com a aplicação do “dispositivo da sexualidade”, o reconhecimento, pelo sujeito, como sendo “sujeito de uma sexualidade”. Eis que surge o sujeito: objetivado e subjetivado pelas relações de poder-saber.

Quanto à resistência a esta objetivação e subjetivação, identificamos que Foucault coloca a resistência junto às relações de poder-saber, lado a lado com o sentido de estratégia, de luta, podendo tomar inúmeras formas para ser realizada²³²; entretanto, embora, no sentido de resistência, fique caracterizada uma não inelutabilidade às relações de poder-saber, o indivíduo parece não dispor de meios efetivos para uma ação eficaz junto às mesmas, uma vez que participa como sujeito constituinte e constituído destas relações. Parece haver, neste momento, uma impossibilidade de se ir além das relações de poder-saber.

²³¹ Ibid. p. 143.

²³² Analisando as relações de poder através de uma relação de forças é possível “escapar” ao pensamento dos mecanismos do poder mediante o sistema Soberano-Lei. Cf. FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*, op. cit., p. 92.

3 O GOVERNO DE SI: A SUBJETIVAÇÃO ÉTICA DE SI MESMO

*Vocês vêem poder por todo lado: então não há lugar para a liberdade. [...] Não é possível me atribuir a idéia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa espaço para a liberdade*²³³.

Neste capítulo, abordaremos a subjetivação ética de si mesmo, a partir dos seguintes movimentos: 1) investigaremos as noções de “governo” e “governamentalidade” e sua interligação junto às relações de poder-saber; 2) analisaremos o governo de si, através de seu recuo ao período Greco-romano, a partir dos anos 1980, quando pesquisa os modos instituídos de conhecimento de si e sua história, abordando as análises de Foucault sobre o cuidado de si e conhecimento de si: espiritualidade e filosofia, com as transformações ocorridas no decorrer da antiguidade até a era cristã; 3) efetuaremos uma análise da *áskesis* e as práticas de si e das relações entre cuidado de si e *Parrhesía*, tendo como nossa fonte, as análises foucaultianas feitas sobre os *diálogos* platônicos, principalmente *Apologia de Sócrates, Alcibiades e Laques*, as tragédias euripedianas e as análises sobre a *Parrhesía* e cuidado de si nos séculos I e II de nossa era; 4) consideraremos a subjetivação ética de si mesmo, centrando-nos na *Parrhesía* cínica, na vida como escândalo da verdade.

A análise sobre a temática “Governo” é realizada a partir do curso no *Collège de France*, “Segurança, Território, População” (1977-1978), quando Foucault dá sequência ao estudo sobre biopolítica com o qual havia finalizado as aulas do curso do ano anterior “*Em defesa da sociedade*” (1975-1976), e mencionado no último capítulo da “*História da Sexualidade I- a vontade de saber*” (1976).

Neste curso, na aula de aula de 1/02/1978 no *Collège de France*, Foucault elabora alguns esclarecimentos sobre o que se entende por “governo” a partir do século XVI, tendo em vista os diversos textos que surgem nesta época, sobre as “artes de governar”, os quais visavam uma contrapartida à obra *O Príncipe*, de Maquiavel²³⁴. Diferentemente de “O

²³³ FOUCAULT, M.A. Ética do Cuidado de Si como prática da Liberdade In: *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos V. Organizador Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 277.

²³⁴ *O príncipe* de Maquiavel (1532) é um “tratado da habilidade do Príncipe em conservar seu principado”, o qual lhe pertence por herança, aquisição ou conquista. *O Príncipe*, neste caso, é exterior ao principado, ou seja, não há uma relação de pertencimento do príncipe ao principado, ele [o principado] lhe é exterior, tratando-se de um poder cujo objetivo, como diz Foucault, “será, bem entendido, o de manter, reforçar e proteger esse principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e território, o principado objetivo, mas como a relação do príncipe com o que

Príncipe”, único como governante e de forma exterior ao seu principado, Foucault encontra nas diversas “artes de governar” surgidas neste período, o governo como sendo de ordens múltiplas: governam, ao lado do governante propriamente dito, o pai de família, o superior de um convento, o professor, etc.; relações de governo que são laterais e que se formam, ao mesmo tempo, interiormente ao Estado governado. As artes de governar referem-se, então, a “governar uma casa, crianças, almas, uma província, um convento, uma ordem religiosa, uma família”²³⁵. O Governo, neste texto, em sendo uma arte de governar as “coisas”, pessoas e territórios em seu conjunto, designa um poder de condução, na medida em que deve conduzir os homens em suas relações com as riquezas, o território, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar, assim como suas relações com a doença e a morte.

Foucault encontra em um texto²³⁶, do século XVII, a definição de governo como sendo de três ordens distintas: governo de si mesmo, referido à moral, governo de uma família, referido à economia e governo do Estado, referido à política.

Observa-se que toda uma continuidade, tanto ascendente quanto descendente, ocorre nestas ordens de governo, uma vez que a partir do governo de si pode-se empreender o bom governo de um Estado e, da mesma forma, se um Estado é bem governado, pressupõe-se a possibilidade de um bom governo de si mesmo. No entrecruzamento destas linhas, temos o governo da família - economia -, cuja introdução “no interior do exercício político, será, penso eu [Foucault], a aposta essencial do governo”²³⁷.

Assim, desde o século XVI, como demonstram as diversas “artes de governar” da época,

Passa-se de uma arte de governar cujos princípios foram tomados de empréstimo às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, cuidado para se acercar de melhores conselheiros), a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado²³⁸.

ele possui, ou seja, esse território que ele herdou ou adquiriu, os súditos que lhe são submetidos”. Cf. FOUCAULT, M. A Governamentalidade. In: _____. *Estratégia, poder-saber*. Ditos e escritos. V.4, op. cit., p. 285.

²³⁵ Ibid. p. 286.

²³⁶ O texto referido é De La Mothe Le Vayer (F.), *L'œconomique du Prince*, Paris, Courbé, 1653. Cf. FOUCAULT, M. A Governamentalidade, In: _____. *Estratégia, poder-saber ditos e escritos*. v.4., op. cit., p.287.

²³⁷ FOUCAULT, M.A Governamentalidade, In: _____. *Estratégia, poder-saber ditos e escritos*. v.4. op. cit., p.288.

²³⁸ FOUCAULT, M. Segurança território e população. In: _____. *Resumo dos cursos do collège de france*, op. cit., p. 83.

Ainda no curso “*Segurança, Território e População*”, continuando suas pesquisas sobre a governamentalidade, Foucault afirma que o Estado moderno integra em seu modelo de gestão elementos adquiridos do Poder Pastoral.

O Poder pastoral é uma forma de poder que assegura uma salvação individual; comanda, mas também se sacrifica por suas “ovelhas”; se estabelece não só com todo o “rebanho”, mas também com cada uma de suas “ovelhas” por toda a vida; não pode ser executado sem penetrar no mais ínfimo do ser de cada um, ou seja, não pode ser exercido sem penetrar em suas “almas”. Embora tenha, a partir do século XVIII, perdido sua força, o poder pastoral se exteriorizou ao domínio eclesiástico e integra elementos nas técnicas de gestão do estado moderno. Neste, não se trata mais de uma salvação “em outro mundo”, mas de um governo que visa à salvação neste mundo, onde à “salvação” associa-se saúde, bem estar, segurança, etc. Ao lado do aparelho de Estado, operam outras instituições que dão suporte a este poder: a família, a polícia, as associações religiosas e filantrópicas. Com estas inflexões no governo do Estado moderno, tem-se uma forma de gestão que é, ao mesmo tempo, totalizante no que se refere aos mecanismos atentos à população e individualizante, no que se refere ao indivíduo propriamente dito.

Em 27 de maio de 1978, Foucault profere uma comunicação à Société française de Philosophie sob o título “*Qu’est-ce que La critique?*” (O que é a crítica?), onde afirma “*nós não queremos ser governados, e nós não queremos ser governados absolutamente quer dizer ‘como não ser governado’ desta forma, em nome de tais princípios, em vista de tais objetivos e pelo meio de tais procedimentos [...]*”²³⁹. Nas análises sobre a crítica afirma que, em primeiro lugar, “*a crítica é historicamente bíblica*”²⁴⁰. Tal afirmativa deve-se ao fato de a crítica, tendo em vista uma época, onde o governo dos homens consistia em uma prática espiritual, essencialmente religiosa, ligada à igreja, ao exercício de uma Escritura, não querer ser governado de tal e tal forma é uma forma de contestação, de recusar, de aceitar como verdade o ditado pela Escritura; em suma, é indagar sobre a verdade da Escritura; em segundo ponto, não querer ser governado de tal forma porque seria uma forma injusta, ou porque carece de uma legitimidade essencial, diz respeito a uma oposição do direito universal no que diz respeito a um governo que exige obediência em si mesmo. Deste ponto de vista, a crítica refere-se à questão sobre quais são os limites do direito de governar, sendo a crítica inserida

²³⁹ FOUCAULT, M. Qu’est-ce que la critique [Critique e Aufklärung]. In: _____. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Avril. /juin, LXXXIV, 1990, p. 38. Tradução nossa.

²⁴⁰ Ibid. p. 39. Tradução nossa.

na questão jurídica; e, finalmente, diz Foucault, não querer ser governado de tal forma, diz respeito à questão de não aceitar como verdade aquilo que é dito por uma autoridade, sendo, neste caso, a crítica centrada na verdade em relação à autoridade que a profere.

No texto “*O Sujeito e o Poder*”²⁴¹, Foucault afirma, que quando Kant pergunta “*Was ist Aufklärung?*”, está se referindo ao momento presente, ao que é este mundo presente, ao que está acontecendo conosco, quer dizer quem somos nós (neste presente)? Nós, não no sentido cartesiano da pergunta “Quem sou eu?”, que levou Descartes a um sujeito da representação, a-histórico e universal, mas a quem somos nós neste presente, neste momento preciso em que vivemos²⁴². Não que a investigação do sistema metafísico ou dos fundamentos do conhecimento, os aspectos da “filosofia universal” tenham desaparecido, mas que a tarefa da filosofia, como crítica de um mundo atual, torna-se imperiosa.

Em 1983, novamente diz: “*A questão que me parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant é a questão da atualidade: que é que se passa hoje? Que é que se passa agora? E o que é este “agora, no interior do qual estamos uns e outros [...]?”*”²⁴³; e, em 1984, afirma:

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 um 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. [...] a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão²⁴⁴.

Desta forma, pode-se verificar que a questão sobre “como não ser governado” já está claramente expressa no pensamento foucaultiano, a partir da introdução da temática de “governo” em suas pesquisas.

A busca de novas formas de subjetividade parece ‘tomar corpo’, a partir do curso “*Subjetividade e verdade*” (1980-1981), no *Collège de France*, quando Foucault esclarece que, sob este título, inicia uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a sua história, recuando ao período Greco-romano, objetivando verificar:

Como um sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como objeto de conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável?

²⁴¹ Cf. FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder in: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p. 239.

²⁴² FOUCAULT, M. O sujeito e o poder, op. cit., p. 234.

²⁴³ FOUCAULT, M. Qu’est-ce que Les Lumières?(1983) In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. II, 1976-1988*, n. 351, op. cit., p.1498. Tradução nossa.

²⁴⁴ FOUCAULT, M. Qu’est-ce que Les Lumières? (1984) In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits .II, 1976-1988*, n. 339, op. cit., p.1383. Tradução nossa.

Como a experiência de si mesmo e o saber que se pode fazer de si mesmo, e o saber que deles formamos, foram organizados através de esquemas? Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos? ²⁴⁵.

Ao invés de analisar as subjetividades, como até então havia encaminhado suas pesquisas²⁴⁶, a partir dos modos de subjetivação operados pelos campos de objetividade científica, nas práticas que dividem, como na separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinqüentes, ou não, trata-se agora de analisar uma subjetivação através das “relações consigo mesmo”, que atravessaram a cultura ocidental. As “técnicas de si”, os procedimentos prescritos ou pressupostos, existentes em toda civilização, que permitem fixar, manter ou transformar a identidade dos indivíduos, técnicas estas que se efetuam no domínio de si sobre si, no conhecimento de si por si, passariam a ser o fio condutor para estas pesquisas. Em suma, “*trata-se de recolocar o imperativo do “conhecer-se a si mesmo” [...] na interrogação [...]: que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si?*” ²⁴⁷.

Foucault, nesta sua nova forma de abordagem, se apóia em pesquisadores desse período, quando diz, em artigo publicado em *Le débat* n.º. 27, em novembro de 1983, sob o título “*O uso dos Prazeres e as Técnicas de Si*”, pouco antes da publicação de seus livros “*História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*” e “*História da Sexualidade 3- O cuidado de si*”: “os livros de Peter Brown, os de Pierre Hadot e, em muitas ocasiões, suas opiniões e as conversas que mantivemos foram de grande valia para mim” ²⁴⁸. Entretanto, convém ressaltar que há diferenças e que Hadot questionou esta “apropriação”, quando disse, referindo-se às práticas de si, as quais são de capital importância para a análise foucaultiana sobre a constituição de si:

O que Foucault chama como práticas de si mesmo, nos estóicos e também nos platônicos, corresponde certamente a um movimento de voltar-se para si mesmo: libera-se da exterioridade, do apego passional aos objetos exteriores e aos prazeres que podem causar, observa-se a si mesmo para ver se houve progresso neste exercício, trata-se de dominar-se a si mesmo, de possuir-se, de achar a felicidade na liberdade e na independência interior. Estou de acordo com estes pontos. Mas creio que este movimento de interiorização é inseparavelmente

²⁴⁵ FOUCAULT, M. Subjetividade e Verdade (1980-1981). In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de france* (1970-1982), op. cit., p. 109.

²⁴⁶ Pesquisas realizadas em: *História da loucura*. 6ª. Edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. (Coleção estudos). *O Nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora Forense universitária, 1994. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 7. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1995. *A Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Revisão de Lígia Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1972. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhe. 19.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

²⁴⁷ FOUCAULT, M. Subjetividade e Verdade (1980-1981). In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de France* (1970-1982), op. cit., p. 109.

²⁴⁸ FOUCAULT, M. O uso dos prazeres e as técnicas de Si. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. op. cit., p.196.(Coleção Ditos & Escritos 5)

solidário de outro movimento pelo qual eleva-se a um nível psíquico superior no qual encontra-se outro tipo de exteriorização, outra relação com o exterior, uma nova maneira de estar no mundo, que consiste em cobrar consciência de si mesmo como parte da natureza, como parte da razão universal. [...] Há aqui uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica, na qual, segundo me parece, Michel Foucault não insistiu suficientemente: a interiorização é superação de si mesmo e universalização²⁴⁹.

A par desta observação de Hadot, cremos que Foucault não desconsiderou esta questão cósmica; o que importava para ele, ao analisar as práticas de si na antiguidade, era verificar como podia se praticar um governo de si, independente de considerar-se ou não ligado a uma razão universal, ligação esta existente no pensamento estóico, e que, certamente, era do conhecimento de Foucault.

Em 1982, no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault efetua uma análise de diversos temas presentes na vida Greco-romana: cuidado de si, ascese, práticas de si, dizer-verdadeiro e outros. Em 1983 e 1984, com os cursos *Le Gouvernement de Soi et des Autres (1983)* e *Le courage de La Vérité (1984) – Le Gouvernement de Soi et des autres II*, aprofunda mais ainda sua pesquisa sobre estes temas. Em 1984, publica suas últimas obras, *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres* e *História da Sexualidade 3- O cuidado de si*. Nestas, percorre o período que vai do século IV a. C. ao século II de nossa era, elaborando uma arqueo-genealogia da moral, não em função dos códigos ou dos comportamentos ditos morais, mas nas formas de constituição de si, através das práticas de si. Como núcleo de problematização, tem, nestas obras, a experiência dos *aphrodisia*²⁵⁰, a constituição de si através das práticas de si associadas à problematização moral dos prazeres.

Convém esclarecer que, além dos significados atribuídos à moral como “código de condutas”- conjunto de regras de ação propostas -, como “moralidade de comportamentos” -, conduta dos indivíduos diante dos “códigos” -, Foucault considera outro sentido de moral como sendo “*a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral*”²⁵¹. Neste sentido, entendida como uma constituição de si, os elementos que compõe a moral é que determinam o processo de subjetivação, resultando no sujeito moral. Estes elementos, constitutivos da relação de si para consigo, são propriamente o que Foucault considera como ética. Como diz Foucault: “*o tipo de relação que se deve ter consigo próprio, rapport à soi,*

²⁴⁹ HADOT, P. Reflexiones sobre La noción de “cultivo de si mesmo”. In: BALBIER, E., DELEUZE, G., DREYFUS, H. L., FRANK, M., GLÜCKSMANN, A. y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 223. Tradução nossa.

²⁵⁰ “*Os aphrodisia são os atos, gestos e contatos que proporcionam uma certa forma de prazer*”. Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso...*, op.cit., p. 39.

²⁵¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2 – O uso...*, op.cit., p. 27.

que chamo de ética, e que determina como o indivíduo se constitui como sujeito moral de suas ações”²⁵².

Quais são os elementos aos quais e deve - se dar atenção nas condutas morais?

Quatro elementos são destacados por Foucault: a determinação da substância ética, modo de sujeição, elaboração do trabalho ético e teleologia do sujeito, os quais, em sua totalidade, referem-se às atitudes do sujeito sobre si mesmo; compõem o quadro geral de atitudes sobre si mesmo.

A substância moral determina qual parte de si ou comportamento é matéria principal da conduta moral; o modo de sujeição refere-se à ligação entre o como agir em relação aos preceitos morais; a elaboração do trabalho ético diz respeito ao trabalho que se faz sobre si mesmo a fim de se estar em consonância com as prescrições morais; e a teleologia do sujeito, a prática do sujeito moral constituído, seu modo de ser, sua postura diante da vida, em um tempo determinado. Ressalta Foucault:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem práticas de si que as apóiem²⁵³.

Em “*História da Sexualidade 3- O cuidado de si*”, Foucault continua suas análises da constituição de si através das práticas de si, através da problematização da experiência das *aphrodisia* no período dos séculos I e II de nossa era. Observa, nesta obra, que há uma maior austeridade ao se tratar de temas ligados à atividade sexual neste período. Enquanto no século IV, as questões que se impunham como problematização “moral” na experiência dos *aphrodisia* eram o comedimento, o domínio de si, considerações úteis a fim de que sua constituição como sujeito moral os conduzisse a uma vida bela, a uma “estética da existência”, nos séculos I e II d. C., além de uma maior austeridade, no que tange a fidelidade e importância das relações de matrimônio, às relações com os rapazes, surge a questão da existência de uma fragilidade natural, inscrita no corpo do indivíduo, de uma associação do sexo às doenças e a um mal, que deve ser observada na prática dos *aphrodisia*. Diz Foucault:

Ora, através dessas modificações de temas preexistentes pode-se reconhecer o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si. Essa arte de si

²⁵² DREYFUS, H. L.; e RABINOW, P. Sobre a Genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento. In: FOUCAULT, M. *O Dossier. Últimas Entrevistas*. Introdução e organização Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984, p. 51.

²⁵³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 - O Uso dos prazeres*, op. cit., p. 28.

mesmo já não insiste tanto pelos excessos aos quais é possível entregar-se, e que conviria dominar para exercer sua dominação sobre os outros, [...] é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode estabelecer com outros, dos procedimentos pelos quais se pode estabelecer a plena soberania de si ²⁵⁴.

Na obra – *História da Sexualidade 3 – O cuidado de Si*, Foucault dedica o capítulo II a esta “Cultura de si”. Entretanto, o curso de 1982, no *Collège de France*, “*A Hermenêutica do sujeito*”, como diz Frédéric Gros: “*Apresenta-se quase como uma versão mais extensa e ampliada do breve capítulo de O Cuidado de Si*” ²⁵⁵.

Na aula inaugural de 6 de janeiro de 1982, primeira hora, diz Foucault: “*No presente ano, gostaria de me desprender um pouco [...] deste material particular concernente aos aphrodisia e ao regime dos comportamentos sexuais*” ²⁵⁶. Define seu campo de problematização, não mais voltado à moral dos prazeres, mas sim à seguinte questão: “*em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, ‘o sujeito’ e a ‘verdade’*” ²⁵⁷. Ressalta que esta pesquisa se centralizaria em um termo muito mais geral e pouco explorado pela historiografia da filosofia: a noção de *epiméleia heautoû* – cuidado de si.

Nesta pesquisa sobre o cuidado de si, através da análise das transformações ocorridas entre cuidado de si e conhecimento de si- espiritualidade e filosofia -, no decorrer da antiguidade até a era cristã, bem como na relação entre cuidado de si e *Parrhesía* – Coragem da Verdade-, encontra um modo de subjetivação, que diferentemente da época moderna, diz respeito a relações de si para consigo.

No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ao analisar o cuidado de si nos diálogos platônicos Foucault, encontra, na *Apologia de Sócrates*, no *Alcibiades* e no *Laques*, elementos que o levam a identificar a exigência da *Parrhesía* associada ao cuidado de si.

Na *Apologia*, Sócrates se apresenta como aquele que recebeu a missão dos deuses de levar os outros a cuidarem de si. O que está em questão em seu “dizer verdadeiro” é encaminhar o discípulo para ocupar-se consigo e com sua virtude, para o conhecimento de sua verdade e de sua “alma”; ocupar-se de si mais do que de suas riquezas e prazeres.

²⁵⁴ FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 234.

²⁵⁵ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 614.

²⁵⁶ Ibid. p. 4.

²⁵⁷ Ibid. p. 4.

No *Alcibiades* a *Parrhesía* socrática incita os outros a cuidarem de si para poder melhor governar a cidade, para o governo dos outros. Trata-se de um cuidado de si que tem a alma ²⁵⁸ como objeto do cuidado, porém com um fim político: o governo dos outros. Estudar sua alma é o propósito de todo aquele que quer conhecer a si mesmo. Para tanto, é necessário que se volte para si mesmo buscando a essência divina que há em si. O que está em questão em seu “dizer verdadeiro”, neste diálogo, é a questão do poder. Como diz Foucault: “*O que está em jogo no diálogo é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar?*”²⁵⁹.

No *Laques*, Foucault encontra uma “Coragem da Verdade”, que pressupõe viver toda a existência praticando o cuidado de si.

Neste diálogo, dois personagens ricos e poderosos, Melésias e Lisímaco, acompanhados de Laques e de Nícias, recorrem a Sócrates para obter conselhos sobre a melhor forma de educar seus filhos. O que se destaca para Foucault, neste diálogo, é a observação do papel de Sócrates no mesmo. Sócrates, é chamado a dar seu aconselhamento devido ao fato de haver, reconhecem Nícias e Laques, uma harmonia entre seu dizer e sua vida, entre suas palavras e seus atos. Não é devido a um saber ou a uma posição social que o mesmo é digno de atenção, mas pela maneira como vive a sua vida: de forma coerente com o que diz. Neste caso, a *Parrhesía* socrática se relaciona não mais a um cuidado de si nos sentidos dados na *Apologia* e no *Alcibiades*, que se efetiva, em um conhecimento da alma, mas se relaciona a certo estilo de vida, a uma prova de vida, em conformidade com uma verdade assumida e dita, em palavras e atos.

Entretanto, somente a partir da análise do cuidado de si, nos séculos I e II de nossa era, Foucault reconhece, nos cínicos, o ponto máximo de expressão da ligação entre um “dizer verdadeiro” e um estilo de vida; os cínicos, com sua maneira de viver, tornam “*legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo e da verdade*”²⁶⁰. O cínico é aquele que torna toda a sua vida uma *áskesis*, no exercício prático da prova de vida ²⁶¹, efetuando, através do enunciado “*parakharattein to nomisma*”, no sentido de “falsifica a moeda”, “altera os valores

²⁵⁸ O cuidado de si, endereçado a alma, consiste no conhecimento da alma por ela mesma; a alma, olhando-se em sua parte essencial- o *noûs*-, o intelecto, a parte mais elevada da alma, enquanto realiza atos propriamente divinos, reconhece sua natureza divina e a divindade do pensamento. Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p.507.

²⁵⁹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica dos sujeitos*, op.cit., p.51.

²⁶⁰ GROS, Frédéric. *A Parrhesía* em Foucault. In: GROS, Frédéric (org). *Foucault – A Coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 163.

²⁶¹ Cf. *Ibid.* p.273.

recebidos”, “faz circular valores verdadeiros” uma exigência de mudança em seu contrário, tratando-se de uma refutação aos valores estabelecidos, que percorre toda a sua existência.

Sem outros compromissos, a não ser com a humanidade inteira, o cínico é um homem do mundo, que toma para si a responsabilidade de exercer uma vigilância para que os homens não negligenciem o cuidado de si. Esta vigilância se exerce a partir de uma liberdade que reside no esforço constante de uma *áskesis* que marca, no corpo, a Coragem da Verdade: a vida como escândalo, a visibilidade da verdade de forma irreduzível.

Acreditamos que através da análise da *Parrhesía* cínica, a qual configura uma atitude de crítica extrema a toda e qualquer forma de dominação, Foucault encontra um exemplo que pode ser seguido em nossa atualidade; um exemplo que possa responder à inquietação gerada pela pergunta: “Como não ser governado?”²⁶². Diante de uma governamentalização que, através das práticas sociais, “*assujeita os indivíduos e demanda por uma verdade*”²⁶³, uma atitude crítica, pensada como um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos deste poder assujeitador sobre si próprio, cabe o exercício de um “governo de si” ao exemplo cínico; de não mais nos ocuparmos em “*descobrir o que somos, mas recusar o que somos*”, mesmo que não de forma estrita, absoluta e irreduzível às relações de poder, uma vez que, tendo Nietzsche como inspiração, não há uma “essência” em cada um de nós, e sim “forças” que se conjugam, as quais, a cada momento, ou circunstâncias da vida, podem efetivar-se de modos diferentes; nos cabe construir o que podemos ser em uma infundável criação de nossas vidas como se cria uma obra de arte, através de operações sobre nós mesmos, que nos possibilitem uma ascese; Trata-se de construirmos uma “Estética da Existência” ao estilo cínico, efetuando uma subjetivação ética de nós mesmos, que nos torne “*parresiasta*”: sujeitos capazes de atitudes de coragem e audácia que nos livre, “*deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea totalização e individualização do poder moderno*”²⁶⁴”,

²⁶² FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique [Critique e Aufklärung], op. cit., p.37. Tradução nossa.

²⁶³ Ibid. p. 37. Tradução nossa.

²⁶⁴ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder in: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p. 239.

3.1 Governamentalidade e governo de si.

*No século XVI [governo] designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou grupos [...] governar neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros*²⁶⁵.

Na aula de 1 de fevereiro de 1978, em seu curso ‘*Segurança, Território, População*, Foucault afirma que, entre os séculos VI e final do século XVIII, há o surgimento de diversos tratados acerca das “artes de governar”, que não se configuram mais apenas como “Conselhos ao Príncipe” quanto à forma de manutenção do poder sobre um território, nem como “Ciência da política”; nestes tratados, as artes de governar são artes múltiplas, que dizem respeito a diversos tipos de governantes. Ao príncipe, mas também, são “artes de governar” para magistrados, prelados, juízes e todos aqueles como: o pai de família, o superior de um convento, etc. que se envolvam com diversos objetos de governo: das almas, das condutas, da casa, das crianças, de uma província, de uma ordem religiosa, como é dito por La Perrière, em 1555, em “*Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*”, um dos textos analisados por Foucault²⁶⁶. Este texto é importante, pois, segundo Foucault, explicita a imanência das práticas de governo em relação ao Estado, uma vez que são interiores a própria sociedade ou ao Estado e que se opõem, radicalmente, à posição de exterioridade e transcendência do governo do Príncipe, em Maquiavel (1532), único em seu território. Diz Foucault: “*Entre todas essas formas de governo entrecruzando-se, enredando-se no interior da sociedade, no interior do Estado, há uma forma de governo que se tratará, precisamente, de balizar: é essa forma de governo que se aplicará ao Estado por inteiro*”²⁶⁷.

Ainda no texto de La Perrière, “*O governo é a integra disposição das coisas, das quais se toma o encargo de conduzi-las até um fim conveniente*”, o que é analisado por Foucault, como o surgimento de outro tipo noção de governo, que não se refere mais apenas a um território, mas a “coisas” em seu sentido amplo: um conjunto de homens e coisas.

[...] essas coisas das quais o governo deve se encarregar-se são os homens, mas em suas relações, seus laços, seus emaranhamentos com essas coisas que são as riquezas, os recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte²⁶⁸.

²⁶⁵ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder. In: _____. *Para além...*, op. cit., p. 244.

²⁶⁶ FOUCAULT, M. A Governamentalidade. In: FOUCAULT, M. *Estratégia poder-saber*, op. cit., p. 286.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 281-287.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 290.

Dentro desta perspectiva de governo, trata-se de dispor das coisas, de utilizar mais táticas do que leis; não se trata de “impor a lei”, mas de “dispor das coisas”, com finalidades diversas: produção de maiores riquezas; multiplicação das forças; de fazer com que, através de meios específicos, estas finalidades do “governo” sejam alcançadas; em suma: usar ao máximo a lei como tática²⁶⁹.

Foucault encontra no texto de La Mothe Le Vayer, “*L’æconomique du Prince*”, do século VII, três ordens de governo: de si, ligado a uma problemática moral; da família, ligado às questões econômicas e do Estado, ligado às questões políticas. Três ordens de governo, com ascendência e descendência entre si, pois aquele que quer governar o Estado, primeiro precisa saber governar a si próprio, seus bens e a família, e, por outro lado, quando há um bom governo do Estado, significa que os chefes de família sabem conduzir suas casas e que os indivíduos sabem governar a si próprios.

Foucault, de um modo geral, afirma que as práticas de governo assumem formas diversificadas, ao longo dos séculos XVI e XVII, comportando: o governo das almas e das condutas, preocupação das pastorais, católica e protestante; o governo das crianças, etc.; e, também, o governo dos Estados pelos Príncipes, no âmbito de como ser um “bom governante”, de como governar com economia, cuja palavra, designava no século XVI, uma forma de governo e que, no século XVIII, “*designará um nível de realidade, um campo de intervenção, e isso através de uma série de processos complexos [...] absolutamente capitais para a nossa história. Eis aqui, então, o que é governar e ser governado*”²⁷⁰. A problematização de como governar se situam no processo de instauração dos estados territoriais administrativos, que estão recobrando a estrutura feudal, sendo contemporâneo aos movimentos de Reforma e Contra-Reforma, que questionam os modos de direção espiritual para a salvação da alma. Concentração Estatal e dissidência religiosa: dois movimentos que se entrecruzam, colocando em questão o governo de si e dos outros.

As artes de governar se cristalizam, ao longo do século XVII, em torno da problematização de uma “Razão de Estado”²⁷¹ e é desbloqueada, a partir da metade do século XVIII, quando a população surge como “alvo” das técnicas de poder²⁷². Diz Foucault:

²⁶⁹ Ibid. p. 293.

²⁷⁰ Ibid. p. 289.

²⁷¹ “Razão de Estado” em seu sentido positivo, pressupondo um Estado que se governa segundo uma racionalidade que lhe é própria, não mais deduzida de leis naturais ou divinas, em contrapartida ao sentido, negativo, que hoje lhe é atribuído, de legitimização de infrações e violências em nome do Estado. Cf. Ibid., p. 295.

A população aparece mais do que como potência do soberano, como a finalidade e o instrumento do governo. A população aparecerá como sujeito das necessidades, de aspirações, mas também como objeto entre as mãos do governo, consciente diante do governo, do que ela quer, e inconsciente também do que lhes fazem fazer. O interesse como consciência de cada um dos indivíduos constituindo a população, e o interesse como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais dos que a compõem, é isto que será o alvo e o instrumento fundamental do governo das populações. Nascimento de uma arte, ou, em todo caso, de táticas e de técnicas absolutamente novas²⁷³

Termina esta aula, dizendo que a economia global de poder do ocidente, poderia ser reconstruída, embora de forma grosseira e global, primeiro, com o Estado de justiça, nascido em territorialidade feudal, correspondendo a uma sociedade da lei; em segundo, com o Estado Administrativo, nos séculos XV e XVI, em uma territorialidade de tipo fronteira e não mais feudal, correspondendo a uma sociedade de regulamentos e disciplinas; por fim, com um Estado de governo, a partir do século XVIII, que não é mais definido especialmente por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população da qual o território é apenas um componente. Nesta ocasião, a “governamentalidade” é definida, em seu domínio de estudo no campo da “política”, como sendo:

o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa de poder, que tem como alvo principal a população, como forma mais importante de saber, a economia política, como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança. Em segundo lugar [...] a tendência, a linha de força que, em todo Ocidente, não cessou de conduzir, e há muitíssimo tempo, em direção à preeminência desse tipo de saber que se pode chamar “governo” sobre os outros: soberania, disciplina. Enfim, [...] o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI Estado administrativo, encontrou-se, pouco a pouco, “governamentalizado”²⁷⁴.

Ainda no curso Segurança, Território, População, na aula de 8 de fevereiro de 1978, Foucault se interroga o porquê de estudar a governamentalidade, respondendo que, de imediato, seria para abordar problema do Estado e da população; entretanto, porque não estudá-los, a partir de sua própria definição? Por uma questão de método, que permitiria: 1) passar “por fora” da instituição para substituí-la pelo ponto de vista global da tecnologia de poder; 2) substituir o ponto de vista interno da função [da instituição] pelo ponto de vista externo das estratégicas e táticas; 3) por fim, analisar o objeto, sob outro ponto de vista,

²⁷² Na aula de 25 de janeiro de 1978 do curso Segurança, Território e População, Foucault esclarece que o século XVIII não é o primeiro momento de problemas relacionados à população e práticas de governo: era utilizada nos Estados de justiça nas soberanias medievais, em um sentido negativo, em oposição a “despovoamento”, no sentido de povoar uma região desértica ou atingida por fome, catástrofes, etc.; ainda antes do século XVIII, associadas ao aumento de potência do soberano, extensão de território e riquezas, mostradas pela obediência ao poder e à disponibilidade de trabalho de produção da guerra. Cf. FOUCAULT, M. *Ibid.* p. 88.

²⁷³ *Ibid.* p. 300.

²⁷⁴ *Ibid.* p. 305.

diverso do “já dado” para o mesmo, permitindo ressituar-lo na constituição dos campos, domínios e objetos de saber.

Neste sentido, Foucault se atém, ao método empregado nas diversas análises efetuadas em relação à loucura, prisões, sexualidade, etc., e, se interroga, se a generalidade extra-institucional, a generalidade não-funcional, a generalidade não-objetiva, não o colocaria de frente à presença totalizadora do Estado, que estaria abrangendo todas as demais instituições: *“O método que consiste em analisar os poderes localizados em termos de procedimentos, técnicas, tecnologias, táticas e estratégias, não é simplesmente passar de um nível ao outro, do micro ao macro?”* A esta questão, argumenta, que desinstitucionalizando e desfuncionalizando as relações de poder, pode-se estabelecer sua genealogia, isto é, como elas se forma, se conectam, se desenvolvem, se multiplicam e se transformam a partir de processos que são totalmente diferentes das relações de poder, podendo-se verificar porquê e em que elas são instáveis.

No século XVIII, as artes de governar, giram em torno da “Razão de Estado” e da gestão da vida, através da população, a qual é colocada como objeto de governo: como alvo de estratégias, táticas e campanhas. Neste afunilamento, das artes de governar para uma tecnologia de poder, voltada para o governo do Estado e da vida, temos a governamentalidade se expandindo para todos os setores da sociedade, quando tudo e todos se tornam governáveis. Como uma tecnologia política que atua, ao nível do todo e de cada um, o Estado Moderno, aplica seu poder de forma individualizante e totalizante.

Na aula de 8 de fevereiro deste curso, investiga o conceito de “governo” em um tempo anterior aos séculos XVI e XVII, fora de sua colonização pela problemática estatal, constatando que, nos séculos XIII, XIV e XV, esta palavra era utilizada em múltiplos significados; cobria uma série diversa de fenômenos: fazer avançar em um caminho; seguir um caminho; nutrir, manter ou garantir a subsistência; e, sentidos de ordem moral, ligados à atividade de conduzir alguém, por imposição de um regime ou por um governo espiritual da alma, tomando um sentido estritamente moral, ao referir-se a uma “má conduta” como “mau governo”; se referia, também, às relações entre os indivíduos, em suas diversas formas: “governar” a si mesmo, “dirigir alguém” em uma relação de mando e de chefia, relação de mestria ou em uma conversação, em uma relação verbal.

Vemos que a palavra “governar” antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, abrange um vastíssimo domínio semântico que se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo, e à cura que se lhe pode dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao

mesmo tempo incessante, zelosa, ativa e sempre benévola, Refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir. E, enfim, refere-se a um comércio, a um processo circular ou a um processo de troca que passa de um indivíduo a outro. [...] nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades ²⁷⁵.

Foucault privilegiará suas análises, a partir da noção de “governo” em seu sentido moral, não deixando com isso, de efetuar estudos acerca do Estado e sua racionalidade; porém, mesmo nesses estudos, não se trata do estudo da formação progressiva de uma “Razão de Estado” de tipo universal no ocidente; nem de explorar os processos econômicos, sociais e políticos dos quais procedem; nem tampouco da estruturação institucional do Estado Moderno; mas diz Foucault, que: *“Gostaria simplesmente de dar algumas indicações fragmentárias sobre alguma coisa que se encontra a meio caminho entre o Estado, como o tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade de que se lançou mão no exercício do poder do Estado”* ²⁷⁶.

Ainda nesta aula, investiga temas sobre a formação da matriz pastoral, que são continuados nas aulas de 15 e 22 de fevereiro do mesmo ano. Em 1979, Foucault efetua Conferências em Vermont, as quais refletem os estudos destas aulas do curso *“Segurança, Território e População”*, acerca de seu argumento, de que a noção de governo dos homens não é proveniente de uma idéia política grega, mas oriental, ligada a um tipo de exercício de poder bastante antigo e que é colocado, em outras bases, pelo cristianismo: na organização de um saber-poder pastoral e no desenvolvimento das práticas cristãs, de direção das almas e das consciências.

A primeira conferência, na qual me deterei a seguir, trata da matriz do poder pastoral. Nesta, Foucault argumenta que o poder pastoral não está presente, na maioria da literatura política Greco-romana, à exceção das figuras do “Rei-pastor”, que são comuns no contexto das sociedades orientais antigas, do Egito, Assíria e Judéia. Como Deus é também o pastor que leva suas ovelhas até o alimento, a questão da pastoral, nos hebreus, se desenvolve em torno do monoteísmo- somente Deus é pastor do seu rebanho -, e da concentração do poder terreno. A ligação entre o Deus e o rei passa pela continuidade dos papéis que desempenham: o rei-pastor cuida das criaturas do pastor divino; o rebanho que vigiam é o mesmo. Quando a metáfora do “Rei-pastor” é utilizada nos textos gregos, diz Foucault, citando *“O Político”* de Platão - como o de mais relevante uso desta metáfora -, se refere à outra ordem: a de um chefe

²⁷⁵ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, op. cit., p. 164.

²⁷⁶ FOUCAULT, M. *“Omnes et Singulatim”*: uma Crítica da Razão Política. In: FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*, op. cit., p. 372.

político; sua tarefa não consiste em manter a vida de um grupo de indivíduos, mas assegurar e manter a unidade da cidade. Diferença fundamental: o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade, enquanto que o do pastor concerne à vida do indivíduo.

Sem fazer uma história do pensamento judeu, mas apenas no sentido de contraponto ao pensamento político grego, Foucault aborda alguns temas típicos do poder pastoral e mostra a importância que estes temas tomaram no pensamento cristão e nas instituições. São eles: 1) Não é o território, mas a relação entre o pastor e o rebanho que importa: o pastor exerce o seu poder mais sobre um rebanho do que sobre a terra; enquanto, nos gregos, os deuses possuíam a terra; 2) O pastor guia e reúne seu rebanho, que são agrupados e reunidos, devido à presença do pastor; enquanto nos gregos, trata-se de manter a unidade, dissolver os conflitos da cidade, mas sob o sistema da lei, que subsiste à ausência do legislador; 3) O pastor “salva” suas ovelhas, individualmente e coletivamente, provê seu alimento e vela por cada uma de suas ovelhas; enquanto nos gregos, os deuses também salvam, da peste, da fome, e outros, mas no sentido amplo da cidade. Em ambos, a benevolência é fator preponderante, mas de formas diferentes: para a coletividade, que os deuses podem ou não dar à cidade, no sentido grego, e, coletivamente e individualmente, no sentido pastoral; 4) O poder pastoral é exercido como um dever, como um “devotamento”, tudo que faz é pelo bem de seu rebanho, a vigília é permanente sobre todos e cada um individualmente; nos gregos, associa-se a uma bravura, a tomada de decisões que possam até mesmo lhe causar a morte, mas que valerá a pena pela imortalidade alcançada com seu feito.

Estes temas, segundo Foucault, tratados nos textos hebraicos, serão retomados pelo cristianismo, ganhando importância na Idade Média e na tecnologia de governo moderna.

Foucault evidencia alguns fatores desta evolução do pastorado através do cristianismo, atendo-se aos que digam respeito à tecnologia de poder: 1) A responsabilidade do pastor, no cristianismo, não se restringe ao rebanho como um todo e por suas ovelhas individualmente, mas, também, pelas ações individuais de cada uma delas, pelos méritos e pecados de cada uma delas, os quais também são imputados ao pastor, estabelecendo um forte vínculo moral entre pastor e “ovelha”; portanto, a responsabilidade não se restringe sobre a vida, de uma forma genérica, mas aos mínimos detalhes dos atos. 2) A obediência e a desobediência, na concepção hebraica, diz respeito à obediência ou não à Deus, enquanto pastor, no sentido do rebanho; já, na concepção cristã, a obediência ou não ao pastor, se dá através de uma relação de dependência individual e completa, é uma obediência que não segue o padrão de uma obediência à lei, mas porque tal é a sua vontade. Este sentido de obediência é o que mais difere do pensamento grego, pois se um grego obedece é porque esta é a lei da cidade; para os

gregos é um meio para alcançar um fim, enquanto que, para o cristianismo, é uma virtude, um fim em si mesmo, um estado permanente a ser perseguido de total obediência ao pastor. Sentidos diferentes para *apatheia*: para os gregos, *apatheia* significa “domínio das paixões”, para o cristianismo, “estado de obediência”; 3) O pastorado cristão implica em um conhecimento particular entre o pastor e sua ovelha, que deve conhecer as necessidades individuais de cada uma, seus pecados, seus segredos, o que lhes acontece, o que faz individualmente, valendo-se, basicamente de dois instrumentos: o exame e a direção de consciência, utilizados de forma articulada. O exame de consciência, não se refere a ter consciência de si mesmo, mas sim a examinar tudo o que lhe vem à consciência, de forma exaustiva e contínua, que deve ser revelado ao diretor de consciência, estabelecendo um vínculo entre discípulo e diretor.

Estas técnicas de obediência, de exame de direção de consciência têm a função de uma renúncia ao mundo; de uma “mortificação” para nascer em um outro mundo: o da salvação. Temos aqui um “governo de si mesmo” fazendo parte de uma ética cristã, da renúncia e da obediência plena.²⁷⁷

Na aula de 15 de fevereiro de “*Segurança, Território e população*”, ressalta que a especificidade do poder pastoral indica uma singularidade do cristianismo, no processo através do qual uma religião se constitui como Igreja, ou como uma instituição que visa à condução dos homens para a sua salvação em “outro mundo”: à vida eterna; problema de ordem política, que diz respeito não apenas a uma cidade ou a um Estado, mas à humanidade inteira²⁷⁸. Ressalvando o fato de que o pastorado não é uma invenção cristã, afirma que, sofrendo transformações, o mesmo é apropriado no âmbito interno das Instituições da Igreja Católica, ao longo dos séculos III ao XVI, constituindo-se como uma doutrina religiosa e prática política; o pastorado existiu, neste período, menos como invariante do poder, do que pode-se perceber nos movimentos das agitações, lutas e batalhas travadas “em torno, por ele e contra ele”, e pela “revolta das condutas”, contra o exercício do poder pastoral, no seio mesmo da cristandade; a Reforma é considerada mais como uma luta contra o poder pastoral, do que uma luta contra questões doutrinárias, apontando para duas formas de exercício do pastorado: a protestante, mais flexível hierarquicamente e bem meticulosa; e, outra, bem hierarquizada e rígida, centrada na Igreja Católica; ressalta a percepção do pastorado como “filosofia”, reconhecido por um conjunto de reflexões teóricas, por ser constituído por um

²⁷⁷ Veremos no próximo capítulo, que o objetivo destes mesmos exercícios são radicalmente outros, no contexto da relação mestre-discípulo, na cultura Greco-romana.

²⁷⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, op. cit., p. 196.

saber, e não apenas como instituição necessária, como um conjunto de restrições de cunho ético e moral para a condução dos homens, marcando o governo pastoral como aquele poder que cuida do governo dos outros, do governo cotidiano, até o surgimento das artes “laicas” de governo do século XVI; Foucault marca o afastamento do poder pastoral, em relação ao poder político, ao longo de todo o predomínio do cristianismo no período feudal, entretanto, destaca que este afastamento não significa que o poder pastoral tenha se ocupado apenas das almas dos indivíduos, porquanto ele só se ocupa das almas, na medida em que esta condução das almas implica uma intervenção, contínua e permanente: no cotidiano dos indivíduos, na gestão de suas riquezas, vidas, coisas, dando conta de todos e de cada um individualmente, porém de forma diferenciada do poder político. Tal situação do pastorado em relação ao poder político, pode ser observada, ao longo deste extenso período, nos apoios, interferências e conflitos, que caracterizam mais propriamente um entrecruzamento entre eles ²⁷⁹.

Na aula de 3 de março, Foucault, citando Gregório de Nazienzo, afirma que ele foi o primeiro a abordar o governo pastoral dos homens, no século IV, como “regime das almas” e “economia das almas”. A palavra “economia” é entendida de forma bem diversa a que tinha entre os Antigos e ao sentido moderno do termo; nos greco-romanos significava a gestão da família, das riquezas e bens; no pastorado há outro significado e campo de referência: “economia das almas” se estende a toda a cristandade, a toda a humanidade, ao mundo todo; ocupa-se da totalidade da vida e de sua salvação. No século XVI, com a introdução do sentido de governo como “condução”, “regime” e “economia”, designará tanto a atividade política de conduzir os outros, quanto os comportamentos, também políticos, de se deixar conduzir e conduzir-se, passando o pastorado, a ser definido como “condução das almas”. Conjuntamente a um declínio do pastorado, há a emergência das “artes de governar” e a passagem de elementos da pastoral para prática propriamente política ²⁸⁰.

Na aula de 8 de março, Foucault especifica esta passagem, do poder pastoral à prática política: da condução das almas ao governo dos vivos. Neste sentido, a questão sobre a “condução dos homens” passa para além do domínio eclesiástico e do contexto da pastoral de “condução das almas”, proliferando diversas questões referentes à condução: de si mesmo, da família, das mulheres, das crianças. O tema em questão é “Como se conduzir?”, referindo-se à vida cotidiana, às autoridades, em relação aos outros e a si mesmo, à verdade ²⁸¹.

²⁷⁹ Cf. Ibid. p. 204.

²⁸⁰ Ibid. p. 254.

²⁸¹ Ibid. p.308.

Mesmo com o declínio do poder pastoral, a partir dos séculos XV e XVI, como “condução dos homens”, seus efeitos serão sentidos como presente em toda uma tecnologia política emergente, que vai resultar na governamentalização do Estado Moderno.

Em 1979-1980, Foucault profere o curso “*Do Governo dos Vivos*”, no *Collège de France*”, quando analisa o exame de consciência e a confissão, no contexto da noção de “governo”, estudada nos anos anteriores, como: governo das crianças, da casa, de si mesmo, de uma família, de um Estado.

Através da análise de dois conceitos: *exomologese* e *exagoreusis* mostra que o primeiro é empregado em um sentido amplo, designando “um ato *destinado a manifestar, ao mesmo tempo, uma verdade e uma adesão do sujeito a essa verdade*”; é indispensável ao cristão, para que seja revelada sua obrigação diante das verdades reveladas e ensinadas; por outro lado, também significa uma “confissão” dos pecados, mas que ainda não se reveste, do século II ao século V, de uma forma de confissão das diferentes faltas cometidas com suas circunstâncias associadas; a penitência era um estado no qual se ingressava e se saía de forma ritualística: durante o período de penitência, havia uma atitude manifesta de reconhecimento e de arrependimento de suas faltas, que era mostrada com sacrifícios e pela austeridade em seu modo de vida; neste momento, a expressão verbal não tem a máxima importância. A partir do século VI, com a penitência tarifada, a confissão se instaura mais claramente na prática da penitência, a qual, a partir do século XIII se torna uma obrigação anual a todo cristão, mas com a recomendação de que fosse mensal ou semanal, tomando uma forma regular, contínua e exaustiva de atuação do poder eclesiástico. Trata-se agora da *exagoreusis*: o dever de dizer a totalidade dos movimentos do pensamento em uma formulação exaustiva²⁸².

Foucault analisa a prática da confissão na vida monástica, tomando como estudo, as “*Instituições cenobíticas*” e “*Conferências*” de Cassiano, encarando-as sob o ângulo das técnicas de direção espiritual. Três aspectos são analisados: o modo de dependência em relação ao ancião ou ao mestre, a maneira de conduzir o exame de sua própria consciência e a *exagoreusis*. Estes procedimentos diferem dos sentidos encontrados na filosofia antiga, como veremos no próximo capítulo. Nas instituições monásticas, a relação com o mestre tem a forma de uma obediência condicional e permanente, que abrange todos os aspectos da vida, não dando nenhuma margem de iniciativa, tomando a forma de uma humildade permanente para consigo mesmo e com os outros; o exame de consciência se refere aos pensamentos e não sobre as ações realizadas ou a serem realizadas; trata-se de uma análise daquilo que chega

²⁸² FOUCAULT, M. Do Governo dos Vivos. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France*, op. cit., p 101-103.

a seu pensamento, verificando se sua origem advém de si mesmo, de Deus ou do Diabo; deve-se perscrutar o que lhe vem ao pensamento em suas minúcias; a confissão não é uma simples anunciação das faltas, nem uma exposição global da alma, mas deve “*tender à verbalização permanente de todos os movimentos do pensamento*”, permitindo ao diretor de consciência a emissão de diagnósticos, e, àquele que confessa a realização de movimentos de “retorno a si”, devido a esta enunciação; porém; estes efeitos não levam a um domínio soberano de si sobre si, mas em verdade, levam a uma destruição de si, na medida em que dela se esperam efeitos de mortificação, humildade e de distanciamento de si ²⁸³.

Em 1982, em seu retorno à Vermont, Foucault profere a conferência intitulada “*As Técnicas de Si*”, na qual utilizará o termo “governamentalidade” como sendo: “*o encontro das técnicas de dominação exercidas sobre os outros com as técnicas de si*” ²⁸⁴. Nesta conferência, retrata as suas pesquisas, empreendidas ao longo dos cursos de 1977-1978 (Segurança, território e População), 1978-1979 (Nascimento da Biopolítica), 1979-1980 (Do Governo dos Vivos), 1980 -1981 (Subjetividade e Verdade) e 1981-1982 (A hermenêutica do sujeito), dando ênfase às questões que vão ao encontro da busca de uma subjetivação autônoma de si mesmo.

Também em 1982, em “*O Sujeito e o Poder*”, Foucault efetua novas precisões sobre as relações de poder, aparecendo de forma clara as implicações entre poder-saber e governo, quando diz: “*O poder no fundo é menos da ordem do confronto entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”*” ²⁸⁵, e, quando estabelece diferenciações, no que se refere às relações de poder, na distinção entre as relações de poder e as relações de comunicação e de finalidade. Estas são três tipos de relações que estão imbricadas entre si, apoiando-se reciprocamente e servindo-se de instrumento: nas relações de comunicação temos um poder que transmite informações através de um sistema de signos, de uma língua; neste tipo de relação, há uma determinação do modo de agir do outro, porém pode ter outros objetivos que não efeitos de poder; as relações de finalidade atuam sobre a capacidade dos indivíduos amplificando-a, modificando-a e até mesmo podendo destruí-la; já as relações de poder, são “*relações entre ‘parceiros’ (entendendo-se por isto não*

²⁸³ Ibid. p. 104-105.

²⁸⁴ Cf. FOUCAULT, M. *Lês Techniques de soi*. In: *Dits et Écrits II*. No. 363, op. cit., p. 1604.

²⁸⁵ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder in: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p.244. Grifo nosso.

*um sistema de jogo, mas apenas- e permanecendo, por enquanto na maior generalidade – um conjunto de ações que induzem e se respondem umas às outras)”*²⁸⁶.

Estes três tipos de relações não se coordenam de forma uniforme nem constante, em uma dada sociedade, mas se estabelecem sob diversas formas, lugares, circunstâncias ou ocasiões, em um modelo específico; porém, também se estabelecem de forma regulada e concorde, como por exemplo, diz Foucault, em uma instituição escolar, onde:

sua organização espacial, o regulamento meticuloso que rege sua vida interior, as diferentes atividades aí organizadas, os diversos personagens que aí vivem e se encontram, cada um com uma função, com um lugar, um rosto bem definido – tudo isto constitui um “bloco” de capacidade-comunicação-poder [...] Estes blocos onde a aplicação de capacidades técnicas, o jogo das comunicações e as relações de poder estão ajustados uns aos outros, segundo fórmulas refletidas, constituem aquilo que podemos chamar, alargando um pouco o sentido da palavra, de “disciplinas”²⁸⁷.

Foucault também diferencia as relações de poder das relações de violência: estas, ao agir sobre algo, quebram, destroem, minam qualquer possibilidade de ação da outra parte, não sendo possível nada, além da passividade como resposta, enquanto que no exercício do poder, considerado como uma ação de um ou alguns sobre a ação do “Outro”, implica que este “outro” também seja sujeito de uma ação a ser realizada; que seja capaz de efetuar respostas, reações, invenções possíveis diante do que lhe está sendo exercido. Citamos:

O exercício do poder pode perfeitamente suscitar tanta aceitação quanto se queira: pode acumular as mortes e abriga-se sobre sob todas as ameaças que ele possa imaginar. Ele não é em si mesmo uma violência [...]. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidades onde se inscreve o comportamento de sujeitos ativos [...] é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. *Uma ação sobre ações.* [...] Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. [...] no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade²⁸⁸.

“Sujeitos ativos” pressupõe uma relação onde nem o “consentimento” à ação do outro nem a passividade a uma violência (como no caso de um poder exercido sobre um sujeito acorrentado) estejam presentes, pelo menos de modo absoluto.

Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um

²⁸⁶ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder in: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 240.

²⁸⁷ Ibid. p.241.

²⁸⁸ Ibid. p. 243.

confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, a determiná-la inteiramente²⁸⁹.

Desta forma, as relações de poder implicam “sujeitos livres”; livres no sentido de promover novas formas de ação diante de ações determinadas.

Concluimos que Foucault, através da análise, do ponto de vista genealógico, do Estado e das populações, pode perceber uma economia de poder que não se refere apenas às questões de poder-saber, mas às relações de poder-saber-governo, quando diz que: *“para escapar da circularidade que remete a análise das relações de poder de uma instituição à outra, só apreendendo-as onde elas constituem técnicas com valor operatório em processos múltiplos”*²⁹⁰. Ao analisar as relações de poder, através dos antagonismos e estratégias, Foucault identifica nas lutas, empreendidas nos movimentos, tais quais, a oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, etc., o fator de serem lutas transversais, que não se restringem a um único país; seu objetivo são os efeitos de poder em si mesmo. Como exemplo, cita que as lutas referentes à medicina, não estão se referindo ao poder lucrativo da mesma, mas sobre o poder sem controle que exerce sobre a vida e morte das pessoas, sobre seu corpo e saúde; são lutas anárquicas, uma vez que criticam as instâncias do poder que lhe são próximas; são lutas que questionam o estatuto dos indivíduos, afirmam o direito de ser diferente e, ao mesmo tempo, atacam tudo àquilo que os liga a uma identidade de modo coercitivo; não são nem a favor, nem contra o indivíduo, mas lutas contra uma “individualização”; são uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber; questiona como o saber funciona e circula em suas relações com o poder.²⁹¹ Desta forma, com a temática de governo, em seu pensamento é introduzido “um espaço de liberdade” na relação poder-saber e resistência, o qual permite um ‘escape’ à relação de circularidade das mesmas, que observamos como presente até então, no pensamento foucaultiano, conforme observamos ao final do capítulo anterior. Conforme é afirmado por Vera Portocarrero:

²⁸⁹ Ibid. p. 244.

²⁹⁰ Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, território, população* (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.160.

²⁹¹ FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. op. cit., p.234.

Considero esta noção de governo, introduzida no final dos anos 70 na obra de Foucault, muito importante devido à sua possibilidade de escapar do caráter de inelutabilidade criticado e discutido por muitos filósofos a respeito de sua análise do poder. De acordo com essas críticas, a noção de governo permite fugir da fundamentação circular do poder e da resistência²⁹².

Através de suas análises que considera a “presença” do pastorado, nas tecnologias de poder do estado Moderno, a partir da passagem da condução das almas ao governo dos vivos, advém duas matrizes políticas que se evidenciam, portanto, no Ocidente: a grega, com a Democracia, no marco da cidade e dos cidadãos; e outra, pastoral, ligada à cultura cristã, com seus valores e ética própria. A governamentalização do Estado, na conjugação destas duas matrizes, revelará sociedades “verdadeiramente demoníacas”: uma tecnologia de poder que quer dar conta do todo, e outra, que quer dar conta de cada um: totalização e individualização. Diante desta governamentalização, Foucault irá dirigir seus esforços para responder à questão: “Como não ser governado?”²⁹³. Inspirando-se em Kant, como dissemos na apresentação deste capítulo, busca elementos, para uma atitude crítica a ser adotada, diante de uma governamentalização que, através das práticas sociais, “*assujeita os indivíduos e demanda por uma verdade*”²⁹⁴. Foucault considera a crítica como um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre esses efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; ao afirmar de que o que Kant descreve como esclarecimento é bem aquilo que aparece como atitude específica no Ocidente, a partir do grande processo de governamentalização da sociedade, a crítica terá como função essencial o desassujeitamento, estabelecendo uma nova Política da Verdade.²⁹⁵

Desta forma, nos resta verificar se de fato Foucault encontra, em seus últimos cursos, a possibilidade de constituição de um “governo de si” que tenha uma efetiva possibilidade de resistir aos efeitos das relações de poder e de saber, atendendo ao seu direcionamento de não mais nos ocuparmos em “*descobrir o que somos, mas recusar o que somos*”²⁹⁶,

²⁹² PORTOCARRERO, V. Normalização e Invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (org.). *Michel foucault. entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de campos, 2004, p. 149.

²⁹³ FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique [Critique e Aufklärung], op. cit., p.37. Tradução nossa.

²⁹⁴ Ibid. p. 37. Tradução nossa.

²⁹⁵ Cf. Ibid. p. 39-40. Tradução nossa.

²⁹⁶ FOUCAULT, M. O Sujeito e o Poder in: DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p. 239.

3.2 O cuidado de si

*A experiência de si não é uma descoberta de uma verdade escondida no seu interior, mas uma tentativa de determinar o que se pode ou não fazer com uma liberdade disponível*²⁹⁷.

3.2.1 Cuidado de si e conhecimento de si: espiritualidade e filosofia.

Foucault, em seu curso “*A Hermenêutica do Sujeito*” (1982), centra suas pesquisas no preceito grego *epiméleia heautoû*- cuidado de si -, nas quais observa haver na cultura ocidental, um privilégio ao preceito grego - *gnôthi seautón* - “conhece-te a ti mesmo”, em detrimento ao “cuidado de si”- *epiméleia heautoû*-, constituindo uma questão decisiva na relação sujeito-verdade, que compromete o modo de ser do sujeito moderno.

Considerados isoladamente, o preceito délfico - *Gnôthi Seautón* - era parte de uma série de orientações aos que visitavam o templo délfico, na qual o “conhece-te a ti mesmo”, era o princípio que lembrava aos visitantes sua condição de mortal, que não deveriam afrontar a divindade, nem se considerarem dotados de uma força maior que as potências divinas; não possuía o valor que, no decorrer dos séculos, passa a lhe ser atribuído, levando este preceito a ocupar um lugar privilegiado de importância na filosofia ocidental, que permanece até nossos dias. Já o termo *epiméleia heautoû* - cuidado de si -, antiga sentença da cultura grega, se apresentava como a afirmação de um privilégio social, político e econômico, quando utilizada por um grupo de aristocratas espartanos, os quais justificavam delegar aos hilotas o cultivo de suas terras, para disporem de tempo para cuidarem de si mesmos. Neste sentido, o cuidado de si, não se referia a uma questão filosófica, mas a uma forma de existência associada a um *status* político.

Ao analisar os preceitos *epiméleia heautoû* – cuidado de si e *gnôthi seautón*- conhece-te a ti mesmo -, quando de seu aparecimento no pensamento filosófico através da figura de Sócrates, Foucault observa que a relação entre eles era de sobreposição, sendo o “conhece-te a ti mesmo” uma parte do próprio cuidado. O *gnôthi seautón* fazia parte da aplicação de uma regra geral – *epiméleia heautoû* -, que apontava a necessidade de ocupar-se consigo mesmo,

²⁹⁷ DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, op. cit., p. 275.

de não se esquecer de si mesmo, de ter cuidados consigo mesmo. Como diz Foucault: “*É no limite deste cuidado que se formula a regra ‘conhece-te a ti mesmo’*”²⁹⁸.

Tomando o diálogo *Apologia de Sócrates*, como ponto de partida para a análise do cuidado de si- *epiméleia heatoû* -, Foucault destaca que Sócrates é aquele que, ao interpelar os outros, os incita a se ocuparem da virtude de sua alma, em vez de apenas ocuparem-se de suas riquezas, reputação e honra, sendo esta uma missão que lhe foi atribuída pelos deuses, conforme podemos verificar na passagem que citamos:

Ô concidadãos de Atenas, sou-vos obrigado e vos amo, mas obedecerei antes ao deus que a vós, e enquanto tiver alento, e enquanto for capaz, não cessarei de exortar-vos e admoestar-vos, a quem quer que encontre [...]: “Ó tu, tu que és o melhor dos homens [...], não te envergonhes de pensar em acumular riquezas ao máximo, e fama e honras, e contrariamente da inteligência, da verdade de tua alma; para que se tornem tão boas quanto possível, não cuidas, nem pensas?”²⁹⁹.

O cuidado de si, neste diálogo, também se apresenta marcado por uma inquietude que deve ser implantada em todos os homens na condução de suas vidas, como pode ser verificado quando Sócrates compara sua atitude junto aos atenienses, como alguém que foi colocado pelo deus aos flancos da cidade, para agir como um condutor faz com um cavalo de boa raça que, estando pouco vigoroso precisa ser aguilhoado por um ferrão, para se tornar mais ativo: “*Que se me matardes, não será fácil encontrar um outro semelhante a mim, que [...] tenha sido posto realmente pelo deus aos flancos da cidade como aos flancos de um cavalo de boa raça, mas pelo seu próprio tamanho um pouco tardo e necessitado de estímulo, um ferrão*”³⁰⁰.

Por fim, uma terceira passagem sobre a *epiméleia heatoû*, quando Sócrates evocando uma pena cabível a lhe ser aplicada, questiona o fato de estar sendo punido por estar incitando os outros a se ocuparem de si e que, na verdade, deveria lhe ser dado não uma punição e sim um bom tratamento: Diz Sócrates: “*porque sempre acorri onde quer que julgasse poder proporcionar o maior bem a cada um de vós em particular, tentando persuadir-vos de que, antes de tudo e mesmo de vós mesmos, pensásseis em seres os melhores*”³⁰¹.

²⁹⁸ FOUCAULT, M. A Hermenêutica do Sujeito. Tradução de *A Hermenêutica do Sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald, Alessandro Fontana e Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 7.

²⁹⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Nova Cultural, 1996, p. 80. (Coleção os pensadores)

³⁰⁰ Ibid, p. 82.

³⁰¹ Ibid, p. 90.

Foucault ressalta, na aula de 6 de janeiro de 1982 deste curso, que conforme pode ser visto nestas passagens do diálogo, a figura de Sócrates encontra-se originariamente associada àquele que incita os outros ao cuidado de si, enquanto que, pela historiografia filosófica, o mesmo se apresenta se não exclusivamente, mas privilegiadamente, marcado por uma associação ao “conhece-te a ti mesmo”.

Ao analisar o diálogo *Alcibiades*, Foucault verifica que, neste diálogo, o cuidado de si se apresenta como sendo o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o “conhece-te a ti mesmo”. Sócrates, tendo recebido a permissão dos deuses, dirige-se à Alcibiades na medida em que este atingiu a idade crítica para a entrada na vida pública e tem a intenção de falar à assembléia, tomando em suas mãos o destino da cidade, conforme as passagens 105 a -105-e:

Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembléia dos atenienses [...] demonstrará a todos que és mais merecedor de consideração [...], demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos. [...] Quer parecer –me que enquanto era jovem e não te achavas tão inflado por essas esperanças, a divindade não me permitia conversar contigo. Agora, porém, ela o consente, por estares em condições de ouvir-me³⁰².

Estabelecendo o diálogo com Alcibiades sobre o que é bem governar a cidade, após uma longa sequência de interrogações, Alcibiades responde que é ter a concórdia entre seus cidadãos; porém, acaba por perceber que não sabe o que é a concórdia nem em que consiste. Ora, como poderá Alcibiades se dirigir aos atenienses se desconhece estes assuntos? Se quer governar os demais, se quer ingressar na política, lidar com adversários poderosos como persas e lacedomônios, os quais tem uma educação melhor que a dele, que possuem maiores riquezas, é necessário que atente primeiramente a si mesmo, que cuide de si mesmo, conforme as passagens 119a -124 b:

Pretendes continuar como estás, ou aplicar-te a alguma coisa?
Em primeiro lugar, sobre se não virias a tomar mais cuidado contigo mesmo, no caso de teres medo deles e de os considerares adversários temíveis, do que se pensasses o contrário? [...] “conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los. Se te descures nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens³⁰³.

Verifica-se a referência explícita ao “conhece-te a ti mesmo”, como um conselho de prudência: é necessário ocupar-se consigo, na medida em que se vai governar os outros; é

³⁰² PLATÃO. *O Primeiro Alcibiades*. Obras Completas de Platão. Coleção Amazônica. Vol. V. tradução de Carlos Albert Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975, p. 201.

³⁰³ Ibid. p. 119-229.

necessário cuidar de si para poder se inserir na vida pública, quando se tem adversários hábeis, que possuem maiores riquezas e educação. O que está em jogo, neste momento, é a questão do cuidado de si atrelado ao exercício do poder.

Sócrates, tranqüilizando Alcibíades em suas aspirações ao governo dos outros, o alerta de que ele está na idade certa para se cuidar: na idade de entrar para a vida pública. E como se cuida de si? Que forma deve ter este cuidado? Em que ele deve consistir, posto que se corre o risco de engano quando se pensa que se cuida de si, como pergunta Sócrates, na passagem 128-a: *“Então responde: que significa a expressão cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós quando imaginamos fazê-lo Quando é que o homem cuida de si mesmo?”*³⁰⁴.

O diálogo segue investigando o que é cuidar de si, chegando à seguinte pergunta, na passagem 128-e: *“Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubéssemos o que somos?”*³⁰⁵. Qual o elemento presente, de parte a parte no cuidado, que é sujeito e objeto deste cuidado? Na passagem 129-a temos a resposta:

Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo – devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pito [...]?
[...] Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos³⁰⁶.

Neste momento o “conhece-te a ti mesmo” surge de forma metodológica, não mais apenas como um conselho de prudência; o “conhece-te a ti mesmo” não está se referindo a uma questão de conhecimento de técnicas que permitirão a Alcibíades melhor governar; não se trata de conhecer suas habilidades, sua força, de aprender artes, retórica e domínio de assuntos diversos para melhor governar e sim de cuidar de si mesmo, ocupando-se de si. O princípio que está na base do diálogo é “cuidar de si”, sendo o conhecer-se uma ação que permite este cuidado. Há uma sobreposição do “conhece-te a ti mesmo” sobre uma ação primária que é o cuidar de si. É preciso, agora, saber o que é este si que se precisa conhecer, tendo como resposta de Sócrates, na passagem 130 – e XXVI: *“É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo”*³⁰⁷.

³⁰⁴ Ibid. p. 235.

³⁰⁵ Ibid. p. 237.

³⁰⁶ Ibid. p. 237.

³⁰⁷ Ibid. p. 240.

Mas, que alma é esta?

Foucault chama a atenção de que a forma com a qual *Alcibiades* reconhece na resposta de que este “si” que se deve cuidar é a alma, qualifica esta alma como sujeito de uma ação. O termo utilizado, ao longo desta sequência do diálogo é a palavra grega *khresthai*, servir-se. Esta palavra tem uma significação diferente de “uso”, sendo mais uma relação, um sentido de comportamento, de atitude, de controle. Como se pode observar na sequência do diálogo, com Sócrates incitando uma resposta à pergunta: “o que faz uso do corpo?”, a resposta, que se refere ao corpo como efeito de uma ação executada por outra parte – a alma-, leva a colocação desta alma de forma distinta ao conjunto de elementos da ação. O cuidar de si, neste sentido, leva ao termo “ser sujeito de uma ação”, ser sujeito de uma atitude, implicando em uma relação de si para consigo.

Uma vez definido que é a alma que se deve cuidar é necessário que se estabeleça o que é cuidar, o que encontramos nas passagens 132-c -132-d:

Porém de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Vou explicar-te o que eu presumo seja o significado deste preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento. [...] Conhece-te a ti mesmo, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?³⁰⁸

Foucault ressalta que a utilização da metáfora do olho, leva a afirmação de que:

Para ocupar-se consigo é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo³⁰⁹.

Movimento tipicamente platônico de associação da sabedoria – *sophrosyne* -, ao conhecimento presente no mundo das verdades eternas. No movimento reflexivo de “olhar-se” e reconhecer o divino em si, pode-se bem governar a cidade.

Neste momento do diálogo, o preceito *Gnôthi Seautón* - conhece-te a ti mesmo-, é levado à plenitude na expressão: o cuidado de si consiste no conhecimento de si.

Este conhecimento de si tem por finalidade o governo dos outros, como pode ser observado nas passagens 133-e - 134-c:

³⁰⁸ Ibid. p. 243.

³⁰⁹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 89.

Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros. [...] E se não conhece a dos outros, não conhecerá também as da cidade. [...] Um homem, nessas condições, nunca poderá exercer a política. Então, primeiro precisarás adquirir virtude, tu ou quem quer que se disponha a governar ou administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes. [...] E como dissemos antes, como norma de ação deveis ter sempre em mira o esplendor divino³¹⁰.

Gnôthi Seautón como um princípio de ação. Conhecer-se para poder governar a cidade; para conhecer-se é necessário volver os olhos para o que se tem de divino na alma. Neste momento, pode-se perceber que o objeto do cuidado é o si; porém, a finalidade do cuidado é a cidade.

Foucault chama a atenção para o final do diálogo, quando Alcibíades promete ocupar-se com a justiça. Não diz: “*prometo cuidar de mim mesmo*”, mas “*passarei a meditar sobre a justiça*”³¹¹. Poderia parecer estranha esta resposta, pois todo o direcionamento do diálogo é para Alcibíades cuidar de si mesmo. Entretanto, Foucault não considera que haja uma diferença entre cuidar de si e ocupar-se com a justiça, pois a questão é a mesma: reconhecer-se no divino, buscando volver o olhar para a sabedoria, da qual a justiça faz parte. Trata-se de olhar a hierarquia da alma, de reconhecer a ordem e a subordinação que deve ocorrer em cada uma delas, reconhecendo-se na parte correspondente ao *noûs* e, assim, se tornar capaz de estar atento à ordem justa, às leis necessárias da cidade. Lembramos que *noûs* em Platão é a parte mais elevada da alma - o intelecto -, enquanto realiza atos espirituais propriamente divinos.

Aqui convém uma observação importante sobre a expressão citada anteriormente: o cuidado de si consiste no conhecimento de si. Muito embora não sejam evocadas neste diálogo, em diversos textos platônicos, tais como, *Fédon e Banquete*, são encontradas referências às práticas presentes desde a Grécia arcaica, nas quais já se apresentava a importância de ocupar-se de si para se ter acesso à verdade; para se ter contato com os deuses eram necessárias purificações, práticas de concentração da Alma, considerada como *pneuma*, um sopro ao qual deveria ser evitada a dispersão; prática do retiro no sentido de apaziguar-se das paixões do mundo, práticas estas e tantas outras que fizeram parte do movimento pitagórico e que estiveram fortemente presentes, reorganizadas e repensadas, nas escolas filosóficas dos séculos I e II de nossa era. Entretanto, segundo Foucault, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si acaba por dispô-las a serviço do “conhece-te a ti mesmo”, como em uma espécie de subordinação. É para conhecer-se que se desliga das sensações, que se mantém em um isolamento das coisas exteriores, que se dobra

³¹⁰ PLATÃO. *O Primeiro Alcibíades*, op. cit., p.245.

³¹¹ Ibid. p. 249.

sobre si mesmo, reconhecendo-se no elemento divino. Situação paradoxal, posto que, ao estabelecer o conhecimento e o acesso à verdade, a partir de um conhecimento de si apoiado no reconhecimento do divino em si mesmo, o pensamento platônico dá voz a diversos movimentos espirituais e, ao mesmo tempo, apela à “racionalidade”, uma vez que o trabalho que se tem que fazer para o acesso à verdade, é tão somente conhecer-se. O conhecimento de si e o conhecimento da verdade vão absorver as exigências de espiritualidade, referindo-se às diversas práticas mencionadas.

No Alcibiades, o cuidado de si se instaura a partir de três condições básicas: 1) é necessário cuidar de si, ao se entrar na idade em que se pretende governar os outros- questão de *status*-, pois se refere a alguém que pretende um privilégio político, não é destinado a qualquer um; 2) questão de poder, pois é colocada a necessidade de superar adversários, que são mais bem dotados, para que se seja capaz de bem governar; 3) questão de conhecimento, posto que cuidado de si é recoberto pelo conhecimento de si. A finalidade do cuidado é a cidade; neste momento, o si aparece como finalidade, apenas pela mediação da cidade.

Foucault analisa as modificações que essas condições assumiram nos séculos I e II de nossa era, particularmente através do pensamento estoicista, o que é criticado por Jafro, em “*Foucault e Le Stoïcisme - Sur L’historiographie De L’herméneutique du sujet*”³¹², como um exagero, uma dramatização. Tendo em vista esta crítica, buscamos as condições que levaram Foucault a incluir os estóicos em sua pesquisa arqueo-genealógica do tema *epiméleia heatoû*, nos séculos I e II de nossa era, a partir de diversas interpretações de historiadores³¹³ deste período filosófico. Estas leituras não objetivaram uma busca da história do estoicismo e seus seguidores, mas uma pesquisa do “solo” no qual foi possível a emergência de um pensamento voltado para o “si”. Pela incursão que fizemos através do pensamento estóico³¹⁴,

³¹² Cf. JAFRO, L. Foucault e Le Stoïcisme – Sur L’Historiographie de L’Hermeneutique Du sujet. In: GROS, F. ; LÉVY, C. *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003, p.51.

³¹³ Bréhier, Hadot, Reale, Mondolfo e Diôgenes Laërtius.

³¹⁴ O pensamento estóico nega qualquer dualismo metafísico; o universo é um animal vivente, racional, que tem em si mesmo o seu princípio e seu devir. A Alma do mundo (elemento ativo) é de natureza corpórea, composta de fogo e ar e penetra no corpo (elemento passivo), composto de água e terra. Esta Alma ou *Lógos* divino, que contém em si todas as coisas e é imanente no mundo (panteísmo) é que dá uma ordem e providência a todas as coisas. Periodicamente, quando o ciclo do mundo se cumpre, há a destruição de todos os seres e tudo retorna ao fogo primordial. Reabre-se um novo ciclo de existência e novamente tudo se repete seguindo a ordem da Providência. “O termo “cosmos” tem para os estóicos uma significação triplíce: primeiro, o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda substância do cosmos; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmos, e por seu turno a gera a si”. LAËRTIOS, D. Vida e Doutrina Dos Filósofos Ilustres. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. BRASÍLIA: Editora UNB, 1977, Livro VII, 137, p.212. Dado que o mundo é regulado por uma ordem Divina, imanente ao mundo, decorre que, no pensamento estóico, todos os eventos, quer os bens ou os males, são todos necessários e segue que o mundo é perfeito em todas as coisas. A ordem racional é dada pelo *Lógos* divino e é absoluta, determinando que a necessidade se identifique com a Providência. Como fica, então, a liberdade humana, em um mundo que obedece a uma ordem da Providência? A resposta encontra-se na maneira de viver, na escolha de um modo de vida em conformidade à natureza. É bem verdade que esta “escolha” soa de

podemos dizer que, dada a época em que a Grécia passa a ser uma sociedade de escravos, dividida pelos macedônios, o estoicismo, aparece como uma resistência. A ética aristotélica, que preparava o jovem para ser político, o rei filósofo da *polis*, já não fazia o menor sentido, dada as circunstâncias de uma cultura sufocada pelo saber-poder majoritário de outras civilizações; era necessário desviar-se das maiorias, criar uma “prontidão” diante dos discursos majoritários do poder vigente, cultivar uma diferenciação para criar a possibilidade de um mundo diferente; era necessário operar o pensamento e a vida como uma genealogia, onde a vida passa a ser apenas uma construção, um sentido, uma promessa. O estoicismo se apresenta como uma predisposição para mudar a si mesmo o tempo todo, para dignificar os acontecimentos que ocorrem na vida, numa permanente e infindável criação; pode-se dizer que para o estoicismo, viver é compor com os devires e multiplicidades: é fazer da vida uma obra de arte. Desta forma, acreditamos que a consideração do autor sobre o exagero de Foucault ao tomar o estoicismo em suas análises não se configura como tal, tendo mesmo, no estoicismo, uma fonte segura para suas considerações sobre o cuidado de si.

Segundo Foucault, as condições mencionadas, à época do diálogo *Alcibiades* desaparecem no decorrer deste período, dos séculos I e II de nossa era, após sofrerem transformações ao longo do tempo. O cuidado de si passa a ser uma fórmula extensiva a todos; o cuidado de si passa a não ter mais a cidade como finalidade e sim uma relação de si para consigo mesmo; as técnicas anteriormente utilizadas, no período da Grécia arcaica, que permitiam a ascese da alma – purificações, retiro, resistência aos desejos, etc. -, são reintegradas e incorporadas a prática do conhecimento de si, que não se restringe a um movimento intelectual, executado no ato de reminiscência através do reconhecimento das verdades eternas, mas a ações que precisam ser feitas sobre si, a atitudes de si para consigo mesmo, ações que devem ser executadas neste mundo. Lembramos aqui, as diferenciações que temos neste cuidado de si em relação ao cuidado de si que vimos, no capítulo anterior, no período da pastoral cristã e que se tornaram no cristianismo uma “renúncia si”.

Na análise do *Alcibiades*, como dissemos, Foucault assinalou três características básicas que estavam presentes no “cuidado de si”: 1) *status* – o cuidado de si é importante de ser efetuado por quem tem uma posição na sociedade capaz de vir a ser um governante; 2) o cuidado de si como exercício do poder, poder para exercer o governo dos outros com virtude e sensatez, tem a cidade como finalidade e o “eu” como objetivo e finalidade, na medida em

forma um tanto forçada, pois, uma vez que os acontecimentos são inexoráveis, como escapar do Destino? Na verdade não se trata de um “escape” ao Destino, mas sim de estar preparado para os acontecimentos e também de um perfeito entendimento do que está ou não em nosso poder. Temos aí a escolha dos estóicos: Viver consoante à Natureza, viver consoante à razão, viver coerentemente consigo mesmo, são fórmulas que exprimem o fundamento da moral estóica.

que se é parte da cidade; 3) o cuidado de si tem no conhecimento da “alma” a função principal, na medida em que sabe-se que nada se sabe.

No entanto, estas características, presentes no *Alcibiades*, sofreram modificações ao longo do tempo até os séculos I e II de nossa era, que se traduzem por: 1) universalização do princípio do cuidado de si, o qual passa a ser extensivo a todos, independente do *status* social; 2) por um cuidado de si que tem por finalidade o si mesmo e não o governo da cidade; 3) o cuidado de si está para além do conhecimento de si, sendo uma atividade que extrapola o domínio do coletivo- governo dos outros-, e se estende como uma ação a ser exercida por toda a vida.

A universalização do princípio ocorre em dois eixos principais: 1) Generalização na própria vida do indivíduo; 2) Universalização do princípio do cuidado de si extensivo a todos.

1) A generalização na própria vida do indivíduo, implica em que este princípio seja aplicável a toda a vida, coextensivo à arte de viver – *tékhnē tou biou*-, e não apenas ser utilizado em determinado período da vida: ao período em que, saindo das mãos dos pedagogos e deixando de ser objeto de desejo erótico de um mestre, o jovem considerado adulto ingressa no exercício de seu poder. Neste sentido, o cuidado de si na época do *Alcibiades* era levado à função formadora, considerando as falhas existentes na pedagogia ateniense, enquanto que, na escola epicurista, encontra-se o filosofar como extensivo a toda a vida, como observamos abaixo:

Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou; devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice para que enquanto envelhecemos continuemos a ser jovens nas boas coisas mediante a agradável recordação do passado, e para que ainda jovens sejamos ao mesmo tempo velhos, graças ao destemor diante do porvir³¹⁵.

Foucault alerta que, nesta passagem, o filosofar está associado à saúde da alma e ao alcance da felicidade, além estar equipando para o destemor dos acontecimentos futuros. Na juventude ou velhice, o que importa é estar preparado para os acontecimentos da vida: cuidado de si como ação, como uma atividade a ser exercida durante todo o tempo da existência, não se tratando aqui de uma questão afeta a uma formação para ser governante dos outros, mas para ser “governante de si mesmo”.

³¹⁵ LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, op. cit., livro 10, 122, p. 311.

Ao se observar as cartas de Serenus à Sêneca solicitando conselhos e a correspondência de Sêneca à Lucílio, também se destaca o fato de ambos os interlocutores de Sêneca não serem jovens do tipo de Alcibíades e sim pessoas já de certa maturidade e poder.

Como diz Foucault:

Não estamos mais naquela paisagem de jovens ambiciosos e ávidos que, na Atenas dos séculos V-IV, buscavam exercer o poder; lidamos agora com um pequeno mundo, ou um grande mundo de homens jovens, ou homens em plena maturidade, homens que hoje consideraríamos velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinho quer coletivamente, na prática de si³¹⁶.

No deslocamento efetuado para a idade adulta, à função formadora do cuidado de si, que havia no Alcibíades, acrescenta-se uma função crítica, podendo-se dizer mesmo para um momento mais próximo da velhice, como visto em Serenus e Lucílio; trata-se de um cuidado de si que tem uma função corretiva: uma crítica a si mesmo; ao que se deve deixar de ter, ser ou fazer. Trata-se de um cuidado de si que privilegia uma correção dos atos, que permita ao indivíduo se dotar de equipamentos que permitam um viver tranqüilo diante dos acontecimentos.

Cumprе ressaltar que a função formadora não deixa de existir, “*não se deve pensar que todo o cuidado de si, como eixo principal da arte da vida, fosse reservado somente aos adultos*³¹⁷, como se observa na escola de Epicteto, a qual recebia, tanto jovens, que objetivavam uma formação em conhecimentos que permitissem ocupar postos de importância em suas cidades, quanto adultos que para lá se dirigiam para tratar de assuntos diversos. Epicteto criticava os que para lá se dirigiam apenas para terem mais “brilho” em suas vidas, para aprenderem a discutir, aprenderem a retórica, etc., considerando que a filosofia deveria ser um hospital da alma, um lugar onde se deveria ir para cuidar dos males e das paixões, quando diz: “*Quereis aprender os silogismos? Curai primeiro vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vossos espíritos*”³¹⁸.

Esta crítica de Epicteto vai ao encontro da associação que havia, na época, entre filosofia e medicina, como Foucault resalta em História da sexualidade 3- O cuidado de si:

³¹⁶ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 109.

³¹⁷ Ibid. p. 111.

³¹⁸ Épictète, *Entretiens*, II, 21,12-22 apud FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Tereza da Costa. Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Ghilhon Albuquerque. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 61.

*“De acordo com uma tradição que remonta a muito longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médica”*³¹⁹.

Desta associação “cuidado de si- prática médica” extrai-se, como consequência, a associação de um grupo de pessoas que se reúnem para o cuidar de si³²⁰; há a inserção do corpo como objeto de preocupação e cuidado, diferentemente do *Alcibiades*, no qual o objeto de cuidado era a alma. Esta prática do cuidado de si se reflete no corpo e na alma, uma vez que o cuidado de si não se restringe à época da juventude, estendendo-se por toda a vida; o cuidado com o corpo é de suma importância, uma vez que é na maturidade e, mais ainda, é na velhice que: *“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 de satisfação ao mesmo tempo”*³²¹.

Deixando de ser uma prática a ser efetuada apenas na juventude, passando a ser praticado por toda a existência, tendo na velhice o seu ponto culminante, acarreta que haja um deslocamento na função desta prática: de uma função formadora para uma função formadora e corretiva de cuidado de si. Trata-se agora, de cuidar de si para: reaprender o que é importante para a tranquilidade da alma, aprender a virtude e descartar os vícios adquiridos, tratar do corpo, não no sentido atlético, mas para o abrandamento das paixões, dos medos do porvir e dos acontecimentos capazes de afetá-lo; não se trata mais de um cuidado de si que visa a um governo dos outros, mas de um cuidado de si, que tem por objetivo dotar-se de instrumentos que permitam o exercício de uma vida plena de si para consigo, de uma relação de si para consigo capaz de suportar todas as dificuldades e revezes da existência. Convém citar aqui a importância do exercício “meditação sobre a morte”, de Sêneca, que tinha por objetivo, *“viver a vida como se fosse o derradeiro dia”*³²². O que está em jogo neste exercício é a função crítica mencionada, visto que o que pretende é o estabelecimento de um modo de vida onde os atos não causem arrependimentos; trata-se de tomar consciência de si mesmo, no momento presente, considerando que se está vivendo o último dia da vida; na verdade, é uma atualização da morte no aqui e agora, permitindo nos olharmos no momento presente e assim verificarmos o valor de nossos pensamentos e ações realizadas: se são válidas ou não, se

³¹⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*, op. cit., p. 59.

³²⁰ Foucault ressalta o grupo dos Terapeutas, os quais se reuniam nas redondezas de Alexandria, para cuidarem da alma como os médicos cuidam do corpo. Cf. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 112, 121.

³²¹ Ibid. p. 135.

³²² Ibid. p. 137.

devemos dar outra direção a nossa vida, de tal forma que, quando a morte nos tomar, tenhamos feito o melhor de nós mesmos. Função de uma prática de si que visa a uma liberação de hábitos adquiridos, de vícios ou de erros que não se pretende mais cometer. Mesmo que não se tenha sido corrigido na juventude, nunca é tarde demais para se livrar de males indesejáveis, sejam eles de qualquer natureza, física ou espiritual, como diz Sêneca:

Há trabalho a despender (*laborandum est*) e, na verdade, este trabalho só não é grande coisa, como disse, se começarmos a formar, a endireitar nossa alma antes que as más tendências nela se enrijeçam. Mesmo em caso de enrijecimento, não me desespero. Nada vence um labor obstinado, um zelo perseverante e inteligente³²³.

Esta questão de desaprender o que não é considerado importante para a tranquilidade da alma, desaprender tudo aquilo que foi imposto por uma educação cujos valores não estão adequados ao presente vivido, deve-se à função corretiva, presente no cuidado de si da época imperial, centrada em uma crítica ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio, o que acarreta que o cuidado de si reverta os valores recebidos permitindo, segundo Foucault: “*Tornarmo-nos o que nunca fomos*”³²⁴.

2) Universalização do princípio do cuidado de si extensivo a todos.

O princípio “cuidado de si”, no *Alcibiades*, como vimos, era dirigido àqueles que, devido ao seu *status*, estariam predispostos ao governo dos outros. Ao se deslocar para um princípio a ser seguido por toda a vida, não mais sendo uma atividade necessária apenas por conta do exercício do governo, há uma generalização do cuidado de si como um princípio aplicado a todos e durante toda a vida. Foucault chama a atenção ao fato de que esta extensão não caracteriza uma universalidade no sentido de uma lei ética universal, o cuidado de si da época imperial não se apresenta como uma submissão a uma ordem ética, fato este que só ocorrerá a partir da juridicização da sociedade ocidental.

O “cuidado de si” espalha-se por diversos setores, seja em grupos religiosos, nas “seitas”, aqui entendidas como grupos “fechados”, mutuamente excludentes, as quais praticavam diferentes exercícios, espirituais ou físicos, para promoverem uma ascese dos que deles participavam. Estas “seitas” proliferavam-se em camadas menos favorecidas da população, mas também estavam presentes nos meios mais aristocráticos. Nestes, a prática de si relacionava-se ao fato de poderem praticar o *otium*, de disporem de tempo para ocuparem-

³²³ SÊNECA. *Letras à Lucílio*, t.3, livro V, carta 50, 5-6, p. 35 apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 128, nota 42.

³²⁴ Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 116.

se de si, enquanto outros cuidavam de seus negócios. Entretanto, embora o “cuidado de si” fosse dirigido a todos, cumpre ressaltar que nem todos o praticavam. Praticar o cuidado de si implica em escolha de um modo de vida; implica: em estar disposto a toda uma série de exercícios que permitirão uma ascense; em dispor de tempo para cuidar de si próprio (*otium*); e, mais, em ter coragem para mudar; em ter a persistência e resistência necessária para sua prática. Todos estes fatores, considerados como necessários a pratica do cuidado de si, acarreta que a importância do cuidado de si não seja percebida por todos indiscriminadamente tendo por consequência o fato de que somente alguns se dedicarão a praticá-lo.

Esta prática é efetuada, basicamente, em dois movimentos: em classes menos favorecidas, através da associação aos ritos religiosos e em classes mais favorecidas, onde a cultura de si toma formas mais sofisticadas de investigação teórica, através das redes de amizade e grupos de saber. Estas redes de amizade têm a característica de se efetuarem através da ligação entre pessoas, na maioria das vezes que não possuíam a mesma posição social, as quais, por um conjunto de ações, apoiavam-se mutuamente na prática do cuidado de si, como se atesta, por exemplo, nas correspondências entre Sêneca, Serenus e Lucílio. A existência das seitas e das redes de amizade, onde se pratica o cuidado de si, leva à questão da necessidade do “Outro” para este cuidado.

Na época clássica, no período socrático-platônico, este “Outro” se afigurava na mestria do exemplo. Nestes casos, a ignorância de que não se sabe e também do que se acredita saber tem a memória como campo operatório: memória do que não se sabe, memória daquilo que foi aprendido, e memória dos grandes feitos e ações, para as quais se deve voltar os olhos para a constituição do “eu”.

Nos séculos I e II de nossa era, também está presente a necessidade de um “Outro” que atue sobre a ignorância; porém, se refere muito mais a presença de um “Outro” que, como um mestre, atue sobre os maus hábitos, sobre a má formação, no sentido de vícios e erros praticados ao longo da vida. O “Outro” aparece com a função de intervir para a constituição de um sujeito nunca antes existente; trata-se, segundo Sêneca, de fazer emergir alguém que *“jamais teve com a Natureza uma relação de vontade racional que caracteriza a ação moralmente reta e o sujeito moralmente válido”*³²⁵. Neste sentido, o “Outro” assume a figura de um mestre que não tem por meta apenas uma formação, mas uma formação no sentido de uma correção; é uma mestria que tem, por objetivo, a substituição de um não-sujeito em um sujeito, sendo considerado sujeito aquele que tem uma relação plena de si para consigo, uma

³²⁵ Ibid. p. 160.

relação que tem o “eu” como fim máximo. O mestre tem uma função mediadora, indispensável, necessária, na relação que cada um estabelece de si para consigo, como vemos na citação abaixo:

Como Lucílio, designar este impulso pelo qual, se tendemos pra uma direção, somos arrastados para outra e impelidos para o lado que desejamos evitar? Quem é este antagonista de nossa alma que nos impede, de uma vez por todas, querer? Vagueamos entre resoluções diversas; não queremos com uma vontade livre, absoluta (*absolute*), para sempre imóvel. ‘É a desrazão (*stultitia*), responde tu, para a qual nada existe de constante, nada satisfaz por muito tempo’. Mas, como nos soltaremos de suas amarras? Ninguém, por si mesmo, tem força para emergir das vagas [...]. É preciso alguém que o puxe para a margem [...] ³²⁶.

O mestre opera como aquele que leva o discípulo a sair do estado de *stultitia*. E o que é este estado de *stultitia*?

É uma agitação do pensamento, uma irresolução do que ser fazer, caracterizando-se por uma atitude diante dos acontecimentos que não tem uma firmeza de propósitos; muda-se na forma de viver a vida ao longo do tempo, ora agindo de uma maneira, ora de outra, bem como no grau de satisfação às situações vividas.

Pode-se dizer que há uma oposição entre *stultitia* e cuidado de si, na medida em que é *stultus* aquele que não pratica o cuidado de si; é aquele que aceita toda e qualquer representação exterior sem avaliá-las para dar seu assentimento, permitindo que as mesmas se misturem em seu interior sem a necessária análise; no *stultus* a vida passa sem que haja a sua vontade em ação; o querer está determinado pelo que lhe chega do exterior e pelo que vem do interior, sendo que este querer do interior é variável no tempo: ora quer, ora não quer, ora se satisfaz, ora não se satisfaz: eis a vontade do *stultus*. Portanto, “*Somente o sábio é livre, mas os estultos são servos, pois a liberdade é a faculdade de agir independentemente e a servidão é a privação desta faculdade*” ³²⁷.

Sair do estado de *stultitia* é a meta de quem cuida de si. Reaprender o que é importante para a tranqüilidade da alma, dar assentimento somente àquilo que está em seu poder e aprender a viver segundo a necessidade da Natureza são metas de quem cuida de si. A vontade livre (*absolute*) quer sempre, independentemente do que lhe chega do exterior; é o querer sem qualquer determinação, é o querer como convém, o que se caracteriza como “viver consoante a Natureza”, nos estóicos.

Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em

³²⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. II, livro I, carta 52, 1-2, apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 178, nota 4.

³²⁷ Ibid. Livro VII 121, p. 209.

que nos abtemos de todas as ações proibidas pela Lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe³²⁸.

Para tanto é necessário vencer todas as paixões; é preciso buscar a ausência de paixões; é necessário que se queira aquilo que é determinado pela Providência. Daí a diferença efetuada pelos estóicos entre os homens – sábios e loucos -, sábios são aqueles que negam as paixões, nada deve perturbar a sua alma, pois sabem que tudo deve acontecer como tem que acontecer e é um bem que aconteça. A liberdade, neste caso, consiste em não querer fazer de modo diverso do que é necessariamente. De modo diverso são os loucos, aqueles que são submetidos às paixões, iludindo-se com a busca e assentimento de coisas que não estão em seu poder.

Vimos, desde o *Alcibiades*, que o objeto do cuidado de si é o “eu”. De fato, somente o “eu” se situa entre os objetos que se pode querer independentemente dos elementos exteriores; somente o “eu” pode estar direcionado por um “querer livremente”, que independe do tempo e da relação com qualquer outro elemento; o “eu” é aquele que ali sempre está disponível para ser trabalhado e desejado como nenhum outro elemento exterior. Assim, “*o stultus é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu*”³²⁹. “*Ninguém, por si mesmo, tem força para emergir das vagas [...]. É preciso alguém que o puxe para a margem*”, diz Sêneca à Lucílius. Logo, para sair do estado de *stultitia* é necessária a figura de um “Outro”, que se caracteriza como aquele que media a relação de si para consigo, em busca de um cuidado de si que permita o conhecimento do “eu”, único objeto de uma vontade livre; É importante lembrar que este “conhecimento” do eu não se restringe a um conhecimento em termos de sua constituição e habilidades, mas de um conhecimento do eu que permita livra-se de hábitos e vícios. Trata-se de um “Outro” que visa mais uma correção do que se está sendo, de como se está agindo em sua vontade livre do que de uma formação nos sentido estrito do termo, razão pela qual, quem se apresenta para este papel, mediando a relação de si para consigo, é o filósofo, posto que o filósofo é aquele que pratica o cuidado de si, é aquele que se governa e, em decorrência, pode encaminhar os outros ao governo de si mesmos.

³²⁸ Ibid. Livro VII 88, p. 201.

³²⁹ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 164.

Este encaminhamento ao encontro de uma relação de si para consigo, caracterizada pela soberania sobre si mesmo, é feito através da *skholé* helênica ou pelo conselheiro privado romano. De qualquer forma, seja na escola, seja com um conselheiro, a presença de um “Outro” é necessária para a prática do cuidado de si.

Cada vez mais, portanto, nos séculos I e II de nossa era, o cuidado de si se efetua a partir de uma rede de relações, as mais variadas possíveis, constituindo-se como uma prática social, que tem por meta proporcionar aos indivíduos o alcance de uma relação de si para consigo, implicando na necessidade de retorno a si, de uma conversão a si.

Esta conversão a si não é uma desqualificação do mundo, nem mesmo a busca de uma interioridade, mas um deslocamento, que pode ser entendido a partir de duas maneiras: em Sêneca por uma “visão do alto”³³⁰; e, em Marco Aurélio, por um “descer ao ínfimo”³³¹.

Segundo Foucault, ao propor um “olhar do alto”, Sêneca afirma que:

É isto que o que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a este ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida do que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo-, de nossa pequenez³³².

Em Marco Aurélio, trata-se de definir o que se apresenta ao espírito em suas características mais ínfimas, de modo que se possa ver seu real “tamanho”, o que são seus elementos constitutivos, quais são suas vantagens, quais são suas utilidades, etc., de modo que se possam perceber quais virtudes são necessárias de se ter; trata-se da observação das coisas em sua qualidade e valor, a partir do ponto em que se está. Debruçar-se sobre as coisas do mundo, penetrar em sua interioridade, para poder aperceber-se de seu real valor e qualidade é a ação que deve seguir a três *parastémata*³³³: sobre o que é o bem para o sujeito; sobre a liberdade de opinar, e, sobre a instância do real como o instante presente. Segundo Foucault, este “voltar os olhos para o ínfimo”, aliado àquilo que se deve ter sempre diante dos olhos (os *parastémata*), permite *definir aquilo que em função da liberdade do sujeito, deve, por esta liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento de realidade, a saber, o*

³³⁰ Trata-se de recuar ao topo do mundo, o que fornece uma visão distanciada e geral do mundo, permitindo que se penetre em seus segredos e se perceba o ínfimo do ser no espaço e tempo. Cf. Foucault, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 318-322.

³³¹ Trata-se de olhar as coisas descrevendo ao ínfimo o seu valor e sua utilidade para si e para os outros.

³³² FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 338.

³³³ “*Parástema* é alguma coisa que está ali, que se deve ter em vista, que se deve guardar sempre sob os olhos: tanto enunciado de uma verdade fundamental quanto princípio fundador de uma conduta”. Cf. *Ibid.* p. 353.

presente”³³⁴. Neste movimento, segundo Foucault, Marco Aurélio, estabelece a possibilidade de “tornar a alma grande”, no sentido do reconhecimento de um sujeito independente das servidões de suas opiniões e submissões às suas paixões. Com este exercício, a liberdade aparece pela indiferença em relação às coisas e na tranqüilidade diante dos acontecimentos: “*Tornar a alma grande é liberá-la de toda a trama, de todo este tecido que a envolve, fixa delimita, permitindo-lhe, por conseguinte, encontrar sua verdadeira natureza, e ao mesmo tempo sua verdadeira destinação, isto é, sua adequação à razão geral do mundo*”³³⁵. Esta adequação à razão geral do mundo está associada ao “uso das representações”, conforme podemos ver em Musônio:

Das coisas existentes, Deus pôs algumas em nosso poder, outras não. Em nosso poder, ele pôs a mais bela e a mais importante, pela qual ele mesmo é feliz, o uso das representações. Quando se exercita retamente esse uso, tem-se liberdade, serenidade, tranqüilidade, segurança: tem-se também justiça, lei, domínio de si e todas as virtudes. Todas as outras coisas não foram postas em nosso poder. Portanto é preciso que sintamos com Deus e, divididos os objetos segundo a sua visão, busquemos obter de todos os modos aqueles que estão em nosso poder, os que não estão, deixemos ao universo e lhes concedamos o que quer que nos peça, seja filhos, pátria, corpo ou semelhantes³³⁶.

A conversão, dos séculos I e II de nossa era, pretende, além de um deslocamento, um retorno a si. Este retorno se dá ao aperceber-se da co-naturalidade e da co-funcionalidade da razão humana em relação ao *cosmos*, entendido como razão divina, como a providência que tudo gere e ordena e, neste entendimento, encontrar o ponto fixo do “eu” para o qual deve se dirigir o olhar de si mesmo. Olhar este que não é do tipo da reminiscência platônica quando, olhando o mundo das idéias, dobra-se sobre si mesmo para reencontrar a essência divina em si; não é um afastamento do mundo, não há um movimento de retorno às formas puras do entendimento e sim um olhar no mundo; um reconhecimento do que há neste mundo, no ordenamento da Providência, na qual a razão humana faz parte e, portanto, se reconhece como sendo de mesmo tipo.

Outro ponto importante é a distinção efetuada em Sêneca e Marco Aurélio do significado deste “ponto de retorno” na conversão, ou seja, do “eu” para o qual se converte.

Em Sêneca, em seu “olhar do alto”, o “eu” é visto em sua singularidade; é na busca de um ponto estável, que se vê conforme a Natureza, que se deve retornar. Em Marco Aurélio, na

³³⁴ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p.354.

³³⁵ *Ibid.* p. 359.

³³⁶ *Ibid.* *Diatribes* 37 (p. 124s. Hense), apud Reale, G., op. cit., p. 90.

medida em que não se deve esquecer que nosso *pnêuma*³³⁷ nada mais é que um sopro, um sopro material que se renova a cada respiração, cada vez que respiramos abandonamos um pouco do nosso *pnêuma* e tomamos um pouco de outro *pnêuma*, sempre nos tornamos um outro a cada respiração. Desta forma, a identidade que se busca nesta conversão só se encontra na virtude, que para os estóicos é indecomponível, uma vez que é a unidade, a coerência, a força de coesão da própria alma. Em suma, tanto em Sêneca quanto em Marco Aurélio, o que está em questão é, a partir do assentimento estóico às representações, sermos capazes de deslocarmos do que não depende de nós para o que depende de nós. Este deslocamento é possível pelos exercícios que permitem nos liberar dos vícios, dos hábitos adquiridos, de tudo aquilo que não faz sentido para o instante presente, e que nos converte a esta parte de nós mesmos, que está em consonância com a Razão Universal, com a Providência.

Neste sentido, o cuidado de si nos séculos I e II de nossa era, possui a presença marcante das práticas de si, quando o sentido de “volver os olhos para si”, no ato da conversão a si, não possui o sentido de “conhecimento de si”, como na reminiscência platônica à época do *Alcibiades*, nem uma exegese, uma decifração de si, em uma renúncia a si, como no modelo posterior cristão, como vimos anteriormente, mas significa um movimento do sujeito que se opera e se efetua no mundo. Esta conversão a si não é uma desqualificação do mundo, nem mesmo a busca de uma interioridade, mas um deslocamento; trata-se de, a partir da natureza, seja de uma “visão do alto”, como em Sêneca, quando se posicionando ao topo do mundo, o que fornece uma visão distanciada e geral do mundo, tem-se a possibilidade de penetrar em seus segredos e de perceber o ínfimo do ser no espaço e tempo ou “descendo ao ínfimo”, como em Marco Aurélio, quando olhando as coisas descrevendo ao ínfimo o seu valor e sua utilidade para si e para os outros, percebe-se, em relação ao espaço e tempo, onde se está. Diferença fundamental, também entre o sentido de conversão helenístico-romano e a conversão cristã. Nesta, o “eu” morre para renascer de outra forma, enquanto que, na conversão helênica e romana, não há uma ruptura do “eu”, não há a morte do “eu” para outro “eu” surgir; o que ocorre é a liberação de uma escravidão e submissão ao que o cerca ao que lhe vem do exterior. A conversão da época Imperial não está vinculada a um saber do tipo teórico sobre a interioridade, sobre o ser humano, a alma, etc., mas situando-se no espaço e tempo, em relação à Providência, reconhece-se como parte da

³³⁷ “Na ontologia estóica, o *pneuma* significa sopro ígneo e é princípio que tudo penetra e tudo transforma, o qual, difundindo-se pelo universo com diferente intensidade, gera as coisas com graduação hierárquica precisa”. CF. REALE, M. *História da filosofia antiga*. v.5. *Léxico, Índices, Bibliografia*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995, p. 205

Razão Universal, promovendo, como efeito deste reconhecimento, uma mudança no seu modo de ser.

Ao longo dos tempos, esta modalidade de saber vai aos poucos deixando de ser considerada, tendo a teologia desempenhado um papel de importância nesta desqualificação, como vimos no capítulo anterior, quando, com as práticas confessionais, se procede a uma revelação de si, que implica em um desconhecimento de si, em uma renúncia a si.

Neste sentido,

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 se tenha desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os havia acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*³³⁸.

Outro ponto de suma importância nesta desqualificação do cuidado de si enquanto prática de saber espiritual, nesta conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento, é o que Foucault chama de “momento cartesiano”. De fato nas *Meditações*, quando Descartes instaura a evidência que se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível, na origem do procedimento filosófico, o que está em questão na relação sujeito-verdade é o “conhece-te a ti mesmo”; a partir do “conhece-te a ti mesmo” tem-se acesso à verdade, independente de ações que o modifiquem.

Desta forma, através das análises entre cuidado de si e conhecimento de si, Foucault identifica que, ao longo dos séculos, é desprestigiada a forma de pensamento “espiritualidade” e privilegiada a forma de pensamento “filosofia”, reconhecendo, nas palavras de Fausto de *Goethe*, a saudação ao nascimento de um saber de conhecimento e uma última formulação nostálgica de um saber de espiritualidade, que desaparece com a *Aufklärung*. Cito Fausto, apud Foucault: “*Filosofia, ai de mim! Jurisprudência, medicina e tu também, triste teologia!... Eu as estudei, pois, a fundo com ardor e paciência; e agora eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quanto antes...*”³³⁹. Denominando “filosofia” a forma de pensamento, no qual o acesso a verdade é dado, primordialmente, através da interrogação das condições que tornam possível o acesso ao que é verdadeiro e falso, independentemente de operações que o modifiquem, e, de “espiritualidade”, a forma de pensamento, na qual o acesso à verdade se dá

³³⁸ FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de France* (1970-1982), op. Cit., p. 36.

³³⁹ FOUCAULT, M. *Herm.....*, op. cit., 375.

pela busca, pelas práticas de si, tais como, a renúncia, a ascese, as purificações, que, modificando o ser mesmo do sujeito, estabelecem um “*preço a pagar para ter acesso à verdade*”³⁴⁰, Foucault afirma que, no momento em que na relação sujeito-verdade, deixam de ser consideradas as modificações necessárias no modo de ser do sujeito para acesso à verdade, é desprestigiada a forma de pensamento “*espiritualidade*” e privilegiada a forma de pensamento “*filosofia*”: Conhece-te a ti mesmo de forma privilegiada e não mais associado ao cuidado de si - *epiméleia heautoû*.

Concluimos que Foucault, ao analisar o cuidado de si, ao logo do período helenístico romano identifica um ‘governo de si’ que não se restringe diante das formas imobilizadoras de governo pensadas em termos de nossa atualidade. O problema moral do pensamento imperial se coloca no centro da especulação filosófica; não é uma moral de leis a serem seguidas, mas uma moral de preceitos em busca de um estado de perfeita tranqüilidade da alma. Desta forma, a filosofia surge como uma terapêutica dos cuidados que se deve ter para as angústias geradas pelos males que levam o homem a perder a sua tranqüilidade diante das vicissitudes da vida. A filosofia tem um sentido de “modo de vida”, como pode ser observado na atitude da cidade de Atenas, a qual, em 261 a.C., por decreto, honra a Zenão, com uma coroa de ouro e edifica um túmulo, dando como motivo:

Considerando que Zênon de Cition, filho de Mnaseas, por muitos anos dedicou-se à filosofia na cidade e que sua conduta foi sob todos os aspectos invariavelmente a de um homem de bem, exortando a excelência e à moderação os jovens que vinham a eles para ser instruídos, guiando-os para o que é melhor, proporcionando a todos com sua própria conduta um modelo a ser imitado em perfeita consonância com seu ensinamento, pareceu conveniente ao povo (11)- e que tudo saia bem- tributar louvores a Zênon [...] ³⁴¹.

Nesta citação Zenão é homenageado pela coerência de sua vida aos seus ensinamentos. A filosofia como uma sabedoria de “como viver,” de como enfrentar os males aos quais os “homens estão sujeitos”, pode ser vista já no estoicismo antigo, o que é seguido no estoicismo dos séculos I e II, tendo a filosofia um caráter prático, como podemos verificar quando Sêneca diz: “*A Filosofia não está nas palavras, mas nas ações... Forma e configura a alma, dispõe da vida, regula as ações...: sem ela, ninguém pode viver intrèpidamente,*

³⁴⁰ Ibid. p. 19.

³⁴¹ LAËRTIOS, D. Vida e doutrina dos filósofos ilustres. Livro 7, 10. Tradução do grego de Mário da Gama Kury. BRASÍLIA: UNB, 1977, p. 183.

ninguém o pode fazer sem afãs”³⁴². Como conseqüência, há em Sêneca uma rejeição à escravidão e às diferenças sociais, expressamente na carta 44:

Se algo de bom há na filosofia é o fato de não olhar para os estratos sociais: todos os homens se reportam à primeira origem, descendem dos Deuses. [...] A filosofia não recusa ninguém e não faz escolhas especiais: brilha para todos. Não é um átrio cheio de retratos enfumacados que nos dá a nobreza: ninguém viveu para a nossa glória e não pertence a nós o que foi antes de nós: A nobreza é dada pelo ânimo, o qual em qualquer condição em que se encontre, tem sempre a possibilidade de elevar-se acima da própria sorte. Supõe que não seja um cavaleiro romano, mas um escravo liberto: pois bem, poderás viver ao modo dos homens que nasceram livres, tu escravo liberto, o único verdadeiro livre. De que modo? Perguntar-me-ás. Poderás fazer isso se souberes distinguir os bens dos males sem ter por mestre o vulgo [o povo inculto]³⁴³.

Ser “escravo” ou não, depende de uma “vontade”, no sentido de uma “vontade de viver”, de viver uma vida do bem, a qual só é possível com um trabalho sobre a alma, que atinja as profundezas, de onde irrompe este desejo do bem e que se transforma em boa intenção. Neste sentido a consciência, nos séculos I e II de nossa era, é uma consciência que se percebe como força espiritual e moral fundamental: *“Nada farei em função da opinião dos outros, mas tudo em função da minha consciência; e tudo o que farei sendo só eu conhecedor, acreditarei fazê-lo diante dos olhos de todo o povo”*³⁴⁴. Nesta consciência não há a figura de um julgamento exterior, e sim uma interioridade que se perscruta para viver melhor consoante ao momento presente. Não é uma vontade que vise a uma “salvação” transcendente da alma e em um tempo por vir: em um “porvir”, mas através de um trabalho do “pensamento sobre o pensamento”, encontrar uma atuação melhor neste mundo diante de quaisquer situações que se apresente no momento presente. Estar atento ao presente, olhar, a partir de si mesmo, a interioridade das coisas, possui uma função libertadora: *“Tudo se transforma. Tu mesmo mudas continuamente e, de certo modo, te vais dissolvendo, e, como tu, todo o universo”*³⁴⁵.

Na frase *“A nobreza é dada pelo ânimo, o qual em qualquer condição em que se encontre, tem sempre a possibilidade de elevar-se acima da própria sorte”*, pode-se perceber um “governo de si” que se efetiva, a par das situações a que se esteja submetido. Portanto, considero que Foucault de fato encontra, em suas pesquisas através do período Greco-governo, a possibilidade de um “governo de si”, que possa propiciar uma constituição ética de

³⁴² Sêneca, Epist., 16, 3, apud Mondolfo, R. O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana, v.2. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967, p. 166.

³⁴³ Ibid. 44,1-3, 5-6, p. 79.

³⁴⁴ Sêneca, De vita beata, 20, 4, apud Reale, G., op. cit., p. 77.

³⁴⁵ Aurélio, M., *Conversações*, IX, 19

si mesmo. No resta verificar, por quais instrumentos se pode adquirir esta capacidade de “se governar”.

3.2.2 A *áskesis* e as práticas de si

A transformação operada pela prática do cuidado de si pode ser dada de diferentes formas, nas quais, segundo Foucault, *Éros e Áskesis*, seriam as formas mais presentes na espiritualidade ocidental: *Éros* é o movimento pelo qual a verdade vem ao sujeito e o ilumina; *Áskesis* implica trabalho de si sobre si, sendo o sujeito o responsável direto por este trabalho³⁴⁶. Para este trabalho da *áskesis*, a presença de um “Outro” se faz necessária. Este “Outro” deve, a partir de um dizer-verdadeiro – da *Parrhesía* –, propiciar que o sujeito incorpore este dizer-verdadeiro na própria vida. Esta incorporação, de discursos verdadeiros, permite enfrentar os acontecimentos da vida e promovem uma modificação no modo de ser do sujeito, levando à autonomia, à capacidade de uma relação de si para consigo, que independe de acontecimentos externos.

O que é necessário para que o discurso da *Parrhesía* penetre na alma do discípulo e efetue uma transfiguração de si mesmo em um outro, que seja capaz de agir em sua vida da mesma forma que fala, característica essencial de um *parresiasta*?

É necessário dotar-se de *paraskeuê* – equipamento-, que é composto de *lógoi*, de discursos. Mas, não são discursos quaisquer; são discursos verdadeiros, advindos de um exercício material, para que sejam incorporados, internalizados ao modo de ser mesmo do sujeito, de tal forma que entrem em ação tão logo seja necessário diante dos acontecimentos.

A paraskeuê é o elemento de transformação do *lógos* em *êthos*. Pode-se então definir a *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito³⁴⁷.

Estes *lógoi* são fundados na razão e são compostos de frases, de proposições verdadeiras constituídas por princípios de comportamentos a serem seguidos na apresentação de circunstâncias adversas; devem ser persuasivos de forma a que se possa agir prontamente,

³⁴⁶ Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 20.

³⁴⁷ Ibid. p. 395.

imediatamente, espontaneamente, sem a necessidade de julgamentos, de decisões que não sejam uma só: apenas seguí-los.

Estes *lógoi* são *boetthós*, são socorro.

Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *lógos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz socorro³⁴⁸.

Não se trata de *lógoi* “memorizados” no sentido de memória adotado na antiguidade, na qual, através da verdade do canto dos poetas, retida na memória daquele que a proferia, iluminava-se a si mesmo, bem como aqueles que os escutassem; trata-se aqui de *lógoi* que são incrustados mesmo no sujeito, de tal forma que são atualizados a cada circunstância que ameaça a calma de sua alma; memória, portanto, como atividade e não apenas como rememoração.

Quais os passos necessários para que a incorporação dos discursos verdadeiros seja efetuada? Como absorver os *lógoi*?

A escuta se apresenta como o primeiro elemento para a absorção do *lógos*, uma vez que é através da oralidade, desde o período arcaico, com os poetas-cantadores - *aedos*-, que há a transmissão da verdade; valorização, portanto, da oralidade como elemento transmissor do *lógos*. Por outro lado, também é pela escuta que podem advir os perigos, conforme relembra Foucault, se referindo a Ulisses, que em sua volta a casa, após a guerra de Tróia, necessita amarrar-se ao mastro do navio e tapar as orelhas dos marinheiros, para escapar da tentação do canto das sereias. Sentido da audição dado como passivo – *pathetikós*³⁴⁹, onde a alma se encontra passiva diante do que ouve do exterior e exposta aos acontecimentos que dele advém. Mas, por outro lado, a escuta é também o mais ligado a razão - *logikós*-, porquanto é o sentido que mais dá acesso ao recebimento do *lógos*. Como diz Foucault: “*A virtude não pode ser dissociada do lógos, isto é da linguagem racional, [...], articulada verbalmente em sons e racionalmente articulada pela razão*”³⁵⁰.

Considerando os sentidos *pathetikós* e *logikós* da escuta, há a necessidade de uma arte da escuta; não é uma escuta qualquer, mas utilizando-se de *empeiria* - competência,

³⁴⁸ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 391.

³⁴⁹ Cf. *Ibid*, p.403.

³⁵⁰ *Ibid*. p. 404.

experiência, habilidade adquirida, e de *tribé* – prática assídua, será possível receber a *parádoxis* – o ensino, a palavra recebida.

Esta *parádoxis* também não advém de uma fala qualquer. É necessário que a mesma seja efetuada utilizando uma maneira de dizer, que utilize recursos semânticos, mas que seja uma *tékhne*, que faça com que possam produzir um real efeito em quem escuta e não apenas uma escuta dos “ornamentos” da fala. Cabe também observar aqui que esta fala precisa ser necessariamente uma fala *parresiasta*; quem pronuncia os *lógoi* deve ser um *parresiasta*, para que haja uma ascese de quem escuta; de outra forma, seriam apenas discursos para uma absorção teórica e não discursos que permitam uma modificação de si.

Considerando o sentido *pathetikós* da escuta, não basta apenas “escutar”; é necessário que seja uma escuta ativa, que seja acompanhada de um silêncio, de uma atenção totalmente voltada para apreender os *lógoi* de quem os profere; é necessário um assentimento neste ouvir, indicado por meneios de cabeça e outros gestos que demonstrem a compreensão do que está sendo dito; mas é importante que não se confundam estes assentimentos indicados pelos gestos corporais com uma agitação do corpo mantendo-se, na verdade, quase que uma posição de imobilidade. Outra relação com a questão do sentido *pathetikós* da escuta é a necessidade de “filtrar” o que está sendo dito de seus elementos semânticos, utilizados por quem fala, para que sejam melhor apreendidos, não se esquecendo que não se trata de retórica por parte de quem fala, uma vez que os *lógoi* estão sendo ditos por um *parresiasta*; veremos, quando abordarmos a *Parrhesía*, que há uma distinção entre retórica e *Parrhesía*, tratando-se aqui, apenas do uso de certas figuras de linguagem, de uma retórica própria por parte de quem profere os *lógoi*, não sendo retórica propriamente dita. Para este filtro é necessário uma atenção estrita ao referente do que está sendo dito; ao *prágma*, enquanto proposição verdadeira que pode se converter em princípio de ação. Como exemplo, Foucault cita Virgílio, que quando diz “*O tempo foge, irreparável tempo*”, está se referindo a uma necessidade de percepção, de não nos apressarmos em direção a algo, posto que nossos mais belos dias breve serão arrebatados e não de que a velhice está à espreita com sua tristeza e doenças³⁵¹. Absorver o *prágma* significa meditar sobre sua significação e transformar em preceito o que dela advém.

Outro ponto importante da escuta ativa é a memorização, mas não é uma memorização que leve a uma repetição “tagarela” do que se ouviu; esta atitude faria com que o *lógoi* se perdesse pela passagem imediata à língua; na verdade, memorizar aqui, é guardar silêncio e

³⁵¹ Cf. Ibid. p. 420.

voltar os olhos para si, verificando se os *lógoi* foram implantados em si mesmo, se estão em sua memória; se estão em condições de “estarem à mão” para serem utilizados. Citamos Foucault:

A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, ao prâgma. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a torna-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta³⁵².

Da escuta passamos à leitura, considerada como outro exercício das práticas de si, necessário para a apreensão dos *lógoi*. O principal elemento a ser retido, neste caso, é que não se trata de exegese. Não se deve ler os autores indagando sobre o que ele quer dizer; também não há a necessidade de ler muitas obras, de ler as obras inteiras, nem de se aprofundar em sua doutrina, mas de exercer uma meditação de partes, de frases, de proposições, que uma vez incorporadas passem a ser parte da *paraskeué*, que se transformem em um princípio de ação. Meditação, portanto, no sentido de ler para se apropriar de algo, e não de deixar os pensamentos fluírem ou convergirem para algo dado, conforme hoje se entende esta palavra; meditação como experiência, como exercício; como por exemplo, a meditação sobre a morte, na qual, se colocando como se vivesse o último dia de sua vida, se apreende a importância do momento presente: deslocamento do sujeito ao que ele é por efeito do próprio pensamento.

Leitura, portanto, no sentido de meditação; de “*constituir uma trama sólida de proposições que valham como prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento*”³⁵³.

Como consequência direta da leitura como exercício de meditação, temos a necessidade da escrita, para que seja possível a elaboração de um *corpus* dos *lógoi*. Daí os *hypomnêmata*, conjunto de escritas, de anotações pessoais de todos os tipos: frases lidas, ouvidas, anotações diárias sobre fatos ocorridos e que causaram uma determinada ação, que servem de suporte à apreensão dos *lógoi*. Estes *hypomnêmata* não são apenas para uso próprio, podendo ser oferecidos a quem deles necessitar. Vimos, quando enfocamos o cuidado de si, que a presença de um “Outro” era necessária para a efetivação deste cuidado; com a escrita, é possível esta troca com um “Outro”, aquele a quem são dirigidas correspondências com conselhos, orientações necessárias sobre os acontecimentos da vida, notícias sobre o mundo político, etc.; importância, portanto, do papel dos *hypomnêmata*, neste caso.

³⁵² Ibid. p. 422.

³⁵³ Ibid. p. 431.

Uma vez absorvido o *lógos*, como fazer com que o próprio sujeito seja tornado *lógos*, de tal forma que refugiando-se em si mesmo, enquanto se é *lógos*, o sujeito aja como deve agir: transformação de *lógos em êthos*?

Trata-se da subjetivação dos discursos verdadeiros através de uma prática, de um exercício de si sobre si, de “*Fazer sua verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto, creio, o próprio cerne da ascese filosófica*”³⁵⁴.

a ascese é o que permite, de um lado, adquirir os discursos verdadeiros, dos quais se tem necessidade em todas as circunstâncias, acontecimentos e peripécias da vida, a fim de se estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; de outro lado, e, ao mesmo tempo, a ascese é o que permite fazer de si mesmo o sujeito destes discursos verdadeiros³⁵⁵.

Para a realização desta ascese, além dos exercícios efetivados para a absorção dos *logói*, como vimos, pela escuta, pela leitura e escrita, um conjunto de práticas de si se fazem necessárias, propiciando que haja “*uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros*”³⁵⁶.

Quais são os exercícios desta “ascética”³⁵⁷ helenístico-romana³⁵⁸?

Primeiramente, convém lembrar que, no período em questão, há uma diferenciação no retorno a si a partir do cuidado de si, em relação ao retorno a si, da época do *Alcibiades*. No *Alcibiades*, a questão do conhecimento de si – *gnôthi seautón*-, era fundamental, uma vez que era preciso cuidar de si – *epiméleia heautoû*-, para desenvolver uma *tékhne tou bíou* que lhe permitiria bem governar a cidade; por outro lado, este conhecimento estava associado ao reconhecimento de si mesmo ao se contemplar as verdades eternas. O cuidado de si era o aporte para o desenvolvimento de uma *tékhne tou bíou*, além de estar recoberto pela questão do conhecimento de si.

³⁵⁴ Ibid. p. 401.

³⁵⁵ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 400.

³⁵⁶ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 505.

³⁵⁷ Foucault utiliza a palavra-ascética-, com o intuito de distinguir do sentido de ascese, que leva a uma associação com as práticas utilizadas pela cristandade para purificação, salvação, etc. CF. FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 504.

³⁵⁸ Estas práticas são abordadas, por Foucault, no capítulo “A cultura de Si”, no livro “*História da sexualidade 3- O Cuidado de si*, op. cit., p. 61-73. Por outro lado, Foucault alerta sobre a existência destas práticas desde a Antiguidade, entretanto, para o nosso propósito, não vemos necessidade de abordar esta questão, nem a necessidade de explicitarmos estas práticas em momento anterior ao que estamos enfocando. Sobre este ponto, sugerimos a leitura de FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit. 506.

Na conversão a si dos séculos I e II, não que o conhecimento de si não seja mais necessário, mas não é a questão fundamental, nem está associado ao reconhecimento do divino em si pela rememoração das verdades eternas; é uma conversão a si realizada pela prática de uma arte de viver – *tékhnē tou bíou*-, que se inscreve em um cuidado de si, que percorre toda a vida e que consiste em estabelecer o encontro, em si mesmo, de uma relação de si para consigo.

É importante esclarecer que, quer se trate do período clássico ou do período greco-romano, nesta *tékhnē tou bíou*, não se trata de uma obediência à lei ou a uma imposição qualquer de ordem religiosa, conforme diz Foucault:

Desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma *tekhné tou bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). [...] Por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a idéia de *nómos*, por mais amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas, sobretudo para um grego, dizer o que deve concretamente fazer ao longo de sua vida. E, principalmente, não poderão dizer o que se deve fazer da própria vida. [...] Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação, [...] na *tékhnē* (esta arte de si mesmo)³⁵⁹.

Portanto, nesta “arte de viver”, exercida como uma prática social, nos séculos I e II de nossa era, disponível a quem quer que esteja disposto a efetuar os exercícios e ter a disciplina necessária exigida, não há um corpo de regras de exercícios a serem seguidos. Mesmo que algumas recomendações, tais como a meditação da manhã e noite sejam efetuadas, cabe a cada um escolher os exercícios que irão permitir viver uma vida bela; trata-se da vida constituída como modo e não como regra. Para tanto, a liberdade de escolha dos exercícios que propiciará a constituição desta forma de vida é condição essencial.

Foucault classifica dois tipos de exercícios que, associados aos discursos verdadeiros, absorvidos pela escuta, leitura e escrita, propiciariam a conversão do *lógos* em *éthos*: *meletân*- meditação e *gymnázēin* - ginástica.

A meditação não tem a conotação, como já dissemos quando nos referimos à leitura, de deixar os pensamentos fluírem ou convergirem para algo dado, conforme hoje se entende esta palavra. Também não é uma rememoração no sentido platônico de “olhar as verdades eternas”. A meditação deve ser ativa; deve ser atividade do pensamento sobre o pensamento, que tem a função de preparação para os acontecimentos da vida. Para tanto, segundo Epicteto:

Assim como Zeus vive para si mesmo, repousa em si mesmo, reflete sobre a natureza de seu próprio governo, entretém-se com pensamentos dignos de si, da mesma maneira, também nós

³⁵⁹ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 543.

devemos poder conversar com nós mesmos, saber prescindir dos outros, não ficar enredados com a maneira de ocupar nossa vida; devemos refletir sobre o governo divino, sobre nossas relações com o restante do mundo, considerar qual foi até aqui nossa atitude em face dos acontecimentos, qual é ela agora, que coisas nos afligem, e também como podemos remediá-las, como as que poderíamos extirpar³⁶⁰.

É uma meditação que visa a uma conversão a partir de um olhar em si mesmo e não em um olhar no divino, como na época do *Alcibiades*; trata-se de uma meditação que opera no campo de constituição de si mesmo como sujeito ético da verdade, a partir da modificação de si, operada pela reflexividade de seu pensamento, no sentido de saber o que efetivamente pensa e age diante das circunstâncias da vida.

Basicamente, há dois tipos de *meléte*: as que se dão mediante o uso das representações e as que são provas de si mesmo como sujeito de verdade, onde se destacam a *praemeditatio malorum* – premeditação dos males, a *meléte thanátou* - o exercício da morte e o exame de consciência.

Na meditação sobre o uso das representações, trata-se, como afirma Marco Aurélio no livro III de suas *Meditações*, de

Determinar invariavelmente a imagem percebida, para vê-la tal qual é a essência, nua e por inteiro distinta no seu todo, e dizer, de si para consigo, o nome que designa, bem como o das partes de que se compõe e em que se dissolverá.
[Pois], Nada concorre tanto para sentimentos elevados como a capacidade de inquirir, com método e veracidade, cada um dos eventos da vida e sempre os olhar de modo que se considere a que mundo trazem proveito, qual o proveito e, dado o proveito, que valor tem, dum lado em relação ao conjunto e, de outro ao homem como cidadão da cidade suprema [...], quanto tempo, por sua natureza, deverá perdurar o efeito em mim produzido no momento por essa imagem e que virtude exige de mim, se mansuetude, coragem, lealdade, lhanura, auto-suficiência, etc.³⁶¹.

Meditação ativa, na qual, através do conhecimento do que são estas representações, se o que pensamos delas coincide com a verdade, qual seu grau de importância, em que podem alterar a maneira de ser, que efeitos produzem sobre as paixões, sobre os afetos etc., é efetuada uma modificação do sujeito, quando de seu exercício.

Nas *melétai*, nas quais se pergunta “sou o sujeito ético da verdade que conheço”, “sou eu efetivamente que pensa essas coisas verdadeiras?”, “sou eu quem age como conhecedor dessas coisas verdadeiras?”, tratam-se de meditações que objetivam dar provas de si mesmo como sujeito de verdade. Nestas, a modificação de si se dá pela dotação de instrumentos que sejam passíveis de serem utilizados em face de situações da vida, não se estando desprevenido

³⁶⁰ Êpictete, *Entretiens III*, 13,7, apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p 556.

³⁶¹ AURÉLIO, M. *Meditações*. L. III. 11. Tradução e notas de Jaime Bruna. In: _____. Coleção os pensadores. v.5. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 281.

para seu acontecimento; por outro lado, são meditações que dão prova de si em referência ao ponto que se está para fazer frente a estes acontecimentos.

Na *praemeditatio malorum*, não se trata de se preocupar com o porvir; não é esta a questão, uma vez que no pensamento estoíco o momento presente é que deve ser objeto de atenção, porquanto concentra o passado já acontecido, enquanto que o futuro, em verdade, não existe; o que está em questão nesta meditação é a preparação para não ser pego de surpresa diante do inesperado que é a vida; de se estar preparado para uma ação necessária sob condições adversas, de não ficar fragilizado na hora do acontecimento e não saber como agir; meditação, que visa estar pronto para agir diante de situações que possam constranger, como por exemplo, doenças, perda de fortuna, etc. e, em extremo, a morte. Na *praemeditatio malorum*, considera-se que os piores males vão ocorrer, além de que é invariável que ocorram. Exercita-se para todo e qualquer infortúnio, considerando mesmo sua iminência de ocorrência. Não é uma meditação sobre o porvir, mas sim a presentificação, a concentração de todo um pior porvir no momento presente. Nesta presentificação do pior, anula-se o porvir em sua materialidade possível, operando uma redução desta realidade, uma vez que ao se confrontar através da meditação com o sofrimento, com a dor causada pelo infortúnio, pode-se percebê-la despojada do imaginário que a faz aumentar de proporção. Como diz Foucault, referindo-se à carta de Sêneca à Lucílio:

O que ocorre com as crianças, nós mesmos experimentamos, crianças crescidas que somos. As pessoas que elas amam com quem estão habituadas, com as quais brincam, fazem-nas tremer de medo quando se apresentam mascaradas, Não é somente dos homens, é das coisas que cumpre tirar a máscara, obrigando-as a reassumir seu verdadeiro rosto ³⁶².

Em uma extensão extrema da *praemeditatio malorum*, temos a meditação sobre a morte – *meléte thanátou*. Considerando que a morte faz parte invariavelmente da vida humana, e que dela não temos nem forma nem data de ocorrência, é para a morte que devemos nos preparar, enquanto pior infortúnio. Não se trata de uma preocupação com a morte, mas uma preocupação com a vida; na medida em que esta meditação efetua um corte e uma valoração do momento presente, permite um exame de si em si mesmo, a possibilidade de um redirecionamento para novas ações possíveis capazes de propiciar uma vida bela. Como diz Sêneca: “*Só na morte me darei conta do progresso moral que pude fazer no decurso de minha vida*”³⁶³.

³⁶² SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, t.1, l.3, carta 24, apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p 573.

³⁶³ SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. t.1, l.3, carta 26, 5-6, apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. cit., p 582.

No exame de consciência, nos séculos I e II d.C, não se trata de efetuar um “julgamento” de faltas cometidas, mas de estabelecer, pela manhã e à noite, um exame do que se tem a fazer durante o dia, bem como analisar aquilo que se fez ao longo do dia, com o objetivo de equipar-se para os acontecimentos que virão ou da correção, daquilo que se fez e que poderia ter sido melhor realizado. Em todos os casos, o que está em questão é o agir como um sujeito de verdade e de procurar exercer uma vida bela, com retidão e justiça. Como diz Marco Aurélio em suas *Meditações*: “*Quando te custa levantar de manhã, tem presente este pensamento desperto para um trabalho de homem [...]*”³⁶⁴. Ou ainda em Sêneca:

Quando a lâmpada é retirada da minha vista, e minha mulher, que já conhece os meus hábitos, se cala – *vou perscrutando todo o meu dia e tomo medida dos meus feitos e dos meus ditos: nada escondo de mim mesmo, nada descuido; e, de fato, porque deveria temer algum dos meus erros, quando posso dizer: “Procura não fazer mais isso; por esta vez te perdôo [...]”*³⁶⁵.

Da mesma forma, este exame de consciência pode ser feito, através da figura do conselheiro de existência privado, na época romana, ou através da figura do diretor espiritual da *skholé* helênica. Importante é ressaltar que, tanto em um caso, quanto no outro, a qualidade da verdade do que se diz, em ambas as partes, está pautada em uma ética da palavra, está pautada na *Parrhesía*.

Convém destacar aqui a diferença que se configura nestes exercícios, em relação à prática dos mesmos, na época da cristandade, como vimos na primeira parte deste capítulo. Lá, tratava-se de um julgamento dos atos dos pensamentos, para que se pudesse verificar os “pecados”, as faltas comedidas, as paixões ocultas e repreensíveis e depois confessá-los ao diretor de consciência; aqui, não se refere a julgamentos ou a verificação de pecados, mas de ação; não há uma “punição” externa nem interna, mas uma avaliação, uma reflexão que permitirá “agir de outro modo”, mais coerentes com os desígnios da Razão Universal, em outro momento.

Vejamos, agora, as práticas do tipo *gymnázēin*-ginástica, que são práticas de exercício sobre si em situação real, as quais Foucault exemplifica como as práticas de abstinência e de regime de provas.

Nesta “ginástica”, não se trata de preparar o corpo, no sentido atlético, para uma luta, para uma competição, como utilizado na época clássica, em Platão, onde a ginástica, com as devidas abstinências associadas - alimentação regrada e vida sexual casta -, assegurariam uma

³⁶⁴ AURÉLIO, M. *Meditações*. Livro V. 1. Tradução e notas de Jaime Bruna. In: Coleção os Pensadores. Volume V. 1ª. Edição. São Paulo: Abril Cultura, 1973, p. 288.

³⁶⁵ Sêneca, De ira, III, 34, 1 -5, apud Reale, G. *História da Filosofia Antiga*, op. cit., p. 76.

formação das virtudes da coragem e de domínio de si mesmo; aqui, os exercícios físicos devem ser praticados, mas para manter o corpo saudável e não para uma força física preparada para uma luta corporal; é uma preparação do corpo e da alma para resistir às adversidades da vida, como frio, fome, penúria, sem sucumbir, agindo com coragem e moderação diante dos acontecimentos exteriores. As abstinências têm por objetivo capacitar para uma resistência às tentações de uma vida de excessos, de uma vida que não tenha na medida certa, apenas o necessário para constituir-se como sujeito da verdade. Como diz Foucault: “ *Exercícios de abstinência para formar um estilo de vida , e não exercícios de abstinência para regradar a própria vida mediante interdições e proibições precisas* ”³⁶⁶.

As práticas de regime de provas, de certa forma, estão associadas à *meléte*, uma vez que são realizados exercícios, onde se pode avaliar em que ponto se está em seu compromisso com a verdade; o quanto se está agindo de acordo com os discursos de verdade absorvidos pelos *lógoi*. Foucault cita como se lida com a cólera, por exemplo, estabelecendo um pacto consigo mesmo para que se encolerize cada vez menos a cada dia, até o ponto de não mais se encolerizar. Outro exemplo dado é o domínio das paixões, portando-se diante de uma jovem desejável sem se deixar influenciar por seus encantos.

Na verdade, em sendo a *áskesis* o que faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito, é pelo regime de provas que a conversão do *lógos* em *êthos* pode ser vista de forma explícita; a vida inteira como prova é a coroação da transformação do *lógos* em *êthos*³⁶⁷.

Concluimos efetuando uma distinção entre a ascese helenístico- romana e o ascetismo cristão. Neste, tal qual a ascese dos séculos I e II d. C. tem-se a escuta, a leitura e a escrita como elementos constitutivos; porém, o ascetismo cristão não tem por objetivo uma modificação de seu modo de ser pelos discursos verdadeiros, mas uma renúncia a si, efetivada pela escuta da Revelação e pela leitura do Texto, como vimos na primeira parte deste capítulo, ao discorrermos sobre o movimento pastoral; trata-se de encontrar o que há de mais obscuro em sua alma, para expurgar tudo aquilo que se afasta da Verdade que tem na fala da confissão, seu ápice.

Enquanto, nas práticas ascéticas helênico-romanas, a ascese acarreta uma relação plena, de si para consigo, no ascetismo cristão, a ascese leva a uma renúncia de si.

Sêneca, diz Foucault, alerta na carta VII do *De Beneficiis* sobre um texto de Demetrius, filósofo cínico, no qual é feita uma comparação entre aquele que quer alcançar a

³⁶⁶ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, op. Cit., p. 521.

³⁶⁷ Veremos no último capítulo, que esta vida como prova ocorre em seu limite no movimento cínico.

sabedoria e um bom atleta. O bom atleta é aquele que é capaz de executar com precisão os movimentos básicos para estar pronto à qualquer luta. O bom atleta não conhece todos os movimentos, nem quer superar os outros ou a si próprio, mas sim quer estar ciente de ser capaz de executar os movimentos necessários ao bom combate e de que estes gestos estejam de tal forma internalizados que possam ser reproduzidos em qualquer necessidade.

O grande lutador não é, diz ele, quem conhece a fundo todas as figuras e todas as posições pouco usadas na arena, mas quem conscientemente treinou-se bem em uma ou duas dentre elas e explora autenticamente o seu emprego, pois não importa a quantidade de coisas que sabe se não souber bastante para vencer; assim, no estudo que nos ocupa, muitas são as noções fúteis, poucas as decisivas³⁶⁸.

Portanto, o atleta da antiguidade concentra-se em estar apto para lutar diante dos fatos do exterior que venham a assolá-lo; é um atleta do acontecimento, segundo Foucault. Por outro lado, no período da cristandade, o atleta cristão se distingue do antigo, na medida em que seus esforços vão em direção a superar a si próprio em uma cadeia infinita que o leve à santidade, que o leve à salvação; para tal, precisa superar a si mesmo, renunciar a si mesmo, na medida em que seu adversário mais temido é ele próprio com seus medos, pecados, natureza demoníaca, etc. Como consequência desta necessidade infinita de superação e de renúncia de si, as práticas de si cristãs, elaboradas tendo como aporte as práticas de si efetuadas desde a Antiguidade, são compostas de um *corpus* definido e regrado para sua utilização, que deve ser obedecido e seguido à risca, para garantir um trabalho contínuo sobre si; o objetivo não é se tornar um sujeito de veridicção, um sujeito com Coragem da Verdade, um *parresiasta*, mas sim um sujeito que diz a verdade de si mesmo, tendo na técnica da confissão, sua expressão máxima. Na confissão, da cristandade e da pastoral, como vimos, há todo um jogo entre aquele que escuta - o mestre-, e aquele que fala - o discípulo-; neste jogo, o discípulo fala a verdade de si mesmo, recorrendo a uma anamnese de suas faltas, de seus pecados, de tudo aquilo que o faz afastado da verdade revelada, fala a verdade de si, enquanto o mestre é aquele que fala a verdade da Revelação. Com a confissão, o discípulo passa a ter o direito de fala, de dizer a verdade sobre si, mas esta fala é uma fala de faltas, de erros, não é uma fala de *lógoi*. Por outro lado, na ascese dos séculos I e II d.C., não há uma autonomia do discurso por parte do discípulo, sendo seu papel o silêncio; mesmo a palavra que lhe é arrancada pelo jogo mestre – discípulo, como nos diálogos e diatribes³⁶⁹, é para que o

³⁶⁸ SÉNÈQUE. *Des bienfaits*, t. II, VII, 1,4 apud FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p 299.

³⁶⁹ “A Diatribe é uma forma literária codificada pelos cínicos, que consiste numa composição breve, geralmente de forma dialógica, de caráter predominantemente ético, muitas vezes com o tom de paródia mordaz e polêmico”. Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. v.5. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 1995, p. 75.

discípulo entenda de que nada sabe e que a verdade está do lado do mestre. Em outras palavras, à *Parrhesía* do mestre corresponde o silêncio do discípulo.

Finalmente, ressaltamos que: dada a diferença fundamental, entre a ascese dos séculos I e II d.C., a qual liga o sujeito à verdade que uma vez internalizada, leva a uma mudança no seu modo de ser e o ascetismo cristão, que liga o sujeito à “verdade revelada”, que leva o sujeito a uma renúncia de si, e, considerando que esta ascese cristã marca um momento importante, na passagem de um saber espiritual, que tem como condição para o acesso à verdade, modificações no ser do sujeito, para um saber de conhecimento, cujo acesso à verdade não implica na necessidade de transformação no seu modo de ser e que esta forma de ascese se impõe-se até nossos dias, efetuar uma subjetivação ética de si mesmo tem um primeiro movimento a ser realizado; cabe buscar uma prática sobre nós mesmos, que nos permita atuar diante da vida como o bom atleta da antiguidade: que “ *não conhece todos os movimentos, nem quer superar os outros ou a si próprio*”, mas `a livre escolha, efetuarmos operações sobre nós mesmos, que nos permitam exercer o “governo de si”, em qualquer circunstância ou necessidade: em suma, trata-se de efetuarmos um exercício de ascese em seu sentido helenístico-romano.

3.3 A coragem da verdade

*Ora, de que precisamos para manter nosso domínio diante dos acontecimentos que possam produzir-se? [...] O equipamento de que precisamos para fazer face ao futuro é um equipamento de discursos verdadeiros. São eles que nos permitem afrontar o real*³⁷⁰.

3.3.1 *Parrhesía* e cuidado de si

A conversão dos séculos I e II de nossa era, segundo as análises foucaultianas, propiciava pela avaliação da situação real espaço-temporal de todas as coisas, inclusive de si próprio em relação ao *Kósmos*, uma modificação no modo de ser, que se efetivava pela prática da *áskesis* (ascese, exercício de si sobre si); nesta ascese, o sujeito dotava-se de um equipamento (*paraskeuè*), de discursos verdadeiros, que permitiam fazer frente aos

³⁷⁰ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do collège de France* (1970 – 1982), op. cit., p. 127.

acontecimentos da vida. Estes “discursos verdadeiros” são afetos à concepção do termo grego *Parrhesía*.

No curso “*A hermenêutica do Sujeito*”, em 1982, Foucault, ao se referir à escuta, à leitura e a escrita como elementos indispensáveis à absorção dos discursos verdadeiros, interroga sobre o papel da fala nesta absorção; questiona o que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo, quando a *Parrhesía*, aparece como condição para transmissão e absorção dos *lógoi*. Foucault esclarecendo que este termo, etimologicamente, significa tudo dizer, abertura de coração, franqueza, liberdade de palavra, franco-falar, ou em sua forma latina, *libertas*, de um modo em geral, caracteriza uma qualidade moral que se requer de quem fala.

Da mesma forma que existem recomendações para uma boa escuta, para que a leitura seja proveitosa e para que a escrita auxilie na absorção dos *lógoi*, também para a fala existem recomendações, para que seja a mais fecunda possível e possa penetrar na alma do discípulo, de forma a torná-lo um sujeito de veridicção.

Para que a transmissão e absorção dos *lógoi* sejam efetuadas é necessário que seja uma fala *parresiasta*, referida à qualidade moral de quem fala; ao *êthos* – atitude moral e também uma *tékhne* – técnica: todos estes são elementos indissociáveis para a transmissão e absorção dos *lógoi*.

Ao *êthos* e *tékhne*, elementos da *Parrhesía*, confrontam-se dois adversários: a lisonja, no que se refere à atitude moral e a retórica, no que se refere *tékhne*. Na lisonja, adula-se o outro, que sendo possuidor de um discurso verdadeiro encontra-se em uma posição de superioridade, para dele obter o que se quiser, invertendo de certa forma, com a lisonja, esta superioridade, pois traz ao lisonjeado uma imagem falsa de si mesmo, reforçando seu poder e impedindo-o de se ver como realmente é; quanto à retórica, deve-se liberar de suas regras, sem ser contudo uma oposição, mas antes um uso pré-determinado; em verdade, um uso tático, que permita dar uma melhor compreensão para o discípulo do que se quer dizer. Dois adversários poderosos e, ao mesmo tempo, relacionados um com o outro, pois, como diz Foucault: “*O fundo moral da retórica é sempre a lisonja e o instrumento privilegiado da lisonja é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as astúcias da retórica*”³⁷¹.

Outra diferenciação importante entre a retórica e a *Parrhesía* diz respeito à verdade de seus discursos. Na *Parrhesía*, só poder haver verdade, a transmissão da verdade nua e crua, inteiramente contida no discurso de quem a detém; no discurso retórico, a verdade está indexada à verdade conhecida por aquele que fala e não ao conteúdo daquilo que é dito, como

³⁷¹ FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito, op. cit., p. 451.

por exemplo, em um discurso que pretende convencer à participação em uma guerra, onde se sabe que os inimigos são superiores e poderosos e, no entanto, há uma exortação ao convencimento de que seria possível vencê-la. Como consequência, o que define o modo de transmissibilidade na retórica é o assunto, o tema do discurso é que deve dar as regras do mesmo. Na *Parrhesía*, por outro lado, são regras de prudência, saber como e quando falar, estar atento ao discípulo, tratando-se da modulação do discurso, em função do momento certo para a transmissão do discurso verdadeiro. Em outras palavras, a retórica não tem compromisso com a verdade; o que está em jogo é o convencimento, o interesse, a bajulação, não havendo distinção entre verdadeiro e falso; já, na *Parrhesía*, há o engajamento com a verdade, uma convicção pessoal, um risco que se assume de ferir o outro com a verdade dita. Outra diferenciação importante diz respeito à finalidade dos dois tipos de discursos: na retórica, o proveito final é para quem fala, para dirigir e agir sobre os outros como lhe convém; na *Parrhesía*, também se trata de condução, mas uma condução que tem por finalidade levar o outro a se constituir como soberano de si mesmo.

Foucault se apóia na análise de três textos – *Peri-parrhesía*, de Filodemo, a *carta 75* de Sêneca e o *Tratado das paixões* de Galeno³⁷², para configurar uma análise da *Parrhesía*, de forma positiva, sem sua definição, pela forma negativa, em relação à lisonja e retórica. Destes textos, observa que a par das diferenças existentes entre eles, um elemento permanece invariável, e este elemento refere-se a “*adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz como esta verdade requer*”³⁷³

Portanto, por *Parrhesía*, diz Foucault, temos uma

Palavra livre, desvinculada de regras [...], é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada³⁷⁴.

Foucault diferencia, na aula de aula de 10 de março de 1982, 1ª. Hora, do curso “*A hermenêutica do Sujeito*”, a *Parrhesía* da “confissão” antiga e da confissão cristã, se referindo à questão do diretor de consciência utilizado na cultura de si e na cristandade. Na cultura de si, helenístico-romana, o mestre é que deve falar; sua fala não é uma fala apoiada

³⁷² Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 466.

³⁷³ Ibid. p. 491.

³⁷⁴ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do Sujeito*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 492.

na Revelação da palavra divina e sim uma fala que coincide com sua maneira de agir na vida, enquanto o discípulo deve se calar; na confissão cristã, o diretor de consciência deve ouvir e, quando fala, é uma fala da Revelação, enquanto que o discípulo é quem deve falar, para dizer a “verdade” de si, para confessar suas faltas e paixões³⁷⁵, como vimos anteriormente.

De janeiro a março de 1983, Foucault profere o curso no *Collège de France*, “*Le gouvernement de Soi et des autres*”, onde retoma suas análises sobre a *Parrhesía*. Surgem, nestas aulas, outras abordagens da *Parrhesía*, agora, em relação ao necessário risco implicado na fala da *Parrhesía*, sobre seu sentido nas tragédias euripedianas e sobre o papel da *Parrhesía* na democracia grega.

Nas primeiras aulas deste ano, Foucault principia por relembrar o uso da *Parrhesía* na direção de consciência antiga, na qual o mestre, o diretor de consciência, que tem por objetivo levar o discípulo a uma relação plena e com fim em si mesmo; é alguém que necessita agir como um *parresiasta*, alguém que tenha em si a capacidade de usar de *Parrhesía*, noção rica e difícil, uma vez que abriga em si mesma, uma virtude, uma qualidade, um dever e uma técnica.

Foucault relembra a importância do “Outro”, na cultura de si, tema abordado no curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*”, quando diz:

Não se pode ocupar de si mesmo, cuidar de si mesmo, sem relação a um outro. E o papel deste outro é precisamente de dizer a verdade, de dizer toda a verdade, ou de dizer, em qualquer caso, toda a verdade que seja necessária e de dizer de uma certa forma que é precisamente a da *Parrhesía* [...] ³⁷⁶.

Também ressalta nestas primeiras aulas: 1) o fato desta noção-*Parrhesía*- ter estado presente em um longo período, que vai desde a antiguidade até a espiritualidade cristã; 2) a importância de sua utilização no campo político, além, portanto, do campo da direção de consciência; 3) sua valorização geral, mesmo com modificações, como uma virtude, como uma qualidade.

Foucault analisa a necessidade de a *Parrhesía* ocorrer em uma situação, onde os interlocutores se encontram em um desnível social; quem a utiliza corre o risco de ser punido, de ter sua vida ameaçada, por estar falando verdades a quem, por uma posição de *status*, ou pela detenção de um poder, pode não aceitá-las, caso, por exemplo, de uma fala direcionada a um tirano; em contrapartida, o tirano não pode ser considerado um *parresiasta*, visto que não

³⁷⁵ Cf. *ibid.* p. 436 - 438.

³⁷⁶ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de Soi e des Autres*, op. cit., 43. Tradução nossa.

corre risco em seus atos e falas.

Esta análise sobre o risco do uso da *Parrhesía* é levada a termo, através da análise do texto de Plutarco sobre “*A vida de Dion*”, onde é relatada a atitude *parresiasta* de Dion, que enfrenta Denys o tirano de Siracusa, criticando seu governo.

A Parrhesía busca o efeito que seu próprio dizer verdadeiro pode produzir sobre o locutor, o efeito de retorno que o dizer verdadeiro pode produzir sobre seu locutor a partir do efeito que produz sobre o interlocutor. Ou seja, dizer a verdade na presença de Denys, o tirano, que está em cólera, é abrir àquele que diz a verdade um certo espaço de risco, é abrir um perigo, um risco onde a própria vida do locutor se tornará um jogo, no qual se constitui a *Parrhesía*³⁷⁷.

A fala *parresiasta* tem um sentido crítico, aponta erros, faltas, má conduta de quem a está recebendo, implicando que seja um “jogo”, no qual os interlocutores podem romper o vínculo entre eles e a vida do *parresiasta* pode vir a ser ameaçada. A fala *parresiasta* é considerada um dever por quem a profere; pode-se permanecer em silêncio diante de alguém que pode punir até mesmo com a morte, mas a palavra verdadeira é dita, mesmo sob estas circunstâncias, podendo-se dizer que *Parrhesía* se relaciona a um dever e à liberdade.

Em outubro e novembro deste mesmo ano, na Universidade de Berkeley, Foucault apresenta um conjunto de seminários³⁷⁸ sobre este tema, do qual retiramos seu entendimento de *Parrhesía*, agora ampliado, em relação à definição de 1982, que vimos anteriormente:

Parrhesía é um tipo de atividade verbal na qual o falante tem uma relação específica com a verdade por meio do falar francamente, uma certa relação com sua própria vida por meio do perigo, um certo tipo de relação consigo mesmo ou com os outros por meio do criticismo (crítica de si ou de outrem), e uma relação específica com a lei moral por meio da liberdade e do dever. [...] Na *Parrhesía* o falante faz uso de sua liberdade e opta por falar francamente em vez de persuadir, pela verdade em vez da mentira e do silêncio, pelo risco de morte, em vez da vida e da segurança, pela crítica em vez da bajulação, pelo dever moral, em vez de seus interesses e da apatia moral³⁷⁹.

Ao considerar, no curso de 1983, a evolução histórica da palavra *Parrhesía*, Foucault identifica um sentido diferenciado em relação ao da direção de consciência, como anteriormente abordado, no caso de Dion e Denys, que foi escrita no séc. II d. C, mas que se reporta a uma cena ocorrida no séc. IV a.C; Nesse caso, a *Parrhesía* está associada a uma virtude, a uma qualidade de quem a emprega. Porém, em outros textos da época clássica, a

³⁷⁷ Ibid. p. 56. Tradução nossa.

³⁷⁸ Estes seminários são publicados em Foucault, M. *Discurso y verdade en La antigua Grécia*. Introdução de Angel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004 e em <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html>>.

³⁷⁹ FOUCAULT, M. Discourse and truth: the problematization of Parrhesia [1]. In: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>>

Parrhesía aparece como um conceito que se reporta a duas outras coisas: de um lado, a uma certa estrutura política que caracteriza a cidade e, de outro, ao status social e político de certos indivíduos no interior da cidade. Como estrutura política, Foucault utiliza a referência ao texto de Polybe³⁸⁰, onde a definição do regime dos Arqueus é dada por três características: 1) *dēmokratia* (a democracia), a participação de todos aqueles qualificados como cidadãos e que como membros do *demos* podem participar do poder; 2) *isegoria* - igualdade de direito e dever, liberdade e obrigação são iguais entre os que fazem parte do *demos*; 3) o uso de *Parrhesía*, a liberdade de tomar a palavra no campo político, no sentido abstrato de uma atividade política e no sentido concreto de falar na Assembléia, mesmo não sendo um magistrado ou não exercendo um cargo político determinado. *Parrhesía*, portanto, referenciada a uma estrutura política.

Para a análise deste sentido da *Parrhesía* (no campo político), Foucault recorre às tragédias de Eurípedes. Nas tragédias eurípedianas, a *Parrhesía* está associada ao *status* que se tem na cidade para ser possível usar a *Parrhesía*; e, na última tragédia de Eurípedes, em Orestes, Foucault identifica a associação da *Parrhesía* ligada não mais apenas a questão do *status*, mas também à educação, à necessidade de um saber, por parte de quem a utiliza.

Aqui cabe uma observação: Porque Eurípedes?

Por conta da emergência do cotidiano em suas tragédias, como é observado por Nietzsche, na conferência “*Sócrates e a tragédia*”, pronunciada em 1870.

Antes de Eurípedes havia homens estilizados heroicamente dos quais imediatamente se reconhecia a descendência dos deuses e semideuses da tragédia mais antiga. O espectador via neles um passado ideal da helenidade, e, com isso, a realidade de tudo aquilo que em altaneiros momentos também vivia em sua alma. Com Eurípedes o espectador, o homem na realidade da vida cotidiana, invadiu o palco [...] o lado brilhante, e que salta aos olhos, da inovação de Eurípedes: o povo aprendeu a falar com ele [...]. Por ele foi desencadeada a língua da nova comédia. Até Eurípedes não se sabia como podia deixar a cotidianidade falar decentemente por sobre o palco³⁸¹.

Não nos deteremos, detalhadamente, nas análises foucaultianas da *Parrhesía* em seu sentido político, que percorre todo o curso de 1983, uma vez que nossa pretensão é abordarmos a associação da *Parrhesía* ao cuidado de si, ao uso da *Parrhesía* no contexto da *tékhne toû bíou*; entretanto, ressaltamos que Foucault identifica, na tragédia Ion, o fundamento da *Parrhesía* política.

³⁸⁰ Cf. FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi e des Autres*, op. cit., p. 69.

³⁸¹ NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria Cristina dos S. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 72.

Segundo Foucault, *Ion* de Eurípides é a tragédia que de fato explicita a *Parrhesía*; que esclarece o jogo decisivo da *Parrhesía* grega, uma vez que destaca a mudança do local de divulgação da verdade de Delfos para Atenas. Sabe-se que o oráculo de Delfos era o lugar, onde os seres humanos recebiam a verdade dos deuses, através dos enunciados da pitonisa. Mas, nesta tragédia é vista uma mudança muito explícita da verdade oracular de Delfos para Atenas, que se torna o lugar onde a verdade aparece. Como consequência, a verdade não é mais apenas divulgada pelos deuses aos seres humanos, em Delfos, mas revelada aos seres humanos, por seres humanos, através da *Parrhesía* ateniense. Nesta tragédia, os seres humanos estão tentando descobrir a verdade: Ion quer saber quem ele é e de onde ele vem, enquanto Creusa quer saber o destino de seu filho; no entanto, Apolo, voluntariamente, esconde a verdade; nesta peça é mostrado como os seres humanos, apesar do silêncio de Apolo, vão descobrir a verdade que desejam saber. Outro importante ponto abordado por Foucault diz respeito à filiação de quem tem o direito de fala da *Parrhesía*. Creusa e Ion, ambos falam a verdade contra o silêncio de Apolo, pois só eles estão ligados à terra ateniense, que os dota do direito de *Parrhesía*. Nesta peça, a *Parrhesía* percorre toda a trama e é bem definida a passagem da verdade dos deuses para a verdade no campo dos humanos, na cidade, como diz Foucault: “Esta peça, *Ion*, é verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-verdadeiro político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas”³⁸².

Em *Ion*, escrita por volta de 418 a.C., dez anos antes que *Orestes*, a *Parrhesía* é apresentada como tendo apenas um valor ou sentido positivo. O que Ion desejava possuir era a liberdade de falar o que quisesse, um privilégio conferido aos cidadãos de Atenas. Neste caso, o *parresiasta* fala a verdade porque ele é um bom cidadão, é bem-nascido, tem uma relação respeitosa com a cidade, com a lei e à verdade. Para Ion, o problema era que, para que ele pudesse assumir o papel de *parresiasta*, que lhe era natural, ele precisava que a verdade de seu nascimento fosse revelada. Dado que Apolo não quis revelar essa verdade, Creusa a revela, usando *Parrhesía* contra o deus, em uma acusação pública. Em *Ion* foi estabelecida a *Parrhesía* em solo ateniense, no jogo entre os deuses e os mortais. Em *Orestes*, no entanto, a *Parrhesía* é apresentada em seus sentidos positivo e negativo. Agora, o problema da *Parrhesía* ocorre nos papéis daqueles que utilizam o direito de *Parrhesía*. A relação com a verdade não pode mais simplesmente ser estabelecida pela franqueza pura ou coragem; é necessário uma educação, uma formação pessoal, para que seu uso seja positivo. Mas o tipo

³⁸² Ibid. p. 8.

exato de formação pessoal ou educação necessária é também uma questão, contemporâneo ao problema da sofística.

Em Orestes, pode ser vista uma ocorrência final da palavra *parresía* em Eurípides. Esta peça é realizada em um momento de crise política em Atenas, quando há inúmeros debates sobre o regime democrático.

Este texto interessa a Foucault, porque é a única passagem em Eurípides, onde a palavra *parresía* é usado em um sentido pejorativo. A palavra ocorre, como “ignara [ignorante, estúpida, insensata] liberdade de falar” e aparece na narrativa de um mensageiro que veio para ao palácio real em Argos, e diz à Electra o que aconteceu no Tribunal no julgamento de Orestes, que estava sendo julgado pelo matricídio de Clitemnestra, como vemos no verso 905:

Mensageiro

Depois levanta-se um homem palavroso, que triunfa pela temeridade, um argivo que não era argivo de verdade, mas por compulsão, confiante no ruído e na ignara liberdade de falar, hábil, enfim, para os envolver numa desgraça! É que quando alguém deleitoso em palavras e de pensar malévolo persuade a multidão, é um grande mal para a cidade!³⁸³.

A democracia por si só não é capaz de determinar quem tem as qualidades específicas para falar a verdade; por outro lado, a *Parrhesía*, como uma atividade verbal, como pura franqueza no falar, também não é suficiente para revelar a verdade, uma vez que uma *Parrhesía* negativa, uma franqueza ignorante, também pode resultar.

Desta crise da *Parrhesía*, que emerge no cruzamento de uma interrogação sobre a democracia e uma interrogação sobre a verdade, temos na Atenas no final do quinto século, segundo Foucault, a origem de problematização de algumas relações, até então sem problemas: entre liberdade, poder, democracia, educação, e verdade.

Considerando que a a democracia é fundada por uma *politeia*, uma constituição, em que o *demos*, o povo, exerce o poder e onde todos são iguais diante da lei, temos como decorrência que o exercício da *Parrhesía* seja dado mesmo àqueles ignorantes, imorais, os quais podem levar, através do discurso, os cidadãos à tirania ou a outra decisão que prejudique a cidade. Logo, a *Parrhesía* pode ser prejudicial para a própria democracia. Este problema, considerando uma possível antinomia entre *Parrhesía*, enquanto liberdade de expressão e a democracia, levou a uma série de debates sobre a natureza das relações perigosas que pareciam existir entre democracia, liberdade e verdade.

³⁸³ EURÍPEDES, Orestes. Brasília: Universidade de Brasília, 1999, p. 71.

Foucault analisa alguns textos³⁸⁴ de Isócrates, a *República* de Platão e um texto anônimo, satírico, escrito em meados do sév V, atribuído pelos estudiosos clássicos a um "Velho Oligarca", que relatam esta "crise". Como resultado desta "crise" da *Parrhesía* e da democracia, o problema da liberdade de expressão torna-se cada vez mais relacionado com a escolha da existência, com a escolha de um modo de vida. A liberdade no uso dos *lógos* torna-se cada vez mais liberdade na escolha da *bíos*. Como resultado, a *Parrhesía* é considerada cada vez mais como uma atitude pessoal, uma qualidade pessoal, como uma virtude que é útil para a vida política da cidade, no caso de *Parrhesía* positiva ou crítica, ou como um perigo para a cidade, no caso de *Parrhesía*, negativa.

Por outro lado, a *Parrhesía* é cada vez mais ligada a um outro tipo de instituição política, a monarquia. A liberdade de expressão deve ser usada, agora, para o rei, onde a *Parrhesía* é muito mais dependente das qualidades pessoais tanto do rei, que deve optar por aceitar ou rejeitar o uso da *Parrhesía*, quanto das qualidades dos conselheiros do rei. Neste caso, a *Parrhesía* já não é um direito institucional ou privilégio - como em uma cidade democrática - mas é muito mais uma atitude pessoal, uma escolha da *bíos*.

Foucault, ressalta que esta transformação pode ser vista em Aristóteles³⁸⁵, onde a palavra *Parrhesía* é raramente usada e também que não há nenhuma análise política do conceito de *Parrhesía* conectado com qualquer instituição política. A palavra *Parrhesía*, quando ocorre, está sempre relacionada à monarquia ou como uma característica pessoal do personagem ético e moral. Aristóteles dá um exemplo de *Parrhesía*, nas críticas positivas da administração tirânica de Pisístrato, considerado por Aristóteles, um tirano humano e benevolente cujo reinado foi muito proveitoso para Atenas. A palavra também é usada por Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*³⁸⁶, não para caracterizar uma prática política ou institucional, mas como uma característica do homem magnânimo. Algumas características do homem magnânimo são mais ou menos relacionadas com a atitude e o caráter *parresiástico*; por exemplo, o magnânimo é corajoso, mas não é alguém que gosta tanto do perigo; sua coragem é racional, prefere *alethéia* à *doxa*, a verdade à opinião; não gosta de bajuladores e, uma vez que esteja em superioridade, é franco e sincero; usa a *Parrhesía* para falar a verdade, porque é capaz de reconhecer os erros dos outros; está consciente da sua

³⁸⁴ A análise destes textos pode ser vistas em FOUCAULT, M. Discourse and Truth: the problematization of parrhesia [3]. In: Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>>.

³⁸⁵ Cf. FOUCAULT, M. Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia [3]. In: Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>>.

³⁸⁶ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Livro 4, 1124b. Brasília: UNB, 1992. p. 80.

diferença própria a partir deles, de sua própria superioridade. Para Aristóteles, a *Parrhesía* ou é uma qualidade moral e ética, ou se refere à liberdade de expressão quando dirigida a um monarca. Portanto, da noção de *Parrhesía* em seu uso político, e problematizada na democracia, deriva uma esfera de ética pessoal e de constituição de um sujeito moral, que “*possibilita a questão do sujeito e da verdade sob o ponto de vista da prática que se pode chamar governo de si mesmo e dos outros*”³⁸⁷.

O exercício da *Parrhesía* passa do campo da cidade para a “alma” dos cidadãos; seu objetivo é muito mais o *êthos* individual do que a salvação da cidade; esta dupla correlação, da “alma” e do *êthos* individual, fazem com que todas as operações da *Parrhesía* se dirijam aos efeitos, operados por sua fala, na transformação dos indivíduos.

Nas primeiras aulas do curso de 1984, no *Collège de France*, “*Le Courage de La Vérité - Le gouvernement de Soi et des autres II* Foucault, além de retomar as diferenças da *Parrhesía* com relação ao discurso retórico, aborda as diferenciações entre: os “discursos verdadeiros” da sabedoria – discurso sustentado por um sábio, apartado do mundo, que liberta o ser das coisas do mundo; discurso da técnica – que visa à transmissão de conhecimentos; e do oráculo-modalidade profética, que media a relação entre homens e deuses. A *Parrhesía* não é uma modalidade profética que diz uma verdade enigmática, em um tempo futuro, em nome de outro; não é uma verdade do sábio, apartado do mundo, que fala sobre o ser da natureza; não é uma verdade do professor, que fala em nome de uma técnica, ligada a uma tradição. A *Parrhesía* coloca no jogo dos discursos verdadeiros: o *êthos*. Sócrates é considerado, por Foucault, aquele que encarna o *parresiasta*, mas também se encontra em relação, permanente e fundamental, com estas outras formas de veridicção: profética, técnica e de sabedoria. Para Foucault, a figura de Sócrates, surge na necessidade de reinvenção de uma fala livre, de uma *Parrhesía* ética, no entremeio da crise entre *Parrhesía* e democracia, já mencionada, sendo

A atitude *parresiasta* em filosofia: o discurso de irredutibilidade da verdade, do poder e do *êthos*, e o discurso, ao mesmo tempo, da necessária relação, da impossibilidade de pensar a verdade (alêtheia), o poder (a polítia) e o *êthos*, sem uma relação essencial e fundamental entre uns e outros³⁸⁸.

Sócrates é o *parresiasta* por excelência; é aquele que fala a verdade mesmo com o risco, que de fato ocorre, de sua morte, como pode ser visto no Diálogo de Platão, *Apologia*

³⁸⁷ FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de Soi e des Autre 2*, op. cit., p. 10.

³⁸⁸ Ibid. p. 65.

de Sócrates.

Neste texto, Sócrates, diante do tribunal que o acusa diz, em 17:

Digo-vos então, ó Atenienses, que seria muita estranha e excêntrica conduta a minha [...], contrariamente, recebendo ordens do deus, ao menos segundo pude ouvir e interpretar essa ordem, que deveria viver filosofando e aplicando-me a conhecer a mim mesmo e aos outros, que, digo, por medo da morte ou de outro mal semelhante, tivesse desertado do posto por mim designado pelo deus ³⁸⁹.

Sócrates ainda os acusa de quererem que ele se esqueça de si mesmo, quando diz, ainda em 17:

Se [...] dissesstes a mim: “Ó Sócrates, não desejamos dar, agora, atenção a Anito e deixamos-te livre, contando que não percas mais teu tempo nestas pesquisas, nem te ocupes mais de filosofia e se fores surpreendido a praticar ainda estas coisas morrerás” – se, como dizia, com esta condição me deixásseis a liberdade, bem eu vos responderia:” Ó Concidadãos de Atenas, [...] enquanto tiver alento, e enquanto for capaz, não cessarei meu filosofar [...]. Se falando deste modo causo a corrupção dos jovens, está bem, isto significará que minhas palavras são ruinsas, mas se alguém afirma que falo de modo diverso e não assim, então diz coisas insensatas ³⁹⁰.

A tribuna de Sócrates não é a tribuna política, mas a praça pública; sua fala não visa uma verdade dirigida à cidade, mas aos cidadãos, com o objetivo de incitá-los a cuidarem de si mesmos, como vemos, quando Sócrates diz ser aquele que recebeu uma missão dos deuses, para permanecer junto aos cidadãos atenienses aguilhoando-os, como se faz com um cavalo necessitado de estímulo, para que se ocupem mais de si mesmos do que de suas riquezas e prazeres.

Persuadi-vos: se condenares à morte a mim, que sou tal como acabo de dizer-vos, não me causareis maior mal que o que podeis causar a vós mesmos. [...] Que se me matardes, não será fácil encontrar um outro semelhante a mim que, [...] tenha sido posto realmente pelo deus aos flancos da cidade como aos flancos de um cavalo grande e de boa raça, mas pelo seu próprio tamanho, um pouco tardo e necessitando de estímulo, um ferrão ³⁹¹.

Diferentemente da *Parrhesia* política, a missão de Sócrates é fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, que cuidem, como diz Foucault, de sua razão – *phronêsis*, da verdade-*alêtheia* e de sua alma – *pskhê* ³⁹². Neste sentido, “*Se nós podemos ter uma razão e tomar*

³⁸⁹ PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: PLATÃO. *Diálogos*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 79. (Coleção os pensadores)

³⁹⁰ Ibid. p. 79.

³⁹¹ Ibid. p. 81-82.

³⁹² FOUCAULT, M. *Le courage de la Verité: le gouvernement de Soi e des Autre II*, op. cit., p. 79. Tradução nossa.

boas decisões, é porque nós temos com a verdade, uma certa relação que é fundada ontologicamente na natureza da alma”³⁹³. Trata-se de uma *Parrhesía* que se situa no campo da ética.

Na *Apologia*, temos a distinção da *Parrhesía* socrática das três outras formas de veridicção: profética, sabedoria e técnica, muito embora estas três formas de veridicção se apresentem no diálogo. De fato, Sócrates transpõe a veridicção profética para o campo da verdade; não discursa a verdade sobre as coisas da natureza e faz um discurso de prova em relação às almas; e, por fim, enquanto o professor diz “eu sei”, Sócrates diz “eu nada sei”. Também, como em toda *Parrhesía*, é necessária uma coragem, que é empregada em um movimento arriscado de busca e provação das almas dos cidadãos por meio de sua verdade. Esta *Parrhesía*, como dissemos, toma o lugar da praça pública e não a tribuna política.

Uma questão muito comentada em relação à morte de Sócrates, diz respeito à sua recomendação final à Críton, no Diálogo de Platão de mesmo nome, de não se esquecer de oferecer um galo à Asklépios, que se sabe é o deus que cura. Causa estranheza a muitos que Sócrates neste oferecimento estivesse considerando a vida um mal, ao qual o deus o estava curando. Foucault utiliza a solução de Dumézil³⁹⁴, o qual, apoiando-se nas análises de Fédon e de Críton, identifica o galo a ser oferecido à Asklépius, não por tê-lo curado da vida, enquanto um mal, mas em agradecimento ao fato do deus não ter permitido que ele [Sócrates] se esquecesse de si mesmo. Todo este desenvolvimento é feito, considerando que Críton sugeriu a Sócrates que se evadisse para não morrer, o que foi recusado por Sócrates. Este oferecimento do galo à Asklépios faz parte de toda uma série de práticas, que visavam o cuidado com a alma e com o corpo, campo, portanto, das práticas de si.

No *Alcibiades* de Platão, Sócrates leva *Alcibiades* a perceber a necessidade de cuidar de si para bem governar a cidade; seu “dizer verdadeiro” a *Alcibiades* está relacionado ao fato deste não ter tido uma educação adequada, de não estar em condições de igualdade aos seus adversários e que, desejando se dirigir à Assembléia e comandar os destinos da cidade necessita, primeiramente, de atentar para si mesmo, de ocupar-se de si mesmo. Este cuidado de si vai estar sobreposto pelo conhecimento de si, uma vez que para conhecer-se, precisa reconhecer-se na parte *noûs* da alma: a que conhece as verdades eternas. Neste sentido, este diálogo instaura a “alma”, da qual se deve ocupar, como uma realidade ontologicamente

³⁹³ Ibid. p. 79. Tradução nossa.

³⁹⁴ Sobre esta análise, ver FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de Soi e des Autre II*, op. cit., p. 94 - 101.

distinta do corpo; ao mesmo tempo, estabelece um modo de conhecimento de si que é fundado na contemplação da alma por ela mesma, em seu reconhecimento do seu modo de ser.

Portanto, diz Foucault:

Esta veridicção socrática, que se vê desenvolver no *Alcibiades*, a partir deste tema fundamental, recorrente e comum do cuidado de si, designa [...] o que será o discurso da metafísica, dado que este discurso dirá o que o homem é em seu ser e que deste fundamento ontológico do ser do homem, decorre a ética e as regras de conduta³⁹⁵.

Diferentemente, no *Laques* de Platão, Foucault encontra a *Parrhesía* socrática em associação direta a um modo de vida. A partir da mesma questão do cuidado, a instauração do si mesmo não se faz a partir do conhecimento da “alma”, enquanto realidade ontologicamente distinta do corpo, mas como uma maneira de ser e maneira de fazer, tratando-se de agir cuidando de si mesmo por toda a vida.

Esta instauração de si-mesmo, não mais como *psukhê*, mas como *bíos*, não mais como “alma”, mas como vida e modo de vida, é correlativo de um modo de conhecimento de si, [...] que toma a forma de prova, de exame ou de exercício sobre a maneira de conduzi-se³⁹⁶.

Neste diálogo, dois homens idosos, Lisímaco e Melésias, estão preocupados com o tipo de educação que devem dar aos seus filhos. Ambos pertencem a famílias eminentes atenienses. Mas, apesar de seus próprios pais serem ilustres, Lisímaco e Melésias não realizaram nada de especial ou glorioso em suas próprias vidas.

O *Laques*, é um diálogo bastante curto e a palavra *Parrhesía* aparece três vezes [178a, 179c, 188e]. Logo no início do diálogo, Lisímaco e Melésias, dizem que vão falar o que pensam livremente usando de *Parrhesía*. Vão confessar que não fizeram nada de muito importante, glorioso ou especial em suas vidas, e fazem essa confissão a dois outros cidadãos mais velhos, Laques e Nícias, ambos generais famosos, com a esperança de que eles também falem abertamente e com franqueza.

Claramente, pode-se ver, neste momento, que ter um bom nascimento, pertencer a uma família nobre não é mais suficiente para dotar alguém com a aptidão e a capacidade de assumir uma posição de destaque ou função na cidade; também é necessário: educação.

Considerando que nesta época, em torno do final do século V, um grande número de pessoas - a maioria deles apresentando-se como sofistas -, afirmavam que poderiam dar aos

³⁹⁵ Cf. FOUCAULT, M. *Le Courage de La Verité. Le gouvernement de soi e des Autre II*, op. cit., p. 147. Tradução nossa.

³⁹⁶ Ibid. p. 148. Tradução nossa.

jovens uma boa educação, pode-se reconhecer, neste diálogo, uma problemática comum a uma série de outros diálogos platônicos sobre as técnicas de ensino que estavam sendo propostas neste tempo: retórica, técnicas sofisticadas, educação e treino militares. Da mesma forma que no campo político, discutia-se a questão da *Parrhesía* em seus sentidos positivo e negativo, devido a bons e maus oradores; também no campo da educação, era necessário distinguir quem verdadeiramente devia educar.

Com o objetivo de obter uma solução para esta questão, Lisímaco e Melésias recorrem à Nícias e Laques, e pedem que os acompanhem para testemunhar um espectáculo dado por Estesilau, um homem que afirmava ser um professor da arte de lutar com armas.

Diz Lisímaco em 178 a:

Acabais de ver, Nícias e Laques, aquele homem a combater equipado com as suas armas, e eu aqui com Melésias ainda não explicámos por que motivo pedimos que viésseis presenciar conosco tal exibição. Vamos explicar agora. É que julgamos necessário usar convosco de toda franqueza[...] Ora alguém nos aconselhou [...] ser belo para um jovem aprender a combater com as armas [...] Parece-vos que ela deve ser aprendida ou não? ³⁹⁷.

Esse professor é um atleta, técnico, ator e artista. Mesmo sendo muito habilidoso no manuseio de armas, ele não usa sua habilidade para realmente combater o inimigo, mas apenas para ganhar dinheiro, dando espetáculos públicos e de ensino aos jovens; é um tipo de sofista para as artes marciais.

Nícias é um general militar experiente, que conquistou várias vitórias no campo de batalha e foi um importante líder político. Laques também é um general respeitado, apesar de não ter um papel tão importante na política ateniense. Ambos dão suas opiniões sobre a demonstração de Estesilau e verifica-se que eles estão em total desacordo quanto ao valor desta habilidade militar para a educação dos jovens.

Nesta discordância, pode-se verificar que mesmo aqueles que têm uma longa experiência política e militar, como Nícias e Laques, não podem chegar a uma decisão unânime. Na sequência do diálogo, ambos concordam que, apesar de sua fama, sua importância nas decisões dos assuntos ateniense, sua idade, sua experiência, etc, devem recorrer à Sócrates, que estava o tempo todo presente, para ver o que ele pensa.

Sócrates lembra que a educação refere-se ao cuidado da alma, quando diz em 185e: *“Passamos, então a afirmar, a respeito dessa disciplina, que o exame que fazemos é em vista*

³⁹⁷ PLATÃO. *Laques*. Tradução de Francisco Oliveira. 2.ed. Lisboa: Edições 70 p. 35.

da alma dos jovens?”³⁹⁸. O diálogo prossegue, com a pergunta se algum deles sabe como tratar a alma e se tiveram bons mestres para este cuidado para, em 190 d-e, passar a investigar a coragem, por considerá-la uma parte da virtude, uma vez que a virtude estando presente na alma dos seus filhos, poderia torná-los melhores.

Tentemos por conseguinte, ó Laques, dizer, em primeiro lugar, o que é a coragem. Depois disso, examinaremos também de que modo ela poderá ser dada aos jovens e em que medida ela pode provir de exercícios e de matérias de estudo. Experimenta, pois, explicar aquilo a que me estou a referir: o que é coragem ³⁹⁹

Este diálogo, que tem como tema explícito, a busca de uma definição racional, verdadeira e satisfatória sobre a "coragem", não consegue nem mesmo com Sócrates, uma definição desse tipo. Por outro lado, se verá que a “coragem” que se analisa no diálogo também se apresenta como uma prova de vida, nos diálogos entre Laques, Nícias e o próprio Sócrates. Trata-se de um entrelaçamento entre os temas de coragem e verdade, que ocorre durante todo o diálogo, nas interlocuções entre Sócrates, Laques e Nícias: há o tema da Coragem da Verdade, no confronto que põe a harmonia de suas vidas à prova, e o tema explícito do diálogo, sobre a verdade da coragem.

Sócrates investiga a forma como o *lógos* dá forma a um estilo de vida; está interessado em descobrir se existe uma relação harmônica entre os dois; procura fazer com que seu interlocutor avalie os atos de sua vida.

Foucault analisa⁴⁰⁰ este papel de Sócrates no diálogo como a de um *basanos*⁴⁰¹ ou pedra de toque, testando o grau de coerência entre a vida de uma pessoa e seu princípio de inteligibilidade ou de *lógos*, como pode ser visto quando Nícia, explicando o método investigativo de Sócrates diz em 187 e-188a:

É que me parece desconhecer que quem for muito chegado a Sócrates [por convívio ou parentesco] e vier a falar com ele habitualmente, ainda que, de início, comece a discutir sobre algo diferente, inevitavelmente acabará por ser arrastado para uma conversa em círculos, até cair em dar resposta a perguntas sobre si próprio- como passa atualmente e como viveu sua

³⁹⁸ Ibid. p. 51.

³⁹⁹ Ibid. p. 62.

⁴⁰⁰ Cf. FOUCAULT, M. Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia [4]. In: Disponível em : <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>.

⁴⁰¹ A palavra grega *basanos* refere-se a uma "pedra de toque", ou seja, uma pedra negra, que é usado para testar a autenticidade de ouro, examinando a raia esquerda na pedra quando tocada pelo ouro em questão. Cf. FOUCAULT, M. Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia [4]. In: <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>.

vida passada. Depois de aí ter caído, Sócrates não o mais largará antes de tudo ter posto à prova⁴⁰².

No final deste verso, Nícias explica que, como resultado de seu “exame socrático”, há a disposição de cuidar da forma em que vive o resto de sua vida, querendo agora viver da melhor maneira possível; esta vontade toma a forma de um zêlo para aprender e educar-se não importa a idade que se tenha.

[...] confesso não ver nenhum mal em que nos lembrem que não temos agido ou não estamos a agir corretamente, mas que, por força, se tornará mais providente no resto da vida, quem não fugir a isso [...] quiser e se prezar de aprender durante toda a vida, em vez de julgar que a velhice lhe acarretará inteligência⁴⁰³.

O discurso de Laques, que imediatamente se segue, descreve o jogo parresiástico de Sócrates, a partir da perspectiva de alguém que pergunta sobre como se pode ter certeza de que o próprio Sócrates é de fato um *basanos*, capaz de testar a relação entre *lógos* e *bíos* na vida de seu interlocutor. Diz Laques em 188 c:

Quanto a mim, ó Nícias, a questão da conversa é simples. Ou melhor, se me permites, não é simples, é dupla. Tanto poderei parecer a alguém amigo de discursos como inimigo de discursos. De facto, quando ouço discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer gênero de sabedoria a algum homem de verdade e digno das palavras que pronuncia, sinto um prazer extraordinário, por ver que tanto o orador como as suas palavras condizem entre si e se harmonizam. [...] Tal homem [que criou na sua própria vida], na realidade, um acordo entre as palavras e as acções [...] um homem que assim faz ouvir a sua voz dá-me prazer e faz com que aos outros eu pareça amigo dos discursos, tal é o acolhimento que dou às suas palavras. Pelo contrário, o que procede de maneira oposta, causa-me uma aflição tanto maior quanto melhor parece falar. [...] Eu te convido, pois, ó Sócrates a ensinar-me e a refutar-me como quiseres, e, por teu lado, a aprenderes com o que eu sei. É esta a consideração que mereces desde aquele dia em que juntamente comigo, te expuseste ao mesmo perigo que eu e deste tu próprio a prova de virtude que deve ser dada por quem pretende dar uma prova em regra⁴⁰⁴.

⁴⁰² PLATÃO. *Laques*, op. cit., p. 56.

⁴⁰³ Ibid. p.56.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 58.

Este discurso de Laques responde, em parte, à questão de como determinar os critérios visíveis, as qualidades pessoais que permitem a Sócrates assumir o papel de *basanos* na vida de outras pessoas. No início do Laques, é dito que Sócrates não é muito conhecido; não é considerado como um cidadão eminente; é mais jovem que Nícias e Laques; não tem nenhuma competência especial na área de treinamento militar, à exceção da coragem exibida na batalha, na qual Laques foi o comandante geral, conforme Laques fala na citação acima. Por que, então, dois generais famosos e mais velhos submetem-se ao exame de Sócrates? A resposta vem de Laques, quando ele diz que existe uma relação harmônica entre o que Sócrates diz e o que ele faz, entre as suas palavras e suas ações; Sócrates é capaz de cuidar da sua própria vida, onde não há a menor discrepância entre o que diz e faz; Sócrates tem a coragem de agir como fala, enquanto o sofista cuja bela fala não expressa o seu modo de agir, como diz Laques, não merece sua consideração em nenhum discurso.

Sócrates é um *parresiasta*: o que diz concorda exatamente com o que ele pensa e faz.

Há o aparecimento claro do tema *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, que se encontra em questão durante todo o diálogo, na figura de Sócrates, através do relato de sua vida, demonstrando que existe uma relação entre o seu discurso racional, o *lógos*, e a maneira que vive e em suas interlocuções à Laques e Nícias, em seu “teste socrático”, como por exemplo, quando pede a Laques para dizer o que é coragem. O que visa não é uma narrativa das façanhas de Laques, na Guerra do Peloponeso, mas sim que Laques divulgue o *lógos* que dá forma racional e inteligível à coragem.

Também, ao final do diálogo, o tema da *epiméleia heautoû* aparece claramente, quando Nícias, Laques, Lisímaco e Melésias concordam que Sócrates seria o melhor professor para seus filhos, o que é pedido por Lisímaco e Melésias e aceito por Sócrates, dizendo, em 201 b, que todos devem tentar cuidar de si mesmos e de seus filhos.

Se alguém zombar de nós por, em tal idade, julgarmos conveniente ir à escola, parece que teremos de nos escudar em Homero, o qual diz: “a vergonha não é uma coisa boa para um homem necessitado”. Também nós mandaremos passear quem disser alguma coisa, e em comum assumiremos a preparação de nós próprios e de nossos rapazes⁴⁰⁵.

Da mesma forma que a *Parrhesía* política, a *Parrhesía* socrática também revela a verdade em geral; é corajosa em seu discurso e confronta a opinião do seu interlocutor de uma forma crítica. Mas, a *Parrhesía* socrática difere da *Parrhesía* política: aparece em uma relação pessoal entre dois seres humanos, e não em relação ao *demos* ou ao rei; um novo

⁴⁰⁵ Ibid. p. 101.

elemento surge, a vida: *bíos*. A relação *lógos- bíos* é o motivo do papel socrático e, ao mesmo tempo, o critério para o exercício da função como *basanos*; quanto ao interlocutor, a relação *lógos- bíos* aparece quando ele avalia sua vida e tem sua harmonia testada no confronto com Sócrates. O objetivo desta *Parrhesía* socrática é levar o interlocutor para a escolha de um tipo de vida –*bíos*, que estará em harmonia com o *lógos*. A *Parrhesía* socrática assume a forma de um jogo entre *lógos* - a verdade e a vida- *bíos*, no âmbito de uma relação de ensino pessoal entre dois seres humanos. Trata-se da vida de alguém e sua relação com a verdade; de como alguém, que sabe a verdade através do *lógos*, se constitui e como esta relação com a verdade é, ontológica e éticamente, manifesta na sua própria vida.

Em suma, na *Parrhesía* socrática, em especial, no *Laques*, observa-se a relação entre *Parrhesía* e cuidado de si; entre *Parrhesía* e a determinação de uma escolha de um modo de vida; *lógos* e *bíos*, em uma harmonia necessária na escolha de uma estética da existência.

Frédéric Gros considera a existência de duas formas de conduzir a ligação entre *lógos* e *bíos*, quando diz:

O cuidado de si permitira tramar a vida e a verdade em uma harmonia ideal. A ética estoíca era, com efeito, uma ética da correspondência regrada entre a ação e o discurso, com a vida pondo a verdade à prova [...] É uma ética da ordem e da disciplina. A ética cínica da parrhesia é, ao contrário, a verdade pondo a vida à prova: trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade⁴⁰⁶.

Segundo Gros, com o estoicismo e com o cinismo, temos:

Duas estéticas da existência, dois estilos absolutamente diferentes de Coragem da Verdade: a coragem de se transformar lentamente, de fazer manter um estilo em uma existência movente, de durar e de persistir; a coragem, mais pontual e mais intensa, a da provocação, a de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá ao trabalho de fazer viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia⁴⁰⁷.

Desta forma, sendo a *Parrhesía* socrática a maneira pela qual verdade é, ontológica e éticamente, manifesta na própria vida, a possibilidade de um governo de si, de uma subjetivação ética de nós mesmos, que permita uma nova configuração às relações de poder em nossa atualidade, mesmo que não de forma absoluta e irredutível e sim apenas dentro dos limites do “nosso tonel”, perpassa pela determinação de uma escolha de um modo de vida; *lógos* e *bíos*, no qual possamos, tendo como inspiração uma estética da existência, configurada pelo sentido helenístico-romano, exercer uma vida filosófica que nos torne

⁴⁰⁶ GROS, F. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004. p. 165.

⁴⁰⁷ Ibid. op. cit., p. 166.

naquilo que nunca fomos, em um outro para uma vida outra e um mundo outro, pois, conforme Marco Aurélio: *“Tudo se transforma. Tu mesmo mudas continuamente e, de certo modo, te vais dissolvendo, e, como tu, todo o universo”*⁴⁰⁸.

3.3.2 A vida como escândalo da verdade

Os cínicos eram muito numerosas e influentes, a partir do final do primeiro século a.C. ao século IV d.C. Cínico, vem da palavra grega *kynikoi*, que significa como um cão. Seu estudo é difícil, considerando a ambiguidade das interpretações: uma negativa, que os vê como ignorantes, insolentes e perturbadores; e outra, positiva, no qual o cinismo é apresentado de forma mais comedida, honesta e austera.

A par destas dificuldades, Foucault, em seu seminário de 1983, em Berkeley, *“Discourse and Truth. The Practice of Parrhesia”* e no curso do *Collège de France, Le Courage de La Vérité. Le Gouvernement de Soi e des Autre II*, através de textos antigos descreve o cinismo como aquele movimento filosófico que *“faz da vida, da existência, do bíos, o que se pode chamar uma aléthurgie, uma manifestação da verdade”*⁴⁰⁹.

Diógenes, seu maior representante, foi chamado de “O cão”, na Retórica de Aristóteles, onde seu nome não é sequer mencionado.

Sua descrição, como um homem de pés nus e sujos, barba crescida, apoiado em um bastão, vestindo um velho manto, sem casa, sem família, homem do mundo e errando pelo mundo, que opta pela pobreza e pela mendicância, postado nas esquinas e portas dos templos, para interpelar as pessoas e dizer-lhes a verdade, guarda uma relação, radical, entre dizer - verdadeiro e modo de vida; o cínico, precisa estar livre de todos os compromissos para dedicar-se a fazer aparecer em sua nudez irreduzível o que é indispensável à vida, ao *bíos*.

Os filósofos nobres da Grécia, compostos geralmente por um grupo de elite, quase sempre desconsideravam os cínicos, os quais se assemelhavam aos primeiros cristãos, por seu despojamento e forma de vida. Esta semelhança levou o imperador Juliano a escrever, em sua tentativa de reviver a cultura grega clássica, um manifesto contra os cínicos, desprezando sua ignorância, sua grosseria, e retratando-os como um perigo para a o Império e para a cultura greco-romana.

⁴⁰⁸ Aurélio, M., *Conversações*, IX, 19

⁴⁰⁹ Ibid. p. 159.

O modo de vida cínico é uma radicalização da relação entre o próprio modo de vida e o conhecimento da verdade, que vimos no *Laques* de Platão.

Na tradição cínica, que segue a Diógenes, as principais referências para a filosofia não são textos ou doutrinas; na verdade, sobre este aspecto apresentavam uma teoria bastante pequena e simples; mas, a vida exemplar de certas personalidades reais ou míticas é que se tornam as fontes do cinismo como um modo de vida. Essas personalidades são o ponto de partida para reflexão e comentários cínicos. Os personagens míticos referidos incluem Hércules, Ulisses e Diógenes, o qual muito embora sendo uma figura histórica real, tornou-se lendário a ponto de sobre ele se criarem histórias e anedotas, que o tornaram um herói filosófico.

Os cínicos não tinham muito interesse em questões teóricas, mas na maneira como a pessoa vive a vida e demonstra sua relação com a verdade; desta forma, proclamavam as verdades de forma visível, garantindo que fossem acessíveis a todos e o faziam através da própria vida, de forma espetacular, provocante e escandalosa; por meio de exemplos e explicações a eles associados, faziam de suas próprias vidas uma mostra das verdades essenciais, que passavam a servir como um guia, como um exemplo para os outros seguirem, o que acarretou uma grande implantação social.

Foucault, a propósito do caráter popular do cinismo, relata o *Discurso 32* de João Crisóstomo⁴¹⁰, no qual distingue três categorias de filósofos: os que se calam, por acreditar que a multidão não é capaz de entender a verdade, os que se dirigem apenas nas salas fechadas e os que se apresentam nos espaços públicos - os cínicos -, que interagem com a multidão. Para os cínicos, o ensino de filosofia não deve ser uma transmissão de conhecimentos, mas uma estratégia para armar os indivíduos para a vida, para que possam enfrentar os acontecimentos e as adversidades. Pode-se reconhecer, aqui, a questão da *paraskeuê*, da *áskesis*, como preparação para a vida.

Segundo Foucault, para Diógenes Laércio, a verdadeira filosofia cínica consistia na moral; a educação deveria constituir-se em um resumo de todas as ciências ensinadas pela filosofia, com a finalidade da aprendizagem da independência, do cuidado, da resistência e do combate necessário para enfrentar a vida. O cinismo oferece para o acesso à verdade, o caminho do *lógos*, do discurso e de sua aprendizagem e o caminho da prática, da *áskesis*, do treino, do exercício constante sobre si, do despojamento e da resistência. Para este acesso à

⁴¹⁰ Ibid. p. 188.

verdade, a *Parrhesía* cínica caracterizava-se: pela pregação crítica, pelo comportamento escandaloso e pelo diálogo provocador.

A pregação é uma forma de discurso contínuo feito para uma multidão, em um teatro ou em uma festa, evento religioso, em uma competição, etc; esta pregação pública possibilitava que temas filosóficos sobre um modo de vida chegassem ao conhecimento das pessoas comuns, que estavam fora dos círculos filosóficos; não havia na pregação cínica nenhuma afirmação direta acerca do bom ou do mau; nestas, se referiam à liberdade - *eleutheria* e auto-suficiência - *autarkeia* -, como critérios básicos, pelos quais, se devia avaliar o tipo de comportamento ou modo de vida. Para os cínicos, a principal condição para a felicidade humana é a *autarkeia*, auto-suficiência ou independência, onde o que se precisa ter ou o que se tem que fazer, não depende de nada além de si mesmo. Como consequência, preferiam um estilo de vida completamente natural: a vida natural deveria eliminar todas as dependências introduzidas pela cultura, pela sociedade, pela civilização, pela opinião e assim por diante. Consequentemente, suas pregações se dirigiam contra as instituições sociais, contra a arbitrariedade das regras de direito e qualquer tipo de estilo de vida que fosse dependente das instituições ou leis, na medida que dificultavam a liberdade e a independência.

Adotavam o comportamento escandaloso ou atitudes que punham em questão os hábitos coletivos, normas de decência, as regras institucionais, etc. , utilizando vários procedimentos nesta confrontação de valores: um deles, a inversão de papéis, que pode ser visto a partir do *Quarto discurso* de Dion Crisóstomo ⁴¹¹, relata o famoso encontro entre Diógenes e Alexandre. Este encontro, que foi muitas vezes referido pelos cínicos, ocorre na rua, a céu aberto. O rei se levanta enquanto Diógenes senta em seu barril; Diógenes ordena à Alexandre para que ele sai da frente da luz do sol, para que ele possa se aquecer. Segundo a genealogia mítica, o rei representa o sol o que, no entanto, não representa nada para Diógenes. Outro exemplo é a técnica de deslocamento ou transposição, onde é mostrada a arbitrariedade de uma regra. Como exemplo, durante as competições de atletismo e corridas de cavalo de um festival, Diógenes, que estava incomodando a todos com seu discurso franco, colocou uma coroa de pinheiro em sua cabeça, como se tivesse sido vitorioso em uma competição atlética. Os magistrados ficaram felizes com este gesto, porque seria uma boa ocasião para castigá-lo, para excluí-lo, para se livrarem dele. Diógenes, entretanto, explica que ele

⁴¹¹ Todo o desenvolvimento deste encontro pode ser visto em FOUCAULT, M. Discourse and Truth. *The Practice of Parrhesia*. In: Disponível em: < <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.htm>>.

colocou uma coroa na cabeça, porque ele tinha conseguido uma vitória muito mais difícil contra a pobreza, o exílio, o desejo e seus próprios vícios, que os atletas que foram vitoriosos na luta, na corrida e em outras competições.

A *Parrhesía* cínica, em seu aspecto escandaloso também utilizava a prática de reunir duas regras de comportamento que parecem contraditórias e distantes uma das outras, como por exemplo, em relação ao problema das necessidades corporais. Se não há nenhum escândalo em comer, então pode-se comer em público; e, também, não deve ser problema se masturbar em público, pois em ambos os casos trata-se de satisfazer uma necessidade do corpo. Outra forma, utilizava o diálogo provocador, que deriva da *Parrhesía* socrática, com algumas diferenças.

No quarto discurso de Dion Crisóstomo, ao qual já nos referimos, pode ser visto todo desenvolvimento da *Parrhesía* cínica, como veremos, a seguir, através das análises foucaultianas do mesmo.

O tema do discurso é o famoso encontro entre Diógenes e Alexandre, o Grande, que teve lugar em Corinto. No início do discurso, Dion critica aqueles que apresentam o encontro de Diógenes e Alexandre como um encontro entre iguais: um homem famoso por sua liderança e vitórias militares, e, o outro, famoso pelo seu livre e auto-suficiente estilo de vida, e por sua virtude austera. Dion não quer que o povo louve Alexandre só porque ele, como um rei poderoso, não violou um rapaz pobre como Diógenes. Ele insiste em dizer que Alexandre realmente se sentia inferior à Diógenes, e também com inveja de sua reputação, porque ao contrário de Alexandre, que queria conquistar o mundo, Diógenes não precisava de nada para fazer o que ele queria fazer, Diógenes podia sair sem ninguém a escoltá-lo, em segurança quer de dia ou de noite, enquanto Alexandre precisava estar cercado de soldados para ir e vir.

Alexandre precisava de enormes somas de ouro e prata para realizar seus projetos, enquanto Diógenes dizia a todos a verdade e, mesmo que não possuísse uma única dracma, conseguia fazer o que quisesse. Vivia a vida que considerava a melhor e mais feliz, e não teria aceito o trono de Alexandre ou a riqueza, dos medos e persas, em troca de sua própria pobreza. Diógenes aparece aqui como o mestre da verdade e, a partir deste ponto de vista, Alexandre é inferior a ele, além de estar ciente desta inferioridade. Mas, apesar de Alexandre ter alguns vícios e defeitos de caráter, não é um mau rei e aceita o jogo parresiástico de Diógenes.

O jogo parresiástico entre Diógenes e Alexandre, se assemelha à *Parrhesía* socrática, pois contém uma troca de perguntas e respostas; porém, se diferencia na troca de papéis: quem

faz as perguntas é Alexandre e quem responde é Diógenes, o filósofo; enquanto Sócrates joga com a ignorância do seu interlocutor, Diógenes quer ferir o orgulho de Alexandre.

Diógenes diz a Alexandre que alguém que pretende ser um rei não é muito diferente de uma criança que se declara rei, após vencer um jogo, colocando uma coroa em sua cabeça. Começa, assim, a bater no orgulho do seu interlocutor, forçando-o a reconhecer que ele não é o que ele diz ser. Diferença que pode ser observada em relação à *Parrhesía* socrática, na qual tratava-se de mostrar a alguém que ele é ignorante no que diz conhecer. Enquanto o diálogo socrático segue o caminho, de um entendimento da ignorância para uma tomada de consciência da ignorância, no diálogo cínico, há uma luta, uma batalha, com picos de agressividade e momentos de abrandamento, momentos calmos que, na verdade, são armadilhas para o interlocutor. Esta calma aparente, tem por objetivo avançar o jogo e preparar o caminho para outros embates.

Na sequência do jogo, Diógenes mostra que o caráter verdadeiramente real não está ligado a um estatuto especial, ao nascimento ou ao poder. Na verdade, a única maneira de ser um verdadeiro rei é se comportar como um; Diógenes diz que esta arte da realeza não pode ser aprendida, porque um só é nobre por natureza, levando a Alexandre descobrir que ele não é de forma alguma o que ele achava que era, ou seja, um rei por nascimento real, com as marcas de sua condição divina, ou o rei por causa de seu poder superior. A única maneira de ser um verdadeiro rei é adotar o mesmo tipo de *êthos* tal qual o filósofo cínico.

Nesta *Parrhesía* cínica, Diógenes enfrenta do princípio ao fim o risco próprio do dizer *parresiástico*, o risco de sua morte, por dizer suas verdades a alguém superior a ele, no caso o próprio rei, Alexandre. Neste encontro, pode ser visto uma luta entre os dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade.

Feitas estas considerações iniciais sobre a *Parrhesía* cínica, vejamos as análises foucaultianas, feitas nas aulas de 7, 14 e 21 de março de 1983, onde procura determinar o sentido de verdade e como sua relação, com uma estilização existencial, levará o cinismo a fazer da vida uma prova escandalosa da verdade.

Aléthês- a verdade, na tradição filosófica grega, se caracteriza por quatro sentidos: 1) é o verdadeiro, o não-escondido, o não-dissimulado, o completamente visível; 2) o que não recebe nenhuma adição suplementar, o que é puro, sem mistura, o que é sem alteração; 3) o que é direito, direto e reto; 4) o que é imóvel, que mantém sua identidade e incorruptibilidade.

Estes quatro sentidos de verdade se aplicam à maneira de ser, à maneira de agir, à maneira de se conduzir ou formas de ação. Esta descrição aparece em textos de Platão (Hípias

Menor, República, Górgias, Teeteto)⁴¹², em seus vários sentidos. Da mesma forma, destes quatro sentidos, pode se compor o *lógos* verdadeiro, enquanto forma de falar, como um discurso direto, claro, sem dissimulação e imutável.

Alêthês também se aplica à *éros* - o verdadeiro amor, aquele que não dissimula, que se manifesta diante do parceiro e de todos; que nada esconde, seu fim é idêntico a si mesmo, nada contraria às regras ou aos costumes, sem mistura de prazer e desprazer, onde não se mesclam o prazer sexual com a amizade e a amizade das almas. O amor verdadeiro será, na espiritualidade e na mística cristã, a “*forma por excelência da vida-verdadeira*”⁴¹³, diz Foucault.

O tema da vida-verdadeira – *alêthês bíos* – está ligado a um episódio da vida de Diógenes – o cínico, narrado por Diôgenes Laêrtios, segundo o qual, Diógenes teria recebido a missão divina para “*parakharattein to nomisma*”, “falsificar o valor da moeda”, significando que é possível trocar a efígie da moeda por outra, permitindo que ela circule com seu verdadeiro valor: a moeda-verdadeira.

Fazendo uma aproximação entre moeda e costume, este princípio cínico “mudar o valor da moeda”, trocar o metal da moeda significa a prática da *alêthês bíos*, significando modificar a vida para que a verdadeira-vida apareça, sem mistura, sem dissimulação, reta, soberana, incorruptível. Nesta metáfora, há a passagem ao limite, de modo caricatural da vida-verdadeira, uma continuidade “carnavalesca” do tema da vida-verdadeira em seu sentido tradicional. “Alterar o valor da moeda” está ligada à qualificação de Diógenes como “o cão”, que vivia a vida com a animalidade de um cão, sem pudor, sem respeito humano, que fazia tudo em público e aos olhos dos outros. O *bíos* do cão exige satisfação imediata, é indiferente a regras e costumes; é uma vida natural.

Desta analogia, decorre que a vida dos cínicos é *áskesis*, é a prática, no limite, da vida como prova que mencionamos na parte referente à *áskesis* e às práticas de si.

Como um “cão de guarda” para salvar os homens, propaga em praças públicas, teatros e outros quaisquer lugares, através de seus discursos inflamados, de seu jogo *parresiástico*, forte e agressivo, a vida não-dissimulada, despudorada, independente, sem mistura, direta, sincera, justa e verdadeira, enfim, uma nova vida filosófica.

O cinismo apresenta em sua prática, uma série de elementos comuns encontrados na tradição socrática e em outras filosofias, por ex., no estoicismo e epicurismo: 1) a filosofia é

⁴¹² Todas estas relações, nos diálogos platônicos, estão detalhadas em FOUCAULT, M., *Le Courage de La Verité. Le Gouvernement de Soi e des Autre II*, op. cit., p. 204-207.

⁴¹³ Ibid. p. 203.

uma preparação para a vida; 2) esta preparação implica que se cuide de si mesmo; 3) para cuidar de si mesmo é necessário que se estude aquilo que seja realmente importante; e, 4) que haja uma adequação entre o que se pensa e se vive. Porém, o cinismo acrescenta um quinto elemento: “*parakharattein to nomisma*”, “falsificar o valor da moeda”, que se torna o princípio fundamental para o cinismo, remetendo a uma *vida-outra*, que rompe com os costumes, que altera as regras, hábitos e leis.

A filosofia grega, desde Sócrates e com o platonismo, se refere à questão de outro mundo, mas a partir do modelo socrático referido no cinismo, é colocada a questão não só de outro mundo, mas também de vida outra. Diz Foucault: “*Outro mundo e vida outra são, me parece, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental, não cessa de se desenvolver*”⁴¹⁴.

Em suma, no *Alcibíades*, através de um cuidado de si que se reconhece na contemplação da “alma”, em outro mundo, temos a origem da metafísica ocidental; e, a partir do *Laques*, no qual o cuidado de si se refere a um cuidado que se deve ter na relação da própria vida com a verdade, temos o desenvolvimento do tema cínico da vida outra. Estas duas linhas, embora, surgidas a partir de um mesmo tema - cuidado de si-, vão divergir. No platonismo e no neo-platonismo, a vida-verdadeira, se encaminha para o cristianismo com a concepção de vida do outro mundo; no cinismo, a vida-verdadeira aparece, na radicalidade, rude e grosseira da vida outra.

Esta vida outra, esta transformação da vida verdadeira em vida outra, radicaliza todos os sentidos de verdade de forma escandalosa: a visibilidade, a não dissimulação da vida verdadeira, se apresenta na forma de vida desavergonhada, onde tudo é feito em público; a vida sem mistura da vida verdadeira se apresenta através da pobreza que ostentam; pelo seu desapego a toda e qualquer riqueza ou luxo, ao seu despojamento efetivo a tudo e a todos; a vida direita, direta e reta da vida verdadeira, se apresenta pela forma de vida natural, pela irrupção da verdade na forma permanente de um trabalho sobre si mesmo; e, por fim, a imutabilidade, a vida soberana da vida verdadeira, se apresenta sob a forma da afirmação arrogante do cínico como sendo um rei.

O tema da vida soberana ligado à filosofia remonta a Platão e também é presente no estoicismo, mas, o cínico, com arrogância e insolência se autodenominam rei e não só rei, mas, o único rei verdadeiro. Ao mesmo tempo, em relação aos reis coroados, o cínico é o anti-rei, é aquele que mostra como a monarquia desses “reis da terra” é precária e ilusória.

⁴¹⁴ Ibid. p. 226.

Enquanto filho de Zeus, sua “realeza” é natural, direta, não depende de ninguém que a sustente, não deriva de outros por grau de parentesco ou educação recebida; não depende da coragem de se manter diante de seus inimigos; e, finalmente, sua “realeza” não depende dos reveses da fortuna. Sua missão é cuidar dos outros, sacrificando a própria vida pela humanidade, mostrando aos homens a verdade para poder mudar o seu *êthos*, suas convenções e maneira de viver; é um rei louco, que dramatizando sua soberania, sob a forma do combate, da radicalidade, da animalidade expressa em sua vida, retorna ao tema de vida verdadeira como vida outra. Citamos Foucault:

O combate cínico, não é simplesmente um combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai alcançar o domínio de si mesmo, e por isso beneficiar aos outros. O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se dirige à humanidade em geral, à humanidade dentro de sua vida real tendo como objetivo ou horizonte sua mudança, a mudança em sua atitude moral (seu *êthos*), mas, ao mesmo tempo e por isso mesmo, a mudança de seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver⁴¹⁵.

Neste combate, este anti-rei cínico reverte o sentido de uma vida soberana, considerada como tranqüila para si mesma e benéfica para os outros, para uma vida dramatizada em uma vida militante, uma vida de combate e luta contra si e para si, contra os outros e pelos outros, com a qual, segundo Foucault, em termos modernos, podemos recobrir a idéia de uma militância filosófica⁴¹⁶. A militância cínica pode ser vista como uma realeza de miséria, despojamento e renúncia, empenhando-se na luta para a mudança do mundo: uma vida- outra para um mundo- outro.

Segundo Foucault, o cinismo é uma forma de filosofia, na qual modo de vida e dizer - verdadeiro estão diretamente ligados, um ao outro, em sua máxima expressão, conforme diz:

O cinismo liga o modo de vida e a verdade de uma forma bem cerrada, muito precisa. Ele faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer - verdadeiro. Ele faz da forma de existência o lugar mesmo do dizer - verdadeiro. Ele faz enfim, da forma de existência, o lugar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se comportar, na maneira de se conduzir e viver, da verdade ela mesma. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bios*, isto que nós podemos chamar uma *alèthurgie*, uma manifestação da verdade⁴¹⁷.

Desta forma, a busca de um governo de si em nossa atualidade, de uma subjetivação ética de nós mesmos, que permita uma nova configuração às relações de poder deve ser efetivada, ao exemplo cínico, fazendo de nossas vidas o que se pode chamar uma *alèthurgie*, uma manifestação da verdade.

⁴¹⁵ Ibid. p. 258.

⁴¹⁶ Cf. Ibid. p. 261.

⁴¹⁷ FOUCAULT, M. Le Courage de la vérité. *Le gouvernement de soi e des Autre II*, op. cit., p. 159. Tradução nossa.

4 CONCLUSÃO

*Não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo*⁴¹⁸.

Em nossa tese, percorremos as análises foucaultianas sobre a constituição do sujeito moderno, como um efeito da relação poder-saber, desde sua inovadora concepção de alma a qual, ao invés de ser considerada aprisionada pelo corpo, conforme a tradição grega antiga e conceituada em Descartes como *res cogitans*, se apresenta como prisão do corpo e como efeito de uma anatomia política.

Nos tempos homéricos, não havia separação entre deuses e homens; não havia uma alma que galgasse purificações para alcançar um além mundo. Na verdade a alma, melhor dizendo, a *pysché*, era considerada um sopro vital que deixava o corpo no último suspiro, um fantasma que ia para o *Hades*. Com o surgimento da *polis*, os cultos oficiais não permitiam nenhum contato com os deuses de forma particular. Surgem os cultos paralelos entre os quais o orfismo, que vai identificar a alma como oriunda de uma unidade primordial, passível de purificação e retorno a esta unidade primordial. Desta concepção surge a possibilidade de se pensar em uma dualidade corpo-alma, que percorre a tradição, sendo a alma conceituada em Descartes como *res cogitans*, e o corpo como *res-extensa*.

Enfocamos como Descartes, querendo construir uma ciência certa, em sua obra *Meditações*, aplicando a dúvida de forma deliberada e metódica, conclui que, mesmo que se duvide de tudo, não se pode duvidar de que existe uma "coisa" que pensa quando duvida. Logo, o pensamento escapa à dúvida e é base da possibilidade de se existir. Existência como puro pensamento: "*Cogito ergo sum*". Nada mais se pode dizer desta "coisa que pensa". Descartes sai de seu solipsismo investigando se há algo no mundo além de um ser pensante; através da análise da única realidade que lhe é até então conhecida – o pensamento -, afirma que a idéia de Deus não pode estar no *cogito* e sim foi colocada nele por Deus, que passa a ser a primeira existência além do *cogito*, configurando Deus como causa fundamental e tornando o mundo exterior possível, uma vez que tudo que é concebido com distinção, Deus é capaz de produzir.

⁴¹⁸ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, op. cit., p. 306.

Desta forma, no pensamento cartesiano, a ciência é justificada a partir de uma causa originária: Deus; a alma se apresenta como *res cogitans* - substância pensante -, suporte a partir do qual ocorre o conhecimento. Eis o sujeito da época clássica: um sujeito de conhecimento.

Vimos como Nietzsche critica Descartes, quanto à idéia da unicidade e substancialidade de um “eu”, que não passa de uma ficção. Para Nietzsche, o “conhecer” permite o controle de inúmeros fenômenos ameaçadores, levando o homem à descoberta de uma explicação qualquer, de uma causa qualquer perante novos acontecimentos, enquanto que o que existe de fato no mundo são apenas jogos de forças que se efetivam em busca de mais potência, não havendo no animal humano, que é colocado no mesmo plano que o de outros animais, um “órgão do conhecimento”, mas apenas ficções, criadas pela linguagem, para permitir uma melhor orientação no mundo. Sendo o “eu” a expressão da luta de forças que ocorre diante das inúmeras possibilidades apresentadas na vida, um efeito oriundo da relação de dominação e obediência entre os instintos, não se pode mais pensar em uma dualidade corpo-alma, como no pensamento cartesiano, em uma alma como suporte para o conhecer, existente em um sujeito de conhecimento previamente dado.

Abordamos como Foucault, utilizando o pensamento nietzscheano como ferramenta, se afasta da concepção clássica de alma e identifica um momento histórico, no qual a alma se apresenta como efeito da relação de forças poder-saber; momento este que surge com a suavização penal nas práticas punitivas, ao final do século XVIII e início do século XIX, que tem por base a extinção do suplício como forma de punição. Esta forma de punição visava à reativação do poder soberano do rei, que havia sido ameaçado na execução do crime. Entretanto com as limitações deste ritual de poder, que podia inspirar a revolta na multidão que o assistia, e que tinha que ser reativado a cada crime cometido, tem-se a entrada em cena da alma como objeto de punição e o surgimento do poder disciplinar, o qual submete o corpo a métodos que permitem o controle das operações do corpo visando aprimorá-lo, adestrá-lo, para dele obter o máximo de produtividade. Na medida em que este poder disciplinar, para agir sobre o corpo do homem, para adestrá-lo, para normalizá-lo, faz uso de técnicas que exigem comparação, separação, hierarquização, controle, etc., produz saberes, onde poder e saber se articulam nesta relação de forças. Não há um poder isolado de uma produção de saber, bem como não há um saber que se constitua autonomamente fora das relações de poder. A alma, através da investigação genealógica das práticas punitivas, não aparece mais como na tradição clássica, como uma alma que “pensa”, mas como sendo objeto de julgamento e punição; ao invés de um sujeito de conhecimento previamente dado, temos um sujeito que é

efeito de uma estratégica política. O *exame*, é a técnica central do poder disciplinar que, a partir do início do século XIX, se expandindo por todas as práticas sociais, as sedimenta e abriga. O exame conjuga a vigilância hierarquizada e a sanção normalizadora. Quantifica - medindo, e hierarquiza - em termos de valor, as capacidades dos indivíduos. Pela sanção normalizadora, molda seu comportamento através da aplicação de penalidades por inobservância de tempo, zelo, conduta, etc. O poder disciplinar, tendo no *exame* seu principal operador, compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. A partir do século XVIII, surgem as intervenções e os controles reguladores, da biopolítica, controles sobre os nascimentos, mortes, saúde, duração da vida, que, no século XIX, vão se conjugar com as disciplinas tendo no sexo, o maior elemento de ligação, posto que se articula nos dois eixos deste *biopoder*: no corpo-máquina das disciplinas e no corpo-espécie da população.

Abordamos como Foucault investe em *História da Sexualidade I- A vontade de Saber* (1976) na análise dos discursos do poder sobre a mais individual das condutas, o sexo, identificando de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano, fazendo com que o sujeito se reconheça como “sujeito de uma sexualidade”. Objetivado e subjetivado pelo poder disciplinar e pelo dispositivo da sexualidade, surge, pelas análises foucaultianas, o sujeito, não mais um sujeito de conhecimento: um sujeito que é efeito e “assujeitado” às relações de poder-saber.

Dentro desta perspectiva de um sujeito, objetivado e subjetivado pelo poder disciplinar e pelo “dispositivo da sexualidade”, haveria possibilidade de serem implementadas ações que subvertam este quadro?

Mostramos que a partir da instauração da temática sobre “governo” em suas pesquisas, não há uma inelutabilidade irrevogável diante do *biopoder*. Na verdade, a liberdade aparece como condição de existência do próprio poder, sendo a resistência a um poder subjetivante uma tarefa política incessante. Abordamos que para resistirmos ao *assujeitamento*, para “escaparmos” a um poder, no qual também fazemos parte como produtores, cujo funcionamento consiste na produção de corpos dóceis, é necessário uma resposta à questão: Como não ser governado? Para esta resposta, mostramos como, inspirando-se em Kant, busca elementos, para uma atitude crítica a ser adotada, diante de uma governamentalização que, através das práticas sociais, “*assujeita os indivíduos e demanda por uma verdade*”. Foucault afirma que a crítica tem como função essencial o *desassujeitamento*, estabelecendo uma nova Política da Verdade, uma vez que afirma ser, o que Kant descreve como esclarecimento, a atitude específica no Ocidente, a partir do grande processo de governamentalização da sociedade. Assim cabe efetuarmos sobre nós uma “invenção” permanente de novas operações

sobre nós mesmos, a conseqüente transformação e o direcionamento para uma subjetivação ética de si mesmo.

Percorremos a trajetória efetuada, por Foucault, a partir de 1980, em sua busca de uma relação não normatizada de si para consigo, na qual houvesse a possibilidade de uma subjetivação autônoma de si mesmo. Nesta trajetória, através do tema do governo de si, expresso na noção grega, *epiméleia heautoû* – *cuidado de si*, que percorre a tradição filosófica, chegando a ser encoberto, nos tempos modernos, pela noção *gnôthi seautón* – *conhece-te a ti mesmo*, identificamos, a partir da relação entre cuidado de si e modo de vida, no *Laques* de Platão, a possibilidade de uma constituição ética de si mesmo. Enquanto no *Alcibiades* de Platão, temos um direcionamento para a filosofia, enquanto metafísica, uma vez que o cuidado de si se apóia em um conhecimento da “alma” por si mesma, a partir de um reconhecimento que se dá pelo olhar em outro mundo, o das verdades eternas platônicas, no *Laques*, temos uma associação do cuidado de si e a vida, a uma escolha de vida, que se dá neste mundo, que seja conforme ao que se pensa e diz, a qual tem na noção de *Parrhesía*, na Coragem da Verdade a sua fundamentação. Esta *Parrhesía* é o elemento primordial da *áskesis* e correlatas práticas de si, através da qual obtemos a conversão do *lógos* em *êthos*. A filosofia tem um sentido de “modo de vida”, conforme diz Sêneca: “*A Filosofia não está nas palavras, mas nas ações... Forma e configura a alma, dispõe da vida, regula as ações...: sem ela, ninguém pode viver intrêpidamente, ninguém o pode fazer sem afãs*” Ser “escravo” ou não, depende de uma “vontade”, no sentido de uma “vontade de viver”, de viver uma vida do bem, a qual só é possível com um trabalho sobre si mesmo, configurando para si uma “*Estética da Existência*”; é uma consciência que se percebe como força espiritual e moral fundamental: “*Nada farei em função da opinião dos outros, mas tudo em função da minha consciência; e tudo o que farei sendo só eu conhecedor, acreditarei fazê-lo diante dos olhos de todo o povo*”; não é uma vontade que vise a uma “salvação” transcendente da alma e em um tempo por vir: em um “porvir”, mas através de um trabalho do “pensamento sobre o pensamento”, encontrar uma atuação melhor neste mundo diante de quaisquer situações que se apresente no momento presente. Estar atento ao presente, olhar, a partir de si mesmo, a interioridade das coisas, possui uma função libertadora: “*Tudo se transforma. Tu mesmo mudas continuamente e, de certo modo, te vais dissolvendo, e, como tu, todo o universo*” .

Concluimos que Foucault, ao analisar o cuidado de si, ao longo do período helenístico romano identifica um “governo de si” que não se restringe diante das formas imobilizadoras de governo pensadas em termos de nossa atualidade; que ao estudar a *Parrhesía*, ao longo da tradição socrática, em especial da *Parrhesía* cínica, percebe, no cinismo, uma via possível de

agir filosófico. Segundo Frédéric Gros “*O cuidado de si permitira tramar a vida e a verdade em uma harmonia ideal*” configurando duas estéticas da existência, dois estilos absolutamente diferentes de Coragem da Verdade, a qual no cinismo se apresenta como uma “*coragem, mais pontual e mais intensa, a da provocação, a de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá ao trabalho de fazer viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia*”. Considerando este sentido de Coragem da Verdade é possível realizarmos uma filosofia militante, engajada no mundo e para o mundo, que objetiva denunciar e reverter os valores, regras e costumes, possibilitando uma vida outra e um mundo outro. Através do exemplo cínico, pode ser colocada em questão a prática da filosofia ocidental: a questão da vida filosófica e da vida verdadeira como vida outra, onde esta passagem, de uma vida não-filosófica à vida filosófica enquanto militância é um ato de escolha. Segundo Diôgenes Laertius, Diógenes, o cão respondeu a alguém que lhe disse que a vida é um mal: “*não a vida, mas o viver mal*”. Sobre esta assertiva de Diógenes, diz Navia:

Se a vida humana apresenta-se para nós como algo em si mesmo vil, como um engano, algo que no fundo não deveria ser, é porque ela é vivida de uma maneira contrária a sua natureza. Nossa obrigação é corrigir o seu engano, sem olhar para o quão insignificante e transitória nossa empresa possa se revelar. Tal é o dever de um cínico genuíno, mesmo que a batalha contra a insanidade do mundo só possa ocorrer dentro dos limites e na privacidade de seu tonel⁴¹⁹.

Neste sentido nos cabe buscar uma prática sobre nós mesmos, que nos permita atuar diante da vida como o bom atleta da antiguidade que “*não conhece todos os movimentos, nem quer superar os outros ou a si próprio*”, mas, “de” e “por livre” escolha, efetuarmos operações sobre nós mesmos, que nos permitam exercer o “governo de si”, em qualquer circunstância ou necessidade, propiciando a possibilidade de não mais sermos o que somos, fazemos ou pensamos; nos cabe configurar uma “estética da existência” que instaure novas configurações às relações de poder, que nos objetivam e subjetivam, efetivando a constituição de uma subjetivação ética de si mesmo, estabelecendo novas relações com a verdade, mesmo que “apenas dentro de nosso tonel”. Desta forma, a busca de um governo de si em nossa atualidade, de uma subjetivação ética de nós mesmos, que permita uma nova configuração às relações de poder, pode e deve ser efetivada ao exemplo cínico, fazendo de nossas vidas o que se pode chamar uma *alèthurgie*, uma manifestação da verdade.

⁴¹⁹ NAVIA, E. L. *DIÓGENES, O CÍNICO*. Tradução de João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 232.

É dentro desta perspectiva, que consideramos nossa hipótese confirmada, quando dissemos que Foucault encontra a passagem de um sujeito “assujeitado” para um sujeito capaz de se subjetivar, no governo de si, no cuidado de si calcado na *Parrhesía*, na Coragem da Verdade.

Sigo junto com Foucault - *um herói filosófico um rei-louco*, quando ele diz em seu texto “*O mundo é um grande hospício*”: “*Eu penso que somos nós que fazemos o futuro. O futuro é a maneira pela qual nós reagimos ao que se passa, é a maneira pela qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida*”⁴²⁰.

Por querer pensar diferentemente do que sempre pensei, por uma dúvida, por considerar que “*existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir*”⁴²¹ que, em um exercício de ascese, escrevi esta tese.

⁴²⁰ FOUCAULT, M. Le monde est un grand asile. In.: *Dits et écrits*, II. Paris: Gallimard, 1994, p. 434. Tradução nossa.

⁴²¹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2. O uso dos prazeres*, op. cit., p. 13.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. (Org). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.
- AURÉLIO, M. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleções os pensadores).
- ALLEN, B. Foucault and Modern Political Philosophy. In: MOSS, J. (Org.). *The later Foucault*. London: Thousand Oaks, 1998.
- ALQUIÉ, F. *A filosofia de descartes*. Lisboa: Presença, 1980.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre, 1982.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- BALBIER, E.; DELEUZE, G.; DREYFUS, H.L.; FRANK, M. GLUCKSMANN. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- BALL, J. Stephen (Org). *Foucault y la educación: disciplinas y saber*. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 1997.
- BEYSSADE, M. *Descartes*. Tradução de Fernando Figueira. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.
- _____. *Le dualisme cartésien et L'Unité De L'Homme*, S/R.
- BENTHAM, Jeremy. *Le panoptique*. Paris: Pierre Belfond, 1977.
- BERNAUER, J; RASMUSSEN, D. *The final Foucault*. Cambridge: MIT UP, 1988.
- CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.
- CAMPBELL, J. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix:Pensamento, 1977.
- CANDIOTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica ; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du cogito*. n.242, jul, 1967.
- _____. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- CASTELO BRANCO, Guilherme; BAËTA NEVES, Luiz F., *Michel Foucault da arqueologia do saber à estética da existência*. Londrina: Edições CEFIL, 1998.
- CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V. (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

CASTELO BRANCO, G. Prefácio à segunda edição. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. (Org.) *Retratos de Foucault*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

_____. Considerações sobre ética e política. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V. (Org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000.

_____. As lutas pela Autonomia em Michel Foucault. In: RAGO, M., ORLANDI, Luiz B., VEIGA-NETO, A. (Org.) *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Kant no último Foucault: liberdade e política. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org.) *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org.) *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DAVIDSON, A. I; GROSS, F. *Michel Foucault: philosophie. Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense S. A, 1995.

_____. A vida como obra de arte. In: _____. *Conversações*. 34.ed, Rio de Janeiro, 1992.

_____. Um retrato de Foucault. In: _____. *Conversações*. 34.ed. Rio de Janeiro, 1992.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: _____. *Descartes*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleções os pensadores)

LAËRTIUS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2.ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1977.

DONNELLY, Michael. Sobre los diversos usos de la noción de biopoder. In: Canguilhem, G. (Ed.). *Michel Foucault, filósofo*. Tradução de Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999.

DREYFUS, H. RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DREYFUS, H. RABINOW, P. Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento. In: FOUCAULT, M. *O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984.

EURÍPEDES. *Ifigênia em Áulis: as fenícias as bacantes*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EURÍPEDES. As fenícias. In: _____. *Ifigênia em Áulis: as fenícias as Bacantes*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. As Bacantes. In: _____. *Ifigênia em Áulis: as fenícias as bacantes*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. *Orestes*. Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de oliveira. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Alceste electra hipólito*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1996.

_____. Hipólito. In: _____. *Alceste Electra Hipólito*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1996.

_____. Disponível em: <<http://pt.shvoong.com/entertainment/plays/1656508-ion/>>. Acesso em: 20 de maio 2008.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. *Michel Foucault*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Editora Scwarcz Ltda., 1990.

ESCOBAR, Carlos Henrique (Org). *O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

EWALD, F. La philosophie comme acte. *Magazine Littéraire*, n. 435, 2004.

FONSECA, Marcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad.

FLYNN, T. Foucault as a *Parrhesiast*: his last course at the Collège of France (1984) In: *The Final Foucault*. Cambridge: MIT UP, 1988.

_____. Normalização e direito. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V. (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2000.

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *História da Loucura*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard medical*. 2. ed. Paris: PUF, 1963.

_____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1994.

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

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

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

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. O poder e a norma. In: _____. *Psicanálise poder e desejo*. Tradução de Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Chaim Samuel Katz, 1979. (Coleção IBRAPSI 1.).

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. 19.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. 2.ed. Rio de Janeiro: NAU, 1999.

_____. *L'histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *História da Sexualidade I- a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *L'histoire de la Sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *História da Sexualidade 2o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *L'histoire de la Sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de J. A. Guilhon Albuquerque. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 –1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. A vontade de saber. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 –1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Segurança Território e População. In: FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970 –1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. Do Governo dos Vivos. In: _____. *Resumo dos cursos do collège de France (1970 –1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. Subjetividade e Verdade . In: _____. *Resumo dos cursos do collège de France* (1970 –1982). Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Il Fault défendre la société*. Paris: ed. Du Seuil, 1997.

_____. *Em defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. O olho do poder In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9.ed . Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. Não ao sexo rei. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. Soberania e disciplina. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique: critique e Aufklärung? *Bulletin de la société française de Philosophie*, n.79, avril./juin, p. 35-63, 1999.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. I-II*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. Qu'est-ce que Les Lumières?(1983) In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que Les Lumières? (1984) In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. Le monde est un grand asile. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 1994.

_____. Sexualité et solitude. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. Naissance de La biopolitique. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In: MOTTA, Manoel Barros (Org). *Estratégia, poder saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Coleção Ditos e escritos,4)

_____. La gouvernementalité. In: FOUCAULT, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. A Governamentalidade. In: MOTTA, Manoel Barros. *Estratégia, poder, saber*: Manoel Barros da Motta (Org). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003. v.4.(Ditos e escritos).

_____. *Estratégia, poder, saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003. (Ditos e Escritos,4)

_____. Les techniques de soi. In: DEFERT, Daniel; Edwald, Françoise (Org). *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. Poder e Saber. In: MOTTA, Manoel Barros (Org). *Estratégia, poder-saber*. Manoel Barros da Motta (Org). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2003. (Ditos e Escritos.)

_____. *M. Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e escritos, v.5)

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade In: MOTTA, Manoel Barros da. *Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro Rio de Janeiro: Forense, 2004. (coleção ditos e escritos, v.5)

_____. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2004. (Ditos e escritos,5)

_____. *L'herméneutique du sujet*. Paris: ed. Du Seuil, 2001.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. What our present is? Interview with André Berten. In: LOTRINGER (Ed). *The politics of truth: Michel Foucault*. New York: Semiotext, 1997.

_____. Un cours inédit de M. Foucault: vivre avec la philosophie. *Magazine Littéraire*, 435, 2004.

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

_____. Le courage de La vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au *Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard, 2009.

FOUCAULT, M. *Discurso y verdade en la antigua Grécia*. Introdução de Angel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.

_____. Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/>>. Acesso em: 14 de maio 2008.

_____. *The Meaning of the Word Parrhesia*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT1.wordParrhesia.en.html>>. Acesso em: 14 de maio 2008.

_____. *Parrhesia in the Tragedies of Euripides*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT2.parrhesiaEuripides.en.html>>. Acesso em: 14 de maio 2008.

_____. *Parrhesia and the crisis of democratic institutions*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT3.democracy.en.html>> Acesso em: 14 de maio 2008.

_____. *The practice of parrhesia*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT4.practiceParrhesia.en.html>>. Acesso em 14 de maio 2008.

_____. *Techniques of Parrhesia*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT5.techniquesParrhesia.en.html>>. Acesso em 14 de maio 2008.

_____. *Concluding remarks*. Disponível em: <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.DT6.conclusion.en.html>>. Acesso em: 14 de maio 2008.

GIACOIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

_____. O conceito do Direito e a ontologia do presente. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

GONDRA, J. (Org.) ; KOHAN, W. *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOULET-CAZÉ, M. ; BRACHT BRANHAM, R. (Org). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.

GROS, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. Introduction. In: GROS, F. (Org). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, F. (Org). *Foucault: a coragem da Verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004.

GROS, F. (Org.). Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca . São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROS, F; LÉVY, C. *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003.

HADOT, P. Reflexiones sobre la noción de cultivo de si mismo. In: BALBIER, E., DELEUZE, G., DREYFUS, H.L., FRANK, M. GLUCKSMANN y Otros. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *O que é a filosofia antiga*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HOY, D. C. Foucault and Critical Theory. In: MOSS, J (Org). *The later Foucault*. London: Sage, 1998.

JAFRO, L. Foucault e Le Stoïcisme: sur L'historiographie de L'hermeneutique du sujet. In: GROS, F; LÉVY, C. *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Kimé, 2003.

JAMBET, C. Constitución Del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad. In: BALBIER, E, DELEUZE, G., DREYFUS, H.L., FRANK, M. GLUCKSMANN. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.

KANT, I. O que é o esclarecimento? In: _____. *Kant. Textos seletos*. Tradução de Brás. Petrópolis: Vozes, 1985.

LOPES VAN BALEN, Regina Maria. *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.

LOTRINGER (Ed). *The politics of truth: Michel Foucault*. New York: Semiotext, 1997.

LARROSA, J. A libertação da liberdade. In: CASTELO BRANCO,G; PORTOCARRERO, V. (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

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

_____. Duas Filosofias das ciências do homem. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

MARTON, S. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO J, R. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARTON, S. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MONDOLFO, R. O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

MORA, J. Ferrater. *Diccionario de filosofia*, Tomos I, II, III e IV. Barcelona: Ariel, 1994.

MOSS, J. *The later Foucault*. London: Sage, 1998.

NAVIA, E L. *Diógenes, o cínico*. Tradução de João Miguel Moreira. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os pensadores)

_____. *A visão dionisiaca do mundo*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A gaia ciência*. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os pensadores).

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Crepúsculo dos Ídolos. In: _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os pensadores).

_____. *Euvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Fragmentos finais*. São Paulo: UnB, 2002.

NILSON, H. *Michel Foucault and the games of truth*. Tradução de Rachel Clark. New York: St. Martin, 1998.

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

ORTEGA, Francisco . Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo. In: RAGO, M et al. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PACHECO, O. M. C. De Assis. *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

PAIVA SARAIVA, A. C. *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Dumara, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. [S.l]: Nova Cultural, 1996.

_____. *O primeiro alcibíades*. Tradução de Carlos Albert Nunes. Pará: UFPA, 1975. (Coleção os pensadores).

_____. *Laques*. Tradução de Francisco Oliveira. 2.ed. Lisboa: Edições 70 Ltda.

PORTOCARRERO, V. Representação e constituição do objeto na modernidade. In: CASTELO BRANCO, G. e PORTOCARRERO, V (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

_____. Normalização e Invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

_____. Foucault e a questão da representação. *Cadernos de Filosofia Contemporânea*, n. 2, p. 39-51, 1999.

_____. A Vida e a experiência da ordem. In: CASTELO BRANCO, Guilherme ; BAÊTA NEVES, Luiz F., *Michel Foucault da arqueologia do saber à estética da existência*. Rio de Janeiro: CEFIL, 1998.

_____. Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar (Org). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RAGO, M., ORLANDI, Luiz B., VEIGA-NETO, A. (Org). *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RABINOW, P. (Ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon, 1984.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

REVEL, J. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine (Org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SOUZA, Paulo C. Notas do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: UFG, 1998.

_____. A morte do sujeito. In: CASTELO BRANCO, G; PORTOCARRERO, V (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

TERRA, R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. In: _____. *Analytica*, v.2, n. 1, 1997.

VEYNE, P. *Sêneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

WILL, Yara. *A alma, prisão do corpo: uma concepção inovadora de Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005.