

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- *STRICTO SENSU*

JOSSÂNIA CARLA CORREIA VELOSO

CUIDADO DE SI, AUTOCONSTITUIÇÃO E AUTONOMIA EM FOUCAULT

CURITIBA

2020

JOSSÂNIA CARLA CORREIA VELOSO

CUIDADO DE SI, AUTOCONSTITUIÇÃO E AUTONOMIA EM FOUCAULT

Trabalho apresentado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Incerti

.

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

V443c
2020 Veloso, Jossânia Carla Correia
Cuidado de si, autoconstituição e autonomia em Foucault / Jossânia Carla
Correia Veloso ; orientador, Fabiano Incerti. -- 2020
120 f. ; 30 cm

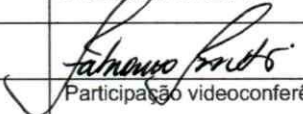
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2020.
Bibliografia: f. 111-120


1. Filosofia. 2. Autonomia (Filosofia). 3. Hermenêutica. 4. Foucault, Michel,
1926-1984. I. Incerti, Fabiano. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

CDD. 20.ed. – 100

ATA N.º 191/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e oito dias do mês de agosto de dois mil e vinte, às nove horas, realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestrandia **Jossânia Carla Correia Veloso** intitulada: CUIDADO DE SI, AUTOCONSTITUIÇÃO E AUTONOMIA EM FOUCAULT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Fabiano Incerti, Dr. Cesar Candiotta e Dr. Nelson Matos de Noronha. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Fabiano Incerti, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata Aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca Outorga à candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11h30. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Cesar Candiotta e Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Fabiano Incerti – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Cesar Candiotta – PUCPR		Participação videoconferência	9,0
Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha – UFAM		Participação videoconferência	9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO	A


Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Dedico este trabalho aos meus irmãos, com os quais, entre outras preciosidades, aprendi a ser eu mesma:

ao George, com quem aprendi a dividir;

à Eugênia, com quem aprendi a debater;

à Jossânia, com quem aprendi a deixar o coração fluir;

ao Zé (*in memorian*), com quem aprendi a enxergar a beleza da experimentação;

ao Beto, com quem aprendi o poder da aceitação, e

aos três, que não puderam nascer, que me ensinaram a beleza oculta!

Minha gratidão por fazerem parte da minha vida!

Gratidão ainda à Flora e ao Feliciano, *in memorian*, meus avós amados;

à Gaga, a minha avó desconhecida;

à Delzira e à Adelaide (*in memorian*), minha mãe e minha madrasta-mãe; à Bete, minha madrasta-amiga;

a José Veloso, meu pai;

a Luiz Fernando, meu filho.

Todos eles - meus prestimosos professores!

Agradeço aos professores do curso e, em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Fabiano Incerti, pela paciência e dedicação e pelo aprendizado proporcionado.

“Trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito”.

Foucault

RESUMO

O presente trabalho propõe uma reflexão sobre a possibilidade de autonomia do sujeito em Foucault, partindo de sua problematização sobre a elaboração do “si mesmo”, como sujeito ético de verdade. Para isso, discute a noção de cuidado de si que ele identifica na cultura greco-romana. Analisa, também, outras noções relacionadas a esse cuidado, como as de *enkrateia*, áskesis, conhecimento de si, coragem da verdade. Por entender que é possível postular um sujeito autônomo em Foucault é que se faz a análise da noção do cuidado de si dos antigos e sua autoconstituição. Pondera, ainda, as incursões que o pensador francês faz acerca da *Aufklärung*, da menoridade e da atitude crítica para, em seguida, caracterizar o indivíduo *parrhesiasta*. Avalia, finalmente, o que pode impedir a atitude da *parrhesía*, traçando um paralelo em relação à autonomia e mostrando as implicações sobre o sujeito, tal como genealogicamente perspectivado por Foucault na década de 1980.

PALAVRAS-CHAVE: Autonomia, cuidado de si, si mesmo, *enkrateia*, Foucault, *Aufklärung*, *parrhesía*, hermenêutica.

ABSTRACT

The present work proposes a reflection on the possibility of the subject's autonomy in Foucault, starting from the author's own problematization about the elaboration of "himself", as a true ethical subject. For this, it discusses the notion of care of the self that he identifies in Greco-Roman culture. It also analyzes other notions related to this care, such as *enkrateia*, *áskesis*, self-knowledge, courage of the truth. By understanding the possibility to postulate an autonomous subject in Foucault, it allows the analysis of care of the self of the ancients and their self-constitution. It also ponders the incursions that the French thinker has about *Aufklärung*, minority and critical attitude to, then, characterize the *parrhesiastes individual*. Finally, it evaluates what can prevent the *parrhesia* attitude, drawing a parallel in relation to autonomy and pointing the implications to the subject, as genealogically envisaged by Foucault in the 1980s.

KEYWORDS: Autonomy, care of the self, himself, *enkrateia*, Foucault, *Aufklärung*, *parrhesía*, hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CUIDADO DE SI E A AUTOCONSTITUIÇÃO DO SUJEITO	13
1.1 A importância do cuidado de si	15
1.2 A generalização do cuidado de si	27
Considerações	38
2. A POSSIBILIDADE DO SUJEITO AUTÔNOMO.....	41
2.1 <i>Enkrateia</i>	42
2.2 A conversão a si	47
2.3 Determinação do eu como alma.....	51
2.4 A autofinalização do eu	56
2.5 A menoridade, o esclarecimento e a atitude crítica	61
2.6 Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo?	72
Considerações	76
3. A PARRHESÍA COMO UM POSSÍVEL EXERCÍCIO DE AUTONOMIA	77
3.1 Os adversários da <i>parrhesía</i>	82
3.2 <i>Stultitia</i> – a ignorância que afasta o cuidado	83
3.3 Lisonja e Cólera	89
3.4 Retórica - a arte de convencer.....	93
3.5 Os adversários da autonomia	99
Considerações	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111

INTRODUÇÃO

Ao pensar o processo de subjetivação e analisar a filosofia da antiguidade greco-romana, Foucault elabora a possibilidade de um sujeito que emerge da relação entre técnicas de dominação do eu e as técnicas de si. O presente trabalho propõe uma reflexão sobre a possibilidade de autonomia do sujeito em Foucault, tendo em vista a noção de cuidado de si que o pensador francês encontra na cultura greco-romana e a autoconstituição do sujeito que estabelece a partir desse cuidado.

Trabalhamos com a perspectiva de que se é possível um sujeito autônomo em Foucault, ele está relacionado à noção do cuidado de si dos antigos e à essa autoconstituição. Por isso, questionamos essa autoconstituição, abordada no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982, e suas implicações. A hipótese levantada neste trabalho é a de que, embora Foucault não tenha formulado uma problematização sobre a autonomia, é possível depreender, em seus estudos sobre a autoconstituição do sujeito, essa possibilidade.

É importante destacar que este trabalho segue a esteira, como em relação à liberdade, daquilo que muitos comentadores de Foucault reconhecem como fato. Foucault também não formulou uma problematização clara sobre a liberdade, mas a pressuposição dessa ideia existe em sua obra, à medida em que ele afirma sua importância na relação entre poder e resistência, dando fundamentos relevantes sobre a constituição do sujeito em seu pensamento. A questão é: isso não traria consequências na questão da autonomia? E mais: quais seriam essas implicações?

Esta dissertação pretende demonstrar que é possível debater sobre a possibilidade da autonomia em Foucault, a partir de alguns elementos discutidos por ele na própria conceitualização de autoconstituição do sujeito, na abordagem do cuidado de si, assim como quando trata de *Aufklärung* e ainda quando fala da *parrehsía*, entre outros.

É importante destacar que o termo autonomia vem do grego antigo, *αὐτονομία* - junção de *αὐτο*, de si mesmo, mais *νόμος*, nomos, "lei" - e significa "aquele que estabelece suas próprias leis". Porém, o seu significado pode variar também de acordo com a cultura e com a história. Sendo assim, nossa pretensão é discutir a possibilidade de autonomia em Foucault e, mais precisamente, a que tipo de autonomia poderíamos nos referir.

A obra de Michel Foucault é dividida, por seus principais comentadores, em três grandes temáticas: a arqueologia do saber, a genealogia do poder e a estética da existência. Para alguns, esses temas não parecem ser estanques, mas se entrelaçam em vários aspectos. A estética da existência, que nos interessa, sobretudo neste trabalho, trata do período em que Foucault retorna à filosofia greco-romana e começa a estudar temas como o uso dos prazeres, o cuidado de si e a técnica de si. De qualquer forma, todas essas temáticas, como ele próprio afirma várias vezes em suas obras e entrevistas, têm em seu cerne o sujeito. Esse é o ponto fulcral que está no centro de suas atenções. Neste trabalho, é “esse sujeito” que se pretende entender, no que diz respeito à possibilidade de sua autoconstituição e autonomia.

Os comentadores de Foucault costumam tratar do assunto com uma certa reserva ou passam ao largo, mas é possível encontrar em alguns textos, ao menos uma citação indireta como o próprio Gros aduz na análise do curso de 1982:

Durante muito tempo, Foucault só concebe o sujeito como o produto passivo das técnicas de dominação. É somente em 1980 que concebe a autonomia relativa, a irreduzibilidade, em todo caso, das técnicas do eu. Autonomia relativa, digamos, pois é preciso preservar-se de qualquer exagero. Foucault não “descobre” em 1980 a liberdade nativa de um sujeito que teria até então ignorado. Não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se autocriando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. (...). Ora, o que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datavam. (GROS, 2014, p. 474-475)

Embora há de se discutir qual o sentido que ele pretende dar à “autonomia” aqui, sem dúvida, isso nos permite questionar que possibilidades seriam essas? O que esse trabalho busca com insistência entender é em que medida “essa luta necessária do sujeito contra a sujeição e a submissão” - com a possibilidade de o cuidado de si e as técnicas de si - não implicaria um sujeito autônomo? Para isso, vamos ater-nos, especialmente, no Curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, usando como apoio outros cursos e/ou textos da mesma época. A saber: o já citado *O Sujeito e o Poder, A conferência de 1978 - O que é a Crítica?* Um outro texto, *O que é o Aufklärung?* - retirado de seu Curso de 1983 – *O Governo de Si e dos Outros*, E também as *Conferências de Berkerley*, de 1983. E outros textos seus dessa

época, sempre que necessário. Embora sem o objetivo de prender-nos a nenhum deles, também utilizaremos alguns de seus mais clássicos comentadores e estudiosos que tratam desse período, direta ou indiretamente.

Dividimos essa abordagem em três seções. Na primeira parte, trataremos do cuidado de si e da autoconstituição do sujeito cujo objetivo é entender que caminho Foucault percorre para assumir a possibilidade e importância dessa autoconstituição. Por isso, falaremos da importância do cuidado de si e da generalização desse cuidado, no período analisado por Foucault.

Na segunda, abordaremos a possibilidade de um sujeito autônomo em Foucault. Em especial, quando se trata de o sujeito do cuidado de si, que se autoconstitui, busca o autodomínio, o sujeito da atitude crítica. Para isso, abordaremos as noções de Enkrateia, a conversão a si, a determinação do eu como alma, a autofinalização do eu e a autonomia, a questão da menoridade e do esclarecimento e atitude crítica, além da questão da elaboração o si mesmo.

E, por último, seguindo o mesmo raciocínio, nos perguntamos: o *parrhesiasta* não seria uma possibilidade real de um sujeito autônomo? Para tanto, seguimos as definições traçadas por Foucault de um *parrhesiasta* e fazemos ainda uma explanação sobre os adversários analisados por Foucault da *parrhesía*, como a *stultitia*, a lisonja, a coleta e a *retórica*. Nesse sentido, estabelecemos um paralelo entre os adversários da *parrehsía* e o que impede também a autonomia de um sujeito.

Esse debate que propomos não é em seu todo original, porquanto também não é nossa pretensão. No entanto, acreditamos que, por sua complexidade e riqueza, outros conceitos elaborados por Foucault podem levar a novos questionamentos e posicionamentos importantes nas questões que tratam de ética, liberdade e autonomia, ampliando o debate. Isso, sim, o objetivo desse trabalho.

1. CUIDADO DE SI E A AUTOCONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

O propósito deste capítulo é analisar esse sujeito do cuidado de si e o processo de autoconstituição a que esse sujeito se propõe. Isso porque, em Foucault, a autoconstituição do sujeito é uma chave importante para discutirmos a possibilidade de sua autonomia. As análises do pensador francês, no seu conjunto, constituem unidade crítica que nos leva a questionar os dispositivos de subjetivação que se desenvolveu na sociedade moderna¹. No entanto, mesmo aceitando-se, na linha desenhada pelo autor, que o sujeito não se forma a partir de processos que dizem respeito a uma natureza originária *a priori*, mas a condições históricas, políticas e sociais, isso não elimina a possibilidade de se discutir a liberdade e a autonomia desse sujeito, em constituição. Pelo contrário, é justamente, no âmbito dos processos de constituição e autoconstituição desse indivíduo que, talvez, possamos questionar essa possibilidade de autonomia. Uma autonomia que se traduz, entre outras coisas, na capacidade reflexiva do próprio indivíduo em constante transformação.

Assim, este trabalho busca responder: é possível perguntar sobre a possibilidade de um sujeito autônomo em Foucault? O sujeito do cuidado de si pode, sim, ser autônomo - e, talvez, obrigatoriamente o seja. Porém, a autonomia da qual estamos falando não é a autonomia dos modernos, não é a autonomia cartesiana, estritamente racional, e sim aquela que implica transformação do sujeito em busca da verdade. Uma busca contínua por ser e se manter autônomo, por autoconstituir-se, por dominar a si mesmo.

Castelo Branco nos lembra em *Filosofia e Biopolítica* que a problematização foucaultiana, em sua maturidade, discute as relações entre exercício do poder e liberdade. “Não é a posse do poder que está em jogo, nem a luta de classes, mas algo muito mais específico, bem mais acidental e casual em suas estratégias, e em seus rumos e efeitos: a condição do exercício do poder é sempre, e acima de tudo, a liberdade” (BRANCO, 2015, p. 37).

¹ Importante frisar, como nos lembra GROS, que a partir de 1981, Foucault encontra nos escritos da Grécia clássica, helenística e romana um ponto de fixação teórica que lhe possibilita uma conceitualização renovada da subjetividade e da verdade. Ele já havia falado sobre os procedimentos judiciais na Grécia arcaica, em seu primeiro curso em 1971, mas aqui faz um mergulho na problemática da subjetividade. “Entretanto, tal descentramento não assume a forma de ‘retorno ao sujeito’ (...), e sim a de uma genealogia da subjetividade ocidental”, GROS, 2016, p.275)

É na esteira do que Castelo Branco chama de “potência da liberdade”, em Foucault, como sendo parte efetiva de todo homem inserido na história, que também queremos discutir a potência de autonomia. Para ele, a modernidade pode ser entendida como a luta em prol da possibilidade de conquista real de crescente liberdade, por parte dos homens, “... nesse momento histórico determinado, em que existe a potência de se exprimir com coragem e vontade o pensamento e ação independentes” (BRANCO, 2015, p. 38).

Para o autor, contrariando a imagem panóptico- ideia de que existiria uma operação de controle decisiva em toda produção de subjetividade, na sociedade contemporânea de controle, Foucault sustenta uma liberdade que só existe de modo agonístico, “Só se dá na luta com tudo e todos que possam ser percebidos como obstáculos a sua determinação específica e a seus desígnios históricos”. (BRANCO, 2015, p. 38).

Pensar a política, para Foucault, em seus últimos escritos, significa:

Observar e descrever os afrontamentos das relações de poder dando ênfase às resistências e às estratégias para ampliar o campo da liberdade. Seria um processo, portanto, de libertação que não se limita ao campo das lutas das minorias e à luta de classes, mas que põe também em cena o estatuto da liberdade individual, uma vez que deságua no universo da comunidade (...). Contrapondo-se (...) a processos individualizantes, através dos quais são internalizados certos padrões socialmente desejáveis de vida subjetiva, Foucault toma para si a palavra de ordem na recusa das formas de subjetivação impostas a todos nós durante os últimos séculos. Uma recusa se desdobra numa elaboração de espaços de liberdade posteriormente tornados efetivos. Cabe a nós mesmos deliberar, criar, experimentar novas formas de subjetivação” (BRANCO, 2015, p. 38-39)

Como não pensar também, no campo de ação desses “sujeitos”, a possibilidade de autonomia nos processos que os levam a se autoconstituírem, nos sistemas que os conduzam a experimentar novas formas de subjetivação?

Tentar entender o sujeito do cuidado de si, detalhado por Foucault, em seu Curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, pode nos dar alguns *insights* sobre as possibilidades de um sujeito autônomo no seio de sua obra, tal qual uma caixa de ferramentas, como o pensador pareceu querer demonstrar em seu trabalho, sobretudo nesse em questão. A análise que faz da noção de “cuidado de si” versus o preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, parece-nos um bom ponto de partida, para verificarmos a emersão do próprio sujeito do cuidado de si e a possibilidade de sua autonomia.

Isso é importante neste trabalho, uma vez que, nas palavras de Gros, o pensador não cessa de insistir sobre o fato de que “o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência é antes um “eu ético”², que um sujeito ideal de conhecimento. Isso significa que o sujeito é compreendido como transformável, modificável” (GROS, 2008, p. 127-128). Ou seja, um sujeito capaz de se construir, “que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc.” (GROS, 2008, p. 128). É esse percurso que iremos analisar, neste capítulo.

1.1 A importância do cuidado de si

Foucault inicia o curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, lembrando que no ano anterior buscou estabelecer uma reflexão histórica sobre as relações entre subjetividade e verdade, no curso que leva o mesmo nome³. E, para isso, pesquisou sobre o regime de comportamentos e prazeres sexuais na antiguidade - o regime dos *Aphrodísia* - que, segundo ele, é no qual se encontra o arcabouço fundamental da moral sexual europeia (FOUCAULT, 2014b, p.4). Com o intuito de explorar o problema “sujeito e verdade”, em 1982, Foucault deseja responder à 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’?” (FOUCAULT, 2014b, p.4).

No artigo *Processo Pedagógico: da sujeição a uma possível autonomia, segundo Michel Foucault e Paulo Freire*, Maciel e Kraemer (2016) defendem que, para Foucault, a preocupação com a liberdade foi um problema essencial com o qual a cultura grega se deparou durante oito séculos e que, por conseguinte, tem-se toda uma ética que girou em torno do “cuidado de si”, conferindo-lhe uma forma tão particular. Os autores destacam que essa ética não é identificada com o cuidado de si, mas Foucault quer mostrar que ela é vista

² O que significa persistir uma grande oposição a toda uma tradição filosófica que “tenta articular num discurso a natureza originária, pré-estabelecida, essencial de uma estrutura subjetiva (a alma da reminiscência platônica, a *res cogitans* de Descartes, o Eu como pura função transcendental em Kant, a consciência doadora de sentido em Husserl, etc.)”, (GROS, 2008, p.128).

³ Subjetividade e Verdade: curso no Collège de France (1980-1981).

na antiguidade como prática racional da liberdade e que se efetivou em torno deste imperativo fundamental: “cuida-te de ti mesmo”.

Gros (2008, p. 127) adianta, no entanto, que ao privilegiar o tema das práticas de si, das técnicas de subjetivação, do vínculo histórico da subjetividade à verdade, Foucault não opera um retorno àquele sujeito de que tratava, anos antes, em *As palavras e as coisas*⁴. Pelo contrário, em *A Hermenêutica do Sujeito*, o pensador retoma algo que foi extremamente rico e complexo na cultura grega, a noção de “cuidado de si mesmo” (*epiméleia heautoû*), traduzido pelos latinos como *cura sui*. Foucault diz que pode parecer estranho falar-se do cuidado de si, do ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, tendo em vista uma historiografia da filosofia, que até aquele momento não havia dado maior importância a esse problema:

É um tanto paradoxal e sofisticado escolher essa noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”). Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia- mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *gnôthi seautón* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher essa noção aparentemente um tanto marginal. (FOUCAULT, 2014b, p. 4)

Ao longo da história, houve uma leitura distanciada entre o *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû*. O fato é que “do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação (...) porque, a despeito de tudo, a noção *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história” (FOUCAULT, 2014b, p. 12). Foucault dá algumas demonstrações de como ocorreu esse processo, ao analisar as relações entre as duas noções na antiguidade. Primeiro, ele destaca que, embora tenha se tornado um preceito inscrito no centro da vida grega e, depois, no da comunidade humana, a prescrição na fórmula “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi*

⁴ “Cf. a querela do estruturalismo, do anti-humanismo, a oposição a Sartre, a recusa de um sujeito fonte de sentido, universal constituinte, soberano, a ideia do sujeito como simples dobra da linguagem, ou disperso pelo ato da palavra – textos sobre a literatura- do discurso como agenciamento das posturas subjetivas em *A arqueologia do Saber*” (GROS, 2008, p. 128)

seautón) não se referia ao conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses.

Todos os preceitos délficos endereçavam-se a quem vinha consultar o deus e deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta. Os três preceitos eram: o *medèn ágan* (nada em demasia) – não coloques questões úteis ao visitar o oráculo; *engýe* (as cauções) – quando vens consultar os deuses, não faças promessas, não te comprometas com coisas ou compromissos que não poderás honrar; e *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). “No momento em que vens colocar questões, examina em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens preciso de saber” (FOUCAULT, 2014b, p. 5).

Foucault lembra que esses preceitos nada mais eram do que imperativos gerais de prudência. No entanto, na filosofia, o preceito, mais conhecido, “conhece-te a ti mesmo”, aparece ligado a Sócrates. Foucault destaca, no entanto, que isso não deixa de estar acoplado ao quadro mais geral do cuidado de si. O próprio Sócrates aparece como aquele que instiga o outro a cuidar de si, a ocupar-se consigo:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado em sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. (FOUCAULT, 2014b, p. 9).

E que cuidado de si é esse? O cuidado de si vai ser considerado, segundo Foucault, o primeiro despertar. “Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que sai do sono e alcança a luz primeira”. (FOUCAULT, 2014b, p. 9) Ele lembra que, apesar do imperativo do “conhece-te a ti mesmo”, a partir de textos gregos sobre Sócrates e, depois, nos textos dos estoicos e dos cínicos, é possível deduzir que Sócrates é, essencialmente, o homem do “cuidado de si”. E, para Foucault, foi esse “cuidado de si” que fundou a necessidade do “conhecimento de si”. E essa inversão é bem importante de se perceber. Isso porque, para o pensador, “a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra⁵ que lhe era

⁵ No Curso, Foucault não deixa claro que regra seria essa. No entanto, ele fala isso imediatamente após fazer uma lista de relações entre *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón*, argumentando que a primeira parece ter

associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana”, (FOUCAULT, 2014b, p. 10).

Em Epicuro, por exemplo, uma frase será repetida frequentemente: “Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito”. (EPICURO, 2002, p. 21). Epicuro afirma, ainda, que “assim como realmente a medicina em nada beneficia, se não liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma” (EPICURO, 1985, p. 50). Foucault destaca que, para esse “ocupar-se”, Epicuro emprega a palavra *therapeúein*, um verbo que inclui, entre outros sentidos, o de cuidados médicos, uma espécie de terapia da alma (FOUCAULT, 2014b, p.10).

Para Foucault, com efeito, toda a ética de Epicuro representa um esforço para libertar a alma humana de equívocos ou de crenças aterrorizadoras. A filosofia, para Epicuro, deveria servir ao homem como instrumento de libertação e como via de acesso à verdadeira felicidade. Esta consistiria na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo (FOUCAULT, 2014b, p. 11).

Em *A Hermenêutica do sujeito*, Foucault quer mostrar como o conceito *epiméleia heautoû* foi importante não apenas para a filosofia, mas para toda conduta racional e forma de vida ativa que pretendessem obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação, ao ocupar-se consigo mesmo, alcançou no pensamento helenístico e romano uma extensão que se tornou, de acordo com Foucault, um fenômeno cultural de conjunto, além de um acontecimento do pensamento:

O desafio que toda história do pensamento deve suscitar está em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, constitui, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno” (FOUCAULT, 2014b, p. 11).

fundado a outra (e para isso, ele cita algumas passagens de Sócrates), e uma das características da *epiméleia heautoû* parece ser a de uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens. “E constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2014, p. 9).

Foucault tenta mostrar como a separação, em nossa cultura, do sentido do “conhece-te a ti mesmo” e do “cuidado de si” afetou-nos de modo irremediável. Ainda mais, se entendermos a filosofia, como diria Hadot, “uma metamorfose total da maneira de ver o mundo e de estar nele” (2014, p. 15)⁶.

Se os estoicos se atêm à palavra *gaudium*, à palavra “alegria”, é porque se recusam, precisamente a introduzir o princípio do prazer na vida moral. A felicidade para eles não consiste no prazer, mas na própria virtude, que é para si mesma a própria recompensa. Muito antes de Kant, os estoicos quiseram preservar ciosamente a pureza de intenção da consciência moral (HADOT, 2014, p. 292).

De Sócrates até o ascetismo cristão (século V a.C. a século V d.C.), que dá início à vida ascética com o cuidado de si, há uma longa história, segundo Foucault, da noção de *epiméleia heautoû*, com ampliações, deslocamentos e multiplicidade de significados. Entre eles, o fato de essa expressão implicar uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo. Depois, o fato de o termo, também, constituir-se uma certa forma de atenção, de olhar, especialmente, para o “si mesmo”. E, por último, o fato de esse conceito ser uma forma de designar algumas ações, que são exercidas de si para consigo e pelas quais nos assumimos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.

O pensador nos alerta a não perdermos de vista uma série de ações, de práticas e de exercícios que tiveram uma longa história na cultura ocidental. Entre elas, as técnicas de

⁶ E é importante lembrar que Foucault admite a influência de Hadot, ao creditar algumas das descobertas que faz em sua volta aos antigos ao contrerrâneo citando-o algumas vezes em *A Hermenêutica do Sujeito*. Como quando se refere a Marco Aurélio, na aula 24 de fevereiro de 1982, afirmando que muitos elementos do texto *Meditações*, do imperador romano, são esquemas de exercício. “Eu não a teria [ideia] encontrado sozinho. No livro de Hadot, sobre os exercícios espirituais na antiguidade, temos um capítulo notável sobre” (FOUCAULT, 2014, p.262).

Em as *Reflexões sobre a Noção de “Cultura de si”*, Hadot fala dessa relação com Foucault e também das aproximações e diferenças entre o pensamento de ambos em relação a esse conceito. Uma das diferenças está, justamente, naquilo a que chama de “exercícios espirituais” e Foucault, de “técnicas de si”. Pierre Hadot diz que Foucault equivoca-se ao centrar demais esse conceito sobre o “si” ou certa concepção do eu. O pensador de *Os Exercícios Espirituais a Filosofia Antiga* diz que Foucault apresenta a ética do mundo greco-romano como a do prazer que se obtém sobre si mesmo. Hadot discorda e diz que não é apenas uma questão de equívoco de vocabulário, jogos de palavras de alguns estoicos, que ora refere-se a prazer e/ou alegria, sem confundir os termos:

meditação, as de memorização do passado, as de exames de consciência e as de verificação das representações:

Com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2014b, p. 12).

É necessário esclarecer que, apesar de tudo o que representou, a noção de “cuidado de si” se perdeu no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, fez sua própria história. E por que? Essa é uma das questões que Foucault levanta ao longo do Curso de 1982. E, para entender esse processo, segundo Gros, ele busca a história das técnicas de ajuste de si para consigo. “História que leva em conta os exercícios pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das técnicas de subjetivação, história do olhar a partir do qual eu me constituo a mim a mesmo”. (GROS, 2008, p. 119). Para Foucault, essa história é repleta de paradoxos. Um deles é o fato de esse preceito, o cuidado de si, não ter o mesmo sentido para nós contemporâneos do que tinha para os antigos – significando, em nossa época, por vezes, mais egoísmo do que aquilo que simbolizou durante a antiguidade:

Um princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas. Outro paradoxo é o fato de essa moral tão rigorosa, advinda do cuidado consigo mesmo, ter sido retomada e reaparecer quer na moral cristã, quer na moral moderna não cristã. (FOUCAULT, 2014, p. 14).

O mais contraditório dessa situação, segundo o pensador, é que, embora tenha sido retomada essa noção de cuidado de si, na moral cristã, isso aconteceu em um âmbito totalmente diferente. O cuidado de si, nessa composição, mesmo com sua estrutura de código moral sendo mantida, teve suas regras transpostas para o contexto de uma ética geral do não egoísmo, “seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma ‘moderna’ de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a pátria, etc.” (FOUCAULT, 2014b, p.14).

Para Foucault, uma das principais causas do “esquecimento” desse conceito dentro de nossa cultura é o que ele chama de “momento cartesiano”. Esse atuou de maneira a requalificar filosoficamente o termo *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e, em contrapartida, desqualificou o *epimeléia heautoû* (cuidado de si). De acordo com o pensador, o procedimento⁷ cartesiano, que se lê nas Meditações, “instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico – a evidência tal como aparece, isto é, tal como se dá sem nenhuma dúvida possível”. (FOUCAULT, 2014b, p. 15).

Segundo ele, ao colocar-se a evidência da existência própria do sujeito no princípio de acesso ao ser era o que fazia do “conhece-te a ti mesmo” um acesso fundamental à verdade. Ele reforça que a diferença entre o *gnôthi seautón* socrático e o procedimento cartesiano é imenso, porém ele entende que foi a partir dele que o *gnôthi seautón* pode ser aceito como fundamento filosófico, desde o século XVII.

Para compreendermos um pouco mais o contexto no qual é possível descrever o cuidado de si praticado pelos gregos e romanos, Foucault busca diferenciar filosofia e espiritualidade, tal como vivenciadas pelos antigos. Filosofia é uma forma de pensamento que se interroga, que faz com que possa haver o verdadeiro e o falso e sobre o que nos possibilita separar um do outro. Já, espiritualidade é não apenas o conjunto de buscas, mas também práticas e experiências “tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”. (FOUCAULT, 2014b, p. 15).

São três as principais características dessa espiritualidade, segundo Foucault. Em primeiro lugar, a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Ela só é dada ao sujeito à medida em que põe em jogo o seu próprio. A segunda característica é que essa espiritualidade ainda exige deslocamento, modificação, transformação, conversão. Isso pode ser feito por meio de dois processos: a. pelo movimento (do *éros*, do amor) que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual, provocando-lhe a ascensão e fazendo com que a verdade chegue até ele e o ilumine; b. pelo trabalho sobre si - uma elaboração de si para consigo, em que se é o principal responsável pelo labor da ascese (*áskesis*). Por último, a

⁷ Foucault utiliza, por vezes, a expressão “momento cartesiano”, referindo-se a atitude que requalificou o “conhece-te a ti mesmo”, a qual ele não credita apenas a Descartes, e “procedimento cartesiano”, que parece referir-se explicitamente às Meditações, de Descartes (ver páginas 14 e 15 de A Hermenêutica).

espiritualidade postula que, “quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, e muito mais que isso”, (FOUCAULT, 2014b, p.16). São efeitos do que Foucault chama de “retorno da verdade”, ou seja, o resultado do que se busca está no próprio processo da busca. Ao que Foucault chama de “retorno da verdade” sobre o sujeito:

A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. (...). Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade, se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito. (FOUCAULT, 2014b, p.17).

Foucault diz que a gnose é a grande exceção, nesse processo, uma vez que ela tende sempre a transferir, a transportar para o próprio ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual. O importante aqui, para o pensador, é perceber que durante toda a antiguidade, a questão filosófica de “como ter acesso à verdade” e a “prática de espiritualidade” são duas questões que nunca estiveram separadas. Lembrar, ainda, que a primeira apresentou sempre diferentes modalidades; a outra implica transformações necessárias no ser para que ele tenha acesso à verdade. Foucault afirma que, em toda a antiguidade, foi assim, exceto com Aristóteles. “[E Aristóteles foi] aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante”, (FOUCAULT, 2014b, p. 17).

Salma Muchail (2017, p. 90) nos lembra que a espiritualidade é colocada, no curso de 1982, em paralelo com o que Foucault chama, entre aspas, de “filosofia”. E chama de “filosofia” a vertente de pensamento que se aloja estritamente do lado do conhecimento, isto é, aquela segundo a qual o próprio sujeito, e somente ele, tem acesso à verdade, em virtude mesmo de sua estrutura ontológica que é precisamente a de ser cognoscente.

É uma forma de pensamento ou de reflexividade cujas condições de possibilidade encontram-se no próprio sujeito (seu preparo, sua formação, etc.) e no próprio conhecimento (condições metodológicas, formais, etc). É a forma de pensamento representativo ou intelectual, cujos efeitos em nada alteram o modo de ser do

sujeito, apenas o asseguram e o confirmam no que ele é. A espiritualidade, ao contrário, é ato do pensamento e também prática de transformação ou “conversão” do sujeito. Dois tipos de movimento são condições da espiritualidade: o movimento – a que Foucault chama de “eros” - que atrai, por assim dizer, o sujeito, que o instiga à verdade, como que o iluminando, e o movimento de elaboração do sujeito sobre si mesmo – a que Foucault chama de “ascese”. Por isto, o ato de espiritualidade produz efeitos que retornam sobre o ser do sujeito, transfigurando-o, tornando-o ao mesmo tempo ele e “outro” que ele. Os dois modos de pensamento, de reflexividade ou de prática, embora diversos, não se excluem necessariamente. (MUCHAIL, 2017, p. 90)

Pierre Hadot aprofunda um pouco mais esses termos em seu livro *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*. Primeiro, ele nos lembra que filosofia, na antiguidade, parecia implicar, necessariamente, um modo de vida. “Uma maneira de existir no mundo, que deve ser praticada a cada instante, que deve transformar toda a vida” (HADOT, 2014, p. 262). A filosofia terá, entre outras funções, a de uma espécie de terapêutica das paixões. Uma vez que, na época, para todas as escolas filosóficas, as paixões (os desejos desordenados e medos exagerados) são consideradas formas de sofrimento, de desordem e de inconsciência para o homem. “Cada escola tem seu método terapêutico próprio, mas todas ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação” (HADOT, 2014, p.23). Aparentemente, bastante conhecidos na antiguidade, esses exercícios de inspiração estoico-platônica, chegaram até os nossos dias em duas listas, por meio de Filo de Alexandria.

Judith Revel lembra que Foucault desloca o foco. Se, desde Descartes⁸, a filosofia moderna sempre esteve ligada ao problema do conhecimento (ou seja, à questão da verdade),

⁸ Aqui, vale inferir que a citação de Revel é cronológica. No entanto, lembramos, já explicitado na nota 6, o que Foucault chama de “momento cartesiano” - ponto em que a história da verdade entrou na Idade Moderna. Ou seja, no dia em que admitimos que as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade é o conhecimento e não somente o conhecimento. Eis porque “o momento cartesiano”, de acordo com Michel Foucault, não diz respeito apenas a Descartes, embora tenha sido a grande referência. Esse momento também teve alguns episódios tanto em Aristóteles, quanto na filosofia medieval. Para entender, é importante lembrar que Foucault chama de “momento cartesiano” a requalificação filosófica do *gnôthi seautôn* e desqualificação da *epimeléia heautôn*. São episódios em que o acesso à verdade é entendido apenas pelos atos do conhecimento, do reconhecer a verdade e a ela ter acesso (como ocorre nas ciências moderna e contemporânea). Diferentemente do que era entendido por boa parte dos filósofos na antiguidade: para os quais essa apropriação, esse “acesso”, implicava, de modo imprescindível, o “processo de transformação”. (FOUCAULT, 2014b, p.14-25)

a partir de Nietzsche, segundo Foucault, a questão se transformou. Agora, a pergunta não é sobre qual o caminho mais seguro para a verdade, mas qual o mais arriscado:

Trata-se, por conseguinte, de reconstituir uma verdade restituída à história e isenta de relações com o poder, e de identificar, nela, ao mesmo tempo, as múltiplas coerções e as apostas, na medida em que cada sociedade possui seu próprio regime de verdade. (REVEL, 2011, p. 148)

Para o pensador francês, a história da Verdade entrou na Idade Moderna no dia em que admitimos que as condições para o sujeito ter acesso à verdade é o conhecimento e tão somente ele. (FOUCAULT, 2014b, p. 17-18). Eis porque “o momento cartesiano”, de acordo com Foucault, não diz respeito apenas a Descartes. Embora tenha importância crucial no filósofo moderno, esse momento também teve alguns episódios tanto em Aristóteles, quanto na filosofia medieval (FOUCAULT, 2014b, p. 18-19). São episódios em que o acesso à verdade é entendido apenas pelos atos do conhecimento, do reconhecer a verdade e a ela ter acesso (como ocorre nas ciências moderna e contemporânea). Como se pode observar, esse entendimento apresentou-se de forma bem diferente na antiguidade, em que para ter-se o acesso à verdade e para a sua apropriação, de fato, era imprescindível o processo de transformação do indivíduo:

(...) É as escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um “exercício”. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos fazer ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores. (HADOT, 2014, p. 22)

Esse excerto reforça a afirmação de Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito*, de que, embora de forma diferente, esse acesso à verdade também é condicionado. Entretanto, essas condições agora são de ordem intrínseca e extrínseca. As de ordem intrínseca ao conhecimento são formais e objetivas, referem-se a regras de método e estrutura do objeto a

conhecer. As extrínsecas aos indivíduos são: culturais - exigências de formações específicas; morais - interesse específico na pesquisa em si; e de sanidade. (FOUCAULT, 2014b, p. 18).

Nenhuma delas interessa ao sujeito no seu ser. Apenas diz respeito ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal (FOUCAULT, 2014b, p. 18). Foucault entende que, a partir desse momento, o ter acesso à verdade só é possível para o sujeito, se o seu ser não for posto em questão (FOUCAULT, 2014b, p. 19). Em um certo momento da história (ao que Foucault chama a idade moderna das relações entre sujeito e verdade), isso mudou: o sujeito tal como é, é capaz de verdade; a verdade, tal como ela é, não é capaz de “salvar”⁹ o sujeito. Ou seja:

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la” (FOUCAULT, 2014b, p. 19)

Laurent Jaffro (2004), na análise que faz em seu texto *Foucault e o Estoicismo: Sobre a Historiografia de A Hermenêutica do Sujeito*, aduz que o pensador francês faz um conjunto de oposições nesse Curso de 1982. A oposição entre exercício e método, entre o saber da espiritualidade e o saber do conhecimento, entre o exercício estoico e o exercício da literatura monástica, o exercício filosófico e o exercício cristão e entre o exercício e a submissão à lei. Neste trabalho, não nos interessa o aprofundamento dessas questões, nem mesmo as distorções, alegadas por Jaffro (2004, p. 65), que Foucault possa ter feito em relação a Epicteto. O que importa aqui é destacar, o aspecto, segundo ele, de que Foucault constrói seu pensamento por meio de um método diferencial, que lhe era próprio: “A oposição de conceitos e a dramatização dessa oposição por meio de uma representação histórica que toma a forma de uma distinção de épocas”¹⁰. (JAFFRO, 2004, p. 67).

Ainda para esse autor, o método de Foucault era:

⁹ O sentido aqui é de transformar/ assegurar, mais adiante, explicaremos melhor esse conceito em Foucault.

¹⁰ “La oposición de conceptos y la dramatización de esa oposición por medio de una representación histórica que tomaba la forma de una distinción de épocas. Se si quiere, el método de Foucault no era la razón en la historia sino la historia en la razón. Por eso mismo la historia alternativa del sujeto exigía un cambio de escenario radical e una zambullida tan “arqueológica” como fuera posible para producir la mayor transformación posible, y por eso mismo, también, no podían evitar-se las importantes distorsiones que la acompañaron”, (JAFFRO, 2004, p. 65). **Trad. nossa.**

A história da razão. Por essa mesma razão, a história alternativa do sujeito exigiu uma mudança radical de cenário e um mergulho, o mais "arqueológico" possível, para produzir a maior transformação possível, e por essa razão também as distorções importantes que o acompanharam não puderam ser evitadas. (JAFFRO, 2004, p. 67)

De acordo com Foucault, a correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de se conhecerem, sob o amparo da fé, constitui um dos principais elementos que fizeram com que o pensamento e as formas de reflexão ocidental e, especialmente, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições da espiritualidade, cuja formulação mais geral era a da *epiméleia heautoû*. (FOUCAULT, 2014b, p. 26).

No início dessas relações, na antiguidade, no entanto, o conflito não era entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia. Para Foucault, a prova disso está no florescimento de todas aquelas práticas do conhecimento espiritual, “todo aquele desenvolvimento de saberes esotéricos, toda aquela ideia, da qual Fausto é um tema que se pode reinterpretar nesse sentido, de que não pode existir saber sem uma modificação profunda no ser do sujeito”. (FOUCAULT, 2014b, p.26). Esse pensador argumenta que o desprendimento e a separação dessa visão foi lenta. No século XVII, no tema da “reforma do entendimento”, em Espinosa, como destaca Foucault, é possível perceber como era inteiramente característico o estreitamento entre uma filosofia do conhecimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito, por ele mesmo. Ainda no século XIX, desqualificado ou exaltado, o conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade, mesmo já se tentando desvinculá-lo a uma transformação do sujeito, por ele mesmo:

(...) em todas essas filosofias [Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger], há uma estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação do ser mesmo do sujeito. (FOUCAULT, 2014b, p. 27).

1.2 A generalização do cuidado de si

Como o cuidado de si generalizou-se e depois acabou por perder importância filosófica-espiritual? Foucault destaca três momentos interessantes na história da *epiméleia heautoû*: o socrático-platônico, em que ilustra com o diálogo *Alcibíades*; os séculos I e II de nossa era, nos quais houve o período de ouro da cultura de si; e entre os séculos IV e V, a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão.

No momento socrático-platônico, o filósofo francês nos mostra que a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder (ao governo dos outros), uma vez que não se pode governar os outros sem que se esteja ocupado de si. Em *Alcibíades*, e nos textos do período clássico, encontra-se a ideia de que o governante deve, como convém, aplicar-se a governar, a si mesmo e a cidade, uma vez que ele é parte da cidade. No tipo de cuidado de si, de *Alcibíades*, o objeto de cuidado é o “eu”, mas a finalidade é a cidade, uma vez que esse “eu” está presente apenas a título de elemento. “A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o “eu” pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, contudo unicamente porque havia a mediação da cidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 77).

Nesse momento, a necessidade desse cuidado está ligada também à questão pedagógica e ao Eros. Isso é visível na forma como *Alcibíades* é assediado, e que, de forma sutil, vê-se exposto à crítica, à lisonja, à vaidade e à luxúria. E, por último, essa necessidade está também relacionada ao problema da idade certa. Esse cuidado não deve ser deixado para depois. Embora Foucault veja, nesta afirmação, uma certa incoerência, quando lembra que Sócrates interpelava a todos, jovens e velhos, contradizendo o fato de que poderia haver limite de idade para iniciar esse cuidado.

De qualquer forma, neste cuidado, um ponto em destaque está em se perceber o que se ignora. O que é importante? Com que se ocupar? Qual o “eu” de que é preciso cuidar? “O que é esse sujeito, que ponto é esse em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, essa atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é esse eu?” (FOUCAULT, 2014b, p. 37). Outra questão indagação que Foucault também se faz é: “Qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com outros a quem devo governar?” (FOUCAULT, 2014b, p. 37).

Na aula de 20 de janeiro de 1982, Foucault começa a analisar os séculos I e II, d.C. e estabelece marcos políticos – período que vai da instalação da dinastia Agostiniana ou Júlio-claudiana até o final dos Antoninos. Foucault cita que os marcos filosóficos referentes a esse período se iniciam no período do estoicismo romano, desenvolvido com Musonius Rufus até Marco Aurélio, isto é, o período do renascimento da cultura clássica do helenismo, antes da difusão do cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos, Tertuliano e Clemente de Alexandria.

Segundo Foucault, esse é o período de ouro da história do cuidado de si, entendido tanto como noção quanto como prática e como instituição. Em Alcibíades, três condições determinam a razão de ser e a forma do cuidado de si. A primeira indaga quem deve ocupar-se consigo mesmo – os jovens aristocratas destinados a exercer o poder. A segunda afirma que o cuidado de si tem um objetivo, uma justificação precisa: ocupar-se consigo, a fim de exercer o perdão ao qual se está destinado virtuosamente. E, por último, o diálogo mostra que o cuidado de si tem como forma principal o conhecimento de si: ocupar-se de si é conhecer-se.

Essas três condições, de acordo com Foucault, não existem no período helenístico. Esse rompimento, essa transformação, se dá devagar, ao longo do tempo, visível já na obra de Platão, prosseguindo ao longo de toda a época helenística, “tendo como elemento portador, em grande parte o seu efeito, todas aquelas filosofias, cínica, epicurista, estoica, que se apresentaram como artes de viver” (FOUCAULT, 2014b, p. 76).

Nessa época, “ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem necessidade de status” (FOUCAULT, 2014b, p 76). Da mesma forma, a razão de ocupar-se consigo não consiste mais, como finalidade última, para a atividade de governar os outros, embora essa ideia não se perca. O ocupar-se consigo, agora, é por si mesmo e com finalidade última em si mesmo.

No texto *Escuta e Verdade: uma interpretação a partir de Foucault e Heidegger*, debatendo a questão do saber e poder, Incerti destaca os comentários de Deleuze e Foucault sobre os gregos e essa questão do governo de si e dos outros:

Eles [os gregos] inventaram na política a relação dos homens livres que governam homens livres, mas somente será digno de governar os outros aquele que for capaz de governar a si mesmo. ‘Por conseguinte, não basta que a força se exerça sobre as

outras forças ou sofra o efeito de outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma'. É o poder exercido sobre si mesmo, e não mais nos domínios codificados do saber, ou nas regras coercitivas do poder. (...). Dessa forma, a pesquisa de Foucault em seu desenvolvimento pleno, opõe dois modos de fazer filosofia, a saber: a idade antiga e a idade moderna e lança duas novas alternativas conceituais: a espiritualidade e a filosofia; cuidado de si e conhecimento de si (INCERTI, 2007, p. 21).

Na cultura neoclássica, no florescimento da idade de ouro imperial, o “eu” aparece tanto como objeto quanto como finalidade. Por que cuidar de si? Agora, por si mesmo. “A forma reflexiva organiza não somente a relação com o objeto - ocupar-se consigo como objeto – como igualmente a relação com o objetivo e com a finalidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 77). Essa é a primeira característica do cuidado de si, nesse período. A segunda é a autofinalização da relação consigo. Já, a terceira é o fato de o cuidado de si não mais se determinar, manifestadamente, na forma única do conhecimento de si. Isso, segundo Foucault, constituiu-se não em um desaparecimento desse cuidado, mas em uma atenuação, integrando-se no interior de um conjunto bem vasto. Nesse período, séculos I e II, a filosofia é, essencialmente, direção espiritual: “ela não visa a promover um ensino abstrato, mas todo ‘dogma’ está destinado a transformar a alma do discípulo” (HADOT, 2014, p. 135).

Sendo assim, *epimélesthai*, conforme Foucault, bem mais que uma atitude de espírito, refere-se a uma forma de atividade vigilante (consciente), contínua, aplicada, regrada. Para nominar essas atividades, esses conjuntos de práticas, verifica-se uma série de palavras como *meletân*, *meléte*, *epimeleîsthai*, *epiméleia*, entre outras. No século IV, por exemplo, no vocabulário cristão, *epiméleia* tem o sentido - mais comum - de “exercício ascético”.

Segundo Foucault, há quatro famílias de expressões para essa variação vocabular:

1. Algumas remetem a atos de conhecimento e se referem à atenção, ao olhar, à percepção que se pode ter em relação a si mesmo, estar atento a si (*prosékhein tôn noûn*); voltar o olhar para si; examinar-se a si mesmo (*skeptéon sautón*).

Há um vocabulário imenso sobre o “cuidado e si” que não diz respeito apenas a essa espécie de conversão do olhar, “a essa ‘vigilância’ necessária sobre si, mas também a um movimento global da existência que é conduzida,

convidada a girar de certo modo em torno de si mesma e a dirigir-se ou voltar-se para si”, (2014b, p. 78.) Ou seja, é o *convertere*, a *metánoia*.

2. Há aquelas falas que inferem a “retirar-se em si, recolher-se em si”, ou ainda “descer ao mais profundo de si mesmo”. Existem aquelas que dizem respeito à atividade, à atitude de refluir sobre si mesmo, retrair-se ou, então, estabelecer-se, instalar-se em si mesmo como em um lugar-refúgio, uma cidadela bem fortificada, uma fortaleza protegida por muralhas (FOUCAULT, 2014b, p. 78).
3. Outras referem-se a condutas particulares em relação a si, ligadas à arte médica: tratar-se, curar-se, amputar-se, abrir seus próprios abcessos. Ou expressões de cunho jurídico, atividades como reivindicar-se a si mesmo, fazer valer seus direitos, os direitos que se têm sobre si mesmo, sobre o “eu” que se acha carregado de dívidas e obrigações, das quais deve livrar-se ou se está escravizado. Tem, ainda, o sentido de atividades do tipo religioso, cultuar-se, honrar-se, respeitar-se, envergonhar-se diante de si mesmo.
4. Existem ainda as que designam certo tipo de relação permanente consigo, quer se trate de relação de domínio e soberania (ser mestre de si), quer de sensações (sentir prazer consigo, alegrar-se consigo, ser feliz em presença de si, satisfazer-se consigo mesmo, etc.) (FOUCAULT, 2014b, p. 79).

Para Foucault, houve nesse período uma explosão do cuidado de si ou pelo menos sua transformação - a transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas. O processo de generalização do cuidado de si ocorre segundo dois eixos: a generalização na própria vida do indivíduo – coextensivo à vida individual; e a extensão a todos os indivíduos, com restrições importantes.

No que diz respeito à extensão individual ou coextensividade do cuidado de si à arte de viver – *tékhnē tou bíou* - o pensador lembra que, em o *Alcibíades*, o cuidado de si aparece como necessário em um dado momento da existência. No entanto, não é o tempo *kairós* – conjuntura particular de um acontecimento, mas o que os gregos chamam *hóra* – o momento da vida, estação da existência. Ou seja, a idade crítica para a pedagogia, a erótica e a política – o ingresso do jovem na vida, na sociedade. Após Platão, no entanto, até o século I e II, não

será na fase final da adolescência que o cuidado de si tomará lugar. “O cuidado de si não é mais um imperativo ligado simplesmente à crise pedagógica daquele momento entre a adolescência e a idade adulta. O cuidado de si é uma obrigação que deve durar a vida toda” (FOUCAULT, 2014b, p. 80).

Em alguns textos, como os de Epicuro, vê-se a assimilação entre filosofar e ter cuidados com a própria alma, o que implica o alcance da própria felicidade. Na juventude, o objetivo é preparar-se (*paraskheué* - formação, armadura) para a vida (importante para epicuristas e estoicos) – armar-se, equipar-se para a existência; na velhice, o filosofar é rejuvenescer, voltar no tempo ou desprender-se dele.

Nos textos estoicos, ocorre a mesma coisa. Foucault cita Musonius Rufus, e enfatiza a importância do cuidar-se ininterruptamente, constantemente (*aei therapeúontes*). Nota-se, aqui, que o eixo temporal do cuidado de si está no meio da idade adulta para o final. Como é o caso apresentado nos textos de Sêneca e nas figuras de Serenus e Lucílio, por exemplo, com quem ele se relaciona, aconselhando-as, em resposta a seus próprios pedidos.

Esse redimensionamento do cuidado de si, que passa do foco da adolescência ao da maturidade ou mesmo da velhice, para Foucault, vai implicar consequências importantes. A primeira delas é uma função crítica - o fato de que ao caracterizar-se mais como atividade adulta, o cuidado de si atuará com um papel corretivo, muito mais que formador. A prática de si será cada vez mais uma atividade de julgamento em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural e à vida dos outros. Em *o Alcibíades*, a necessidade de cuidar de si tinha como referência a ignorância - o não conhecimento. No período helenístico e romano, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, não para bem governar, como no caso de Alcibíades, mas para “viver”, poder enfrentar os infortúnios, acidentes e demais reveses que, por acaso, viesse acometer o indivíduo.

Novamente aparece aqui o preparar-se, aquilo a que os gregos chamavam de *paraskheué* “essa armadura do indivíduo em face dos acontecimentos” (FOUCAULT, 2014b, p. 86), que nada tinha a ver com a formação em função de um fim profissional determinado. Aqui, também, a prática de si não se impõe apenas sobre a ignorância, mas sobre os erros, os maus hábitos, a deformação e a dependência estabelecidas e incrustadas. “Mesmo que nós tenhamos enrijecido, há meio de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos”, (FOUCAULT, 2014b, p. 86). E é

esse “tornarmos o que nunca fomos”, para Foucault, que se constitui um dos fundamentais elementos da prática de si. Ao contrário de elementos e corpos físicos, que não são maleáveis, a alma o é. Segundo Sêneca, a virtude dela jamais virá antes de sua imperfeição. “*Virtutes discere é vitia dediscere* - aprender as virtudes é desaprender vícios”. Essa noção de desaprendizagem, essencial nos cínicos e reencontrada nos estoicos, para Foucault, é toda a crítica a aprendizados anteriores, por professores ou família, e, principalmente, uma referência à polêmica entre a prática filosófica e o ensino da retórica.

A segunda consequência é a aproximação entre prática de si e a medicina. Uma característica que já estava presente na filosofia do século IV a.C., mas que pouco a pouco se intensificará. Essa relação é marcada pela identidade do quadro conceitual entre uma e outra. No meio disso, está a própria noção de *páthos*, entendida tanto como paixão quanto como doença, cujas evoluções são semelhantes:

- a. Primeiro estágio, *euemptosía (a proclivitas)* – constituição;
- b. Segundo estágio, *páthos*, propriamente dito – movimento irracional da alma (*pertubatio, affectus*);
- c. Terceiro estágio, *nósema* – passagem ao estado crônico da doença – à *héxis (morbus)*, quarto estágio, *arróstema (aegrotatio)*, uma espécie de estado permanente da doença;
- d. Por último, *kakía* – o vício, a *aegrotatio inveterata*, ou *vitium malum (a pestis)*.

A própria prática de si, tal como é definida pela filosofia, é concebida como uma operação médica. No centro, encontra-se a noção de *therapeúein* (terapêutica) que, em grego, significa três coisas: realizar um ato médico (curar, cuidar-se); atividade do servidor que obedece às ordens e serve ao seu mestre; e prestar um culto. Assim, *therapeúein heautón* significará, ao mesmo tempo, cuidar-se, ser seu próprio servidor, seu próprio “terapeuta” e prestar um culto a si mesmo.

A prática do grupo que viveu nos arredores de Alexandria e se autodenominava “terapeutas” era *therapeutké*, e a prática dos médicos era *iatriké*. Eles, por julgarem já terem cumprido sua vida “mortal” deixam tudo o que tem, a filhos e familiares, etc., e partem para viver ao redor de Alexandria, a fim de cuidarem de suas almas. Eles eram terapeutas também porque praticavam o culto do Ser –cuidavam do Ser e da própria alma. Importante destacar

que a terapêutica era uma forma de cuidados mais ampla, mais espiritual, menos diretamente física do que a dos médicos para a qual reservam o adjetivo *iatriké* – que se aplica ao corpo.

Se, em Platão, a arte do corpo era diferente da arte da alma, nos epicuristas e nos estoicos essa separação não existe. Por isso, o corpo, nos séculos I e II, reemerge como um objeto de preocupação, o que significa que ocupar-se consigo, agora inclui corpo e alma. Foucault fala até em certa hipocondria observada em Sêneca, Marco Aurélio, Frontão e Élio Aristides, algo creditado a um dos efeitos da aproximação entre medicina e cuidado de si (FOUCAULT, 2014b, p. 97)

A terceira e última consequência, desse deslocamento, é a nova importância e o novo valor que a velhice passa a ter no período helenístico. Diferentemente dos gregos, para os quais a velhice tem um valor ambíguo ou limitado, a partir do momento em que o cuidado de si precisa ser praticado durante a vida, principalmente na idade adulta plena, o coroamento do cuidado de si, nos séculos I e II, é justamente a velhice.

No período neoclássico, o idoso tem uma definição clara: aquele que pode enfim ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda alegria e satisfação, sem esperar nenhuma satisfação em mais nada. “O idoso é, portanto, aquele que se apraz consigo, e a velhice, quando bem preparada por uma longa prática de si, é o ponto em que o ‘eu’ (...) finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se”, (FOUCAULT, 2014b, p. 98).

Essa extensão cronológica e quantitativa do cuidado de si, para Foucault, não chegou a ser uma universalização. Segundo ele, mesmo que essa generalização tenha ocorrido, ela foi fictícia. Até pelo fato de que o “ocupar-se consigo mesmo” só pode ser aplicado por um número evidentemente muito limitado de indivíduos, um privilégio de elite.

Um dos motivos diz respeito ao fato de que:

Não se pode ocupar-se consigo sem que se tenha diante de si, correlata a si, uma vida em que se possa – perdoe-me a expressão - pagar o luxo da *skholé* ou do *otium* (e que não é, certamente, o ócio no sentido em que o entendemos, mas voltaremos a isso). De todo modo, é uma certa forma de vida particular e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si. De fato, pois, na cultura antiga, na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado. O cuidado de si implica sempre uma escolha um modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram esse modo de vida, e os outros (FOUCAULT, 2014b, p. 102).

Tanto na cultura grega quanto na romana, o cuidado de si tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram perfeitamente distintos entre si, fechados uns aos outros e implicava exclusões. Esse processo era ligado a práticas ou organizações de confraria, de fraternidade, de escola, de seita. Isso não significava, porém, que estivesse relacionado, pura e simplesmente à aristocracia. Ele difundiu-se entre a população, nesse período neoclássico, exceto em relação às classes mais pobres e dos escravos – embora, houvesse vários casos como exceção (FOUCAULT, 2014b, p. 102-103).

A questão é que, nas classes menos favorecidas, as práticas do cuidado de si, ao tomar um caráter ritual e cultural, acabavam diminuindo ou dispensando o trabalho individual ou pessoal de investigação, de análise, de elaboração de si para si, destaca Foucault. Apesar disso, essas atividades eram importantes nesses grupos. Em outro extremo, “encontramos práticas de si sofisticadas, elaboradas, cultivadas que, evidentemente, são muito ligadas a escolhas pessoais, à vida de ócio cultivada, à investigação teórica” (FOUCAULT, 2014b, p. 103). Isso possibilitou a formação de toda uma rede social, parcialmente institucionalizada, que atuou como um dos grandes suportes da prática de si, nesse período.

Nas cortes, vemos que o serviço de alma se integra à rede de amizades, do mesmo modo como se desenvolvia no interior de comunidades culturais.¹¹ Mas não eram os únicos modelos. Os epicuristas, por exemplo, não formavam um grupo religioso, mas filosófico, e era constituído, em grande parte, por populares. Isso não impediu, contudo, o mesmo epicurismo, na Itália, manifestar-se em círculos sofisticados e eruditos. Outro exemplo para ilustrar essa questão aconteceu com o grupo do Terapeutas, de que já havíamos citado anteriormente. Em vez de retirar-se para o deserto - como faziam os eremitas e a anacoreta cristã – os terapeutas buscavam pequenos jardins para suas reflexões, mas cada participante desse espaço comunitário dispunha de uma cela ou um quarto individual.

Essas comunidades tinham eixos ou dimensões e, segundo Foucault, eram três. O primeiro eixo diz respeito às práticas culturais; o segundo, o trabalho do saber; o terceiro, a autocura (FOUCAULT, 2014b, p.105). No que diz respeito ao cuidado de si, os indivíduos retiravam-se com o objetivo de curarem as doenças provocadas por “prazeres, desejos,

¹¹ Voltadas a cultos

desgostos, temores, cobiças, estultices, injustiças e a profusão infinita de paixões”. Eles buscavam, também, a *enkráteia* - o domínio de si sobre si – (a qual abordaremos mais adiante, no capítulo 2), por eles considerada como base e fundamento de todas as outras virtudes. E, por último, uma vez por semana, acrescentavam aos cuidados do corpo à *epiméleia tês psychês* - o cuidado com a própria alma.

Esses rituais tinham caráter não somente religioso, mas também intelectual. Além do cuidado da alma, simultaneamente, havia também uma acentuada preocupação com o saber. Nesse processo, a dimensão do saber, da meditação, da aprendizagem, da leitura e da interpretação alegórica estão fortemente presentes. Isso reforça a ideia de que o cuidado de si toma forma no interior de redes ou de grupos distintos com combinações entre o cultural, o terapêutico, no sentido expresso aqui, e o saber.

No que diz respeito ao cuidado de si, Foucault destaca que o deslocamento cronológico da adolescência à velhice instaura o problema de saber qual é o objetivo e a meta do cuidado de si. Desse modo, o cultivar a si mesmo, cuidar de si mesmo, nos séculos I e II, ampliou essas formas de relações e a possibilidade de uma elaboração de si como objeto de saber e de conhecimento possíveis, inteiramente diferentes do que se podia encontrar no platonismo.

O pensador francês usa a metáfora da navegação, para explicar ainda mais esse processo, destacando trajeto - deslocamento de um ponto a outro, meta, objetivo -, o que para ele tem algo de odisséico. A ideia de navegação nos faz querer chegar a esse porto de origem que, por sua vez, nos remete a um lugar de segurança, e isso nos permite pensar que a própria trajetória é perigosa. Além disso, o objetivo dessa trajetória implica um saber, uma técnica, uma arte. Foucault cita alguns tipos de técnicas referidas à pilotagem: 1) medicina 2) governo político; 3) a direção e o governo de si mesmo. Ele lembra que as atividades de curar, dirigir os outros e governar a si mesmo são muito regularmente referidas na literatura grega, helenística e romana, à imagem da pilotagem.

Michel Foucault acredita que a imagem da pilotagem também demarca um tipo de saber e de práticas, entre os quais, os gregos e os romanos reconheciam certo parentesco e, para os quais, tentavam estabelecer uma *tékhnē* - uma arte, um sistema refletido de práticas relacionado a princípios gerais, a noções e a conceitos. Entre eles, citamos: a do príncipe, na medida em que deve emitir pareceres sobre os males; a daquele que governa a si, como se

governa uma cidade, curando seus próprios males; a do médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo, como também sobre os males da alma dos indivíduos.

No livro “*Métis, as astúcias da inteligência*”, D tienne e Vernant, mostram a pilotagem como uma das astúcias da inteligência. “Qual   a imagem que os gregos faziam para si da navega o por meio de sua experiência religiosa do mar?” (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 198). Eles descrevem dois pares de potência, *P ntos* e *P ros*, relacionados ao mundo marinho, e *T khe* e *Kairós*, conceitos mais ligados ao domínio da navega o em si.

P ntos   a onda salgada, uma potência primordial do alto mar. Seus limites são o céu e a  gua. “Espaço inquietante e misterioso, *P ntos* de mil rotas aparece como um caminho sem cessar apagado, uma passagem jamais traçada, uma vida fechada assim que   aberta”. (DETIENNE; VERNANT 2008, p. 198).   interessante observar que na extensão, considerada caótica, “cada percurso toma a forma de uma travessia através de uma região desconhecida e sempre irreconhecível, reina sem fim o puro movimento”, (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 198). O contraponto de *P ntos*   *P ros*, que designa de início a vau, a passagem aberta em um ponto da água, a rota, o caminho que o navegador deve abrir nos *p ntos* e ir através do mar. Já, *T khe* e *Kairós* tratam mais especificamente do domínio da navega o e o tipo de atividade humana que se exerce aí:

No pensamento grego arcaico, *T khe* aparece como uma potência ambivalente e ambígua. (...). Significa a mudança e a mobilidade. Mais precisamente – e esta   sua face negativa- *T khe* define todo um aspecto da condi o humana, por meio das representa es convergentes do indivíduo, balançado pelas ondas, girando aos sopros dos ventos, rolando sem trégua. (...). Uma face positiva responde   primeira:   a *T khe* que toma o leme na mão e conduz firmemente a nau para o porto. Para toda uma tradi o, *T khe* conota a ocasião de conseguir, o fim atingido, o êxito obtido. (...). Sem ser como ela uma verdadeira potência do mar, *Kairós* mant m com o espaço marinho rela es privilegiadas. (...) “*Kairós* o Olímpio”   franqueado por *Pompa os* e Zeus *O rios* (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 200-201).

Ainda conforme Detienne e Vernant (2008), a associa o de Zeus *O rios* - o Zeus dos sopros favoráveis - com *Kairós*   a mais significativa. Citando Aristóteles, os autores destacam que na navega o, não há saber de todos os casos particulares:

(...). Para os mais experimentados dos pilotos, *Póntos* permanece sempre o Desconhecido. A excelência do navegador não se mede pela extensão de seu saber, ela se reconhece por sua capacidade de prever e de descobrir, de antemão, as armadilhas do mar que são também as ocasiões que ela oferece à inteligência do piloto. (...) Semelhante a Dânao, primeiro navegador e piloto prudente tanto quanto providente, *prónoos*, o bom timoneiro deve ter pesado todos os golpes como um bom jogador de gamão: ele deve prever os saltos do vento, opor astúcia a astúcia, espreitar a ocasião fugitiva de inverter a relação de forças. (...). Dirigir, endireitar, levar reto, *ithýnein*, são expressões banais no vocabulário da navegação, mas sua banalidade mesma sublinha, na arte do piloto, a importância de um projeto que é tanto habilidade de prever a rota, quanto capacidade de fixar o olhar sobre o termo último do curso. Por uma caminhada cheia de desvios, em traçados oblíquos e circuitos tortuosos, desenhados pelos movimentos do mar e pelos caprichos do vento, a inteligência navegadora sabe conduzir reto o navio, sem jamais se desviar da rota, quanto a capacidade de fixar o olhar sobre o termo último do curso. Por uma caminhada cheia de desvios, em traçados oblíquos e circuitos tortuosos, desenhados pelos movimentos do mar e pelos caprichos do vento, a inteligência navegadora sabe conduzir reto o navio, sem jamais se desviar da rota que ela de antemão meditou seguir (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 201 -204).

Foucault, ao citar a metáfora da pilotagem, realça o quanto na prática de si, “o eu surge como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida”, (2014b, p.223). O sujeito do cuidado de si, precisa da astúcia “um verdadeiro truísmo que só a *métis*¹² permite ao piloto conduzir reto o navio a despeito do vento”, (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 202).

De acordo com Maciel e Kraemer (2016), a forma de experiência de si, abordada por Foucault não se baseia no “tu deves” ou no que se refere à norma que estabelece uma regra para o que se pode ou não fazer, e sim reflete uma arte de ser, uma maneira de agir frente à própria existência. Essa posição que assume a vida como uma obra de arte e permite ao sujeito sua própria construção e direção - como a que assume um piloto -, não abre possibilidades para a autonomia? Entender um pouco a dimensão, o cuidado de si na antiguidade e sua importância no contexto da autoconstituição do sujeito pode nos levar ao entendimento dessa possibilidade. É sobre ela que pretendemos argumentar no próximo capítulo desta dissertação.

¹² Inteligência astuciosa. Também designa a deusa da saúde, proteção, astúcia, prudência e virtudes. Filha de Tétis e Oceano foi a primeira esposa de Zeus. Mãe de Atena. Cf. DETIENNE&VERNANT, 2008, p. 7.

Considerações

Porto e Caminha, em artigo, *Os modos do sujeito se constituir*,¹³ destacam três termos que Foucault, em *A Hermenêutica do Sujeito*, coloca como atributos da vida filosófica: 1. Além do *paraskeuê* - já citado -; 2. Os termos *parástema* - bem, liberdade e realidade; 3. *parrhesía* - dizer verdadeiro -, do qual falaremos mais adiante neste trabalho. Os autores defendem que, no pensamento de Foucault sobre as práticas de si, o *ethos* é o movimento constituído do *parástema*, do *paraskeuê* e da *parrhesía*. Para eles, Foucault entende os indivíduos em processo de subjetivação, como aquele que é capaz de reatualizar o presente em que vive, por meio do *parástema* e “por intermédio de práticas e exercícios, a *paráskeuê*” (PORTO E CAMINHA, 2018, p. 172).

Implícito ao cuidado de si e da conversão a si há o “voltar o olhar para si mesmo”, “reportar a atenção sobre si”. Nesse aspecto, analisando Sêneca e Marco Aurélio, Foucault destaca três características do que ele chama de “modalização do saber sobre as coisas” e de “saber espiritual”:

Primeiro, trata-se de um certo deslocamento do sujeito, que suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas (...). Segundo, a partir do deslocamento do sujeito, está dada a possibilidade de apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor (...). Terceiro, nesse saber espiritual, trata-se para o sujeito de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade. Trata-se de uma espécie de ‘heautoscopia’. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. Em quarto lugar finalmente, o efeito desse saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que o é da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz (FOUCAULT, 2014b, p. 276)

Para Porto e Caminha, essa espécie de *heautoscopia* implica os modos de o indivíduo constituir-se nos processos de subjetivação. O indivíduo faz determinados deslocamentos, reavalia e aprende o valor das coisas, a partir de sua realidade, vê-se a si mesmo e apresenta a possibilidade de alteração e mudança de vida. A *heustoscopia*, apresentada como um modo

¹³ *Os modos do Sujeito de Constituir e as formas de práticas de si*. *Problemata: R.Inern. Fil.* V.9. n. 4 (2018) p. 164-182.

de ser do sujeito, por efeito do saber, para Porto e Caminha, é o movimento de si sobre si. “É como se cada indivíduo funcionasse como o Cosmo e no interior do mesmo se constitui o que o francês apresenta como saber espiritual” (PORTO E CAMINHA, 2018, p. 176).

O indivíduo em sua subjetividade necessita exercer a forma/ação atlética do sábio. Por isso mesmo, assim como o atleta se exercita constantemente, o indivíduo em processo de subjetivação desenvolve práticas, exercícios e disciplinas caracterizadas pelo rigor no controle das ações em busca de autocontrole de si, as quais acompanham e fortalecem o indivíduo em busca da manifestação da ‘verdade’, e a manifestação mais genuína é aquela que o saber espiritual oferece. Por conseguinte, o saber espiritual é o que vai permitir ao indivíduo ser mais forte do que as eventuais adversidades ao longo de sua existência (PORTO E CAMINHA, 2018, p. 177)

Se concordamos com Porto e Caminha que esses atributos - *paraskeuê* (equipamento), *parástema* (bem, liberdade e realidade) e *parresía* (dizer verdadeiro) - constituem-se o movimento do *ethos* das práticas de si, corroborando para a forma como o sujeito autoconstitui-se, não precisamos, necessariamente, discordar da inferência de Inês Lacerda Araújo. Referimo-nos, aqui, ao fato de que há um conjunto de prescrições e regras que se impõem, por meio de aparelhos constritivos, como família, escola, religião, que fixam códigos morais. Pode-se também entender “moral” como o comportamento dos indivíduos em face desses preceitos e observar como essa conduta se relaciona com as normas e prescrições.

Mas há ainda a maneira de se conduzir de se transformar em sujeito moral de sua conduta face às prescrições, o modo de se comportar e mesmo modificar-se. Ainda que haja elementos codificados e uma ação normativa a eles relacionada, sempre há uma margem para elaborar sua própria conduta, seu modo de ser, assenhorando-se de seus atos (ARAÚJO, 2004, p. 140).

Para Araújo (2004, p. 140-141), Foucault mostra, em alguns momentos, como o indivíduo impõe sua marca à prescrição, representada pelo dominar-se, provar-se ou transformar-se. Todas são formas de práticas de si, ou seja, modos de subjetivação. Nesse aspecto, “se os códigos morais são pobres e repetitivos, as interdições todas se assemelham, mas a experiência moral se transforma. Daí Foucault vê na ética uma forma de elaboração

consigo que permite ao indivíduo se constituir como sujeito” (ARAÚJO, 2004, p. 141). Assim, como sujeito de uma conduta moral, ele não seria “sujeito de seus atos apenas reagindo a regras universais”. (ARAÚJO, 2004, p. 141).

Que sujeito é esse que se constitui por meio de exercícios, técnicas de si, ao mesmo tempo, resultado e impulsionador desse processo? Essas técnicas (ou o processo em si) não contribuiriam para algum tipo de autonomia? As próprias expressões utilizadas para se entender o cuidado de si não abrem margem a isso? São expressões como atividade reflexiva, atitude crítica, transformação do sujeito por ele mesmo, tratar-se, curar-se, reivindicar-se, voltar a si mesmo, pilotar, ser seu próprio senhor, entre tantas outras...

2. A POSSIBILIDADE DO SUJEITO AUTÔNOMO

Novamente, nos perguntamos: seria possível um sujeito autônomo em Foucault? Em sendo admissível, o sujeito do cuidado de si, aquele que se autoconstitui, aquele que constrói a sua própria prática, aquele a quem é concebível uma atitude crítica, não seria, por excelência, um sujeito a quem a autonomia poderia ser cabível? Neste capítulo, o objetivo é discutir a possibilidade de autonomia, a partir de alguns conceitos por ele tratados no *Curso de 1982* e outros textos do mesmo período.

Não é demais destacar que, em seus últimos cursos e obras, quando Foucault passa a analisar a interação subjetividade-verdade, a partir das relações do indivíduo consigo mesmo, por meio das práticas de si, ele deixa em aberto a possibilidade de outras subjetividades, capazes de emergir não apenas de tecnologias de dominação, mas de técnicas de si. O que a nosso ver, também, permite a discussão de outras possibilidades desse sujeito investigado, entre elas, a de autonomia.

Entretanto, de que autonomia poderíamos falar? Na Filosofia, esse termo é descrito como a forma de referir-se a uma realidade regida por uma lei própria, distinta de outras leis, mas não forçosamente incompatível com elas, como se vê na autonomia da vontade kantiana¹⁴. O termo vem do grego antigo - auto = de si mesmo + nomos = lei – e significa “aquele que estabelece as próprias leis”. Aquele que tem a capacidade de governar-se pelos próprios meios. Embora o conceito de “autonomia moral” possa ser diferente, de acordo com cada cultura ou época, optamos por dar ao termo o sentido de “capacidade reflexiva” que o indivíduo pode ter, para definir suas escolhas, em que pesem as circunstâncias, e promover ou não determinadas ações.

¹⁴ “A pioneira ideologia moderna da autonomia política desenvolvida por Maquiavel nos Discursos (1531) combinou dois sentidos de autonomia: o primeiro era a liberdade de dependência, o segundo o poder de auto legislar. Os aspectos políticos da autonomia assim desenvolvidos no contexto da moderna cidade-estado receberam de Lutero, com Liberdade de um cristão (1520), seu complemento na vida espiritual. Para ele, autonomia como liberdade da dependência foi traduzida pela “espiritual, nova e interior liberdade do homem do corpo e suas inclinações, assim como liberdade para conhecer a lei de Deus” (Lutero, 1961, p.53). A descrição de Kant da autonomia em sua filosofia prática marca, por seu turno, uma transposição filosófica e crítica da autonomia religiosa de Lutero para a autonomia moral. A filosofia prática de Kant combina os dois aspectos da autonomia numa explicação da determinação da vontade. (...) Uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distinguida de uma vontade heterônoma cuja lei é dado pelo objeto” (CAYGILL,2000, p.42-43)

“Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo enquanto sujeito ético da verdade?” (FOUCAULT, 2014b, p. 434). Essa pergunta que Foucault se faz em *A Hermenêutica do Sujeito*, para exemplificar o exame de consciência dos antigos dos séculos I e II, servirá para fortalecer nossa abordagem neste capítulo.

Não seria justamente essa elaboração constante de si que abre possibilidades para a construção da própria autonomia? Acreditamos que conceitos como conversão a si determinação do eu e autofinalização do sujeito, presentes na cultura de si, são fundamentais nesse debate, assim como as análises de Foucault no que dizem respeito à *Aufklärung* e à crítica. Analisemos antes, no entanto, a noção de *enkrateia*, termo grego que caracteriza domínio de si.

2.1 *Enkrateia*

A questão da *enkrateia* é fundamental porque ela se caracteriza, sobretudo, nas palavras do próprio pensador francês, “por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres”, (FOUCAULT, 1998, p. 60). Porém, não em um sentido puramente moral, mas, no que poderíamos aduzir, em um aspecto mais pragmático. Nesse caso, *enkrateia* é o próprio governo de si. Ao citar os terapeutas¹⁵, por exemplo, Foucault lembra, que eles se retiravam para onde pudessem curar as doenças causadas por prazeres, desejo, desgostos, temores, cobiças, estultices, injustiças e outras paixões. Buscavam, antes de tudo, a *enkrateia*, o domínio sobre si mesmos. (FOUCAULT, 2014b, p. 105). Como falamos no capítulo anterior, eles acrescentavam também à *epimelétia tês psikhês*, cuidado da alma, cuidados do corpo. Foucault destaca aqui também uma forte acentuação ao saber. “O objetivo é: aprender a ver claro” (FOUCAULT, 2014, p. 106). A tal ponto de poderem contemplar “Deus”!

Para esclarecer mais esse ponto, Foucault cita Marco Aurélio, lembrando um exercício típico, vivenciado pelo imperador-filósofo, cujo objetivo é o fluxo de

¹⁵ Os mesmos citados no capítulo anterior, descrito por Fílon de Alexandria em seu Tratado da Vida Contemplativa (FOUCAULT, 2014, p.105)

representações sobre o qual se exercerá um trabalho de análise, de definição e de descrição (FOUCAULT, 2014b, p. 206).

No momento que essas coisas [objetos, situações] apresentam-se ao espírito e em que a *phantasia* as oferece à percepção do sujeito, deve ele ter em relação às coisas e em função do conteúdo da representação – recorrer a uma virtude como a sinceridade, ou como a boa-fé ou como a *enkratéia* (domínio de si) (FOUCAULT, 2014b, p. 267).

Esse tipo de exercício apresentado por Marco Aurélio, segundo Foucault (2014, p. 267), é comum em outros textos estoicos, reforçando a ideia de que o fluxo da representação deve estar submetido a uma vigilância contínua e minuciosa. O pensador francês chama a atenção para as implicações que esse monitoramento permanente de si tem em relação ao cuidado de si para consigo mesmo.

Epicteto, por exemplo, recomenda que saíamos de tempos em tempos, que caminhemos, que olhemos o que se passa ao nosso redor (as coisas, as pessoas, os acontecimentos, etc.) e que nos exercitemos em relação a todas essas diferentes representações que o mundo nos oferecer. Exercitemo-nos para definir a respeito de cada uma, em que ela consiste, em que medida pode agir sobre nós, se dependemos dela ou não se ela depende ou não de nós, etc. e a partir desse exame do conteúdo da representação, [trata-se] de definir a atitude que tomaremos em relação a ela. (FOUCAULT, 2014b, p.267)

Ao citar o exemplo de Sócrates e Alcebíades (2014, p. 309), Foucault destaca o domínio de si, observado no diálogo platônico, em que Alcebíades busca, sem sucesso, seduzir Sócrates. “A *enkrateia* (o domínio de si) do professor de filosofia está selada por sua resistência em se deixar tomar, seja beleza real e intrínseca de Alcibíades, seja, com mais razão pelos vãos galanteios de todos aqueles jovens” (FOUCAULT, 2014, p. 309). Do mesmo jeito, acrescenta Foucault, “mostrando-se enfeitado, o jovem bem revela não ser capaz de aplicar ao discurso verdadeiro uma atenção verdadeira e eficaz” (FOUCAULT, 2014b, p. 309).

A *enkrateia*, esse domínio de si, parece exigir um despojamento, e é uma recusa de todo ornamento, mediante uma vontade assídua, para se chegar à verdade. Essa virtude é uma exigência dessa escola filosófica que deve estar presente, primeiramente, no mestre. “É

essa atenção à verdade e somente ela que deve permitir ao mestre ser excitado, incitado a ocupar-se com seu aluno”, (FOUCAULT, 2014b, p. 310)

E, mais uma vez, a interseção que há entre “cuidado de si”, “autoconstituição” e “domínio de si” parece se mostrar, uma levando à outra, atada entre si. Nas palavras de Ruiz (2015, p. 27), “aprender a cuidar de si significa saber governar-se. É clara a intersecção ético-política desses dois termos e suas correspondentes práticas. Só poderá ser bom governante da polis quem antes tenha aprendido a governar sua vida”. E como governar sua vida? Como cuidar de si, sem exercer domínio sobre si?

Segundo Jaeger, foi na época de Sócrates que surgiu, no idioma grego, a palavra *enkrateia*, ou seja, domínio de si próprio, firmeza e moderação. E foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa ideia central da nossa cultura ética:

Esta ideia concebe a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito tradicional de justiça. Mas, como a concepção ética dos Gregos parte da vida coletiva e do conceito político de domínio, é pela transferência da imagem de uma polis bem governada para a alma do Homem que ele concebe o processo interior. Para apreciarmos no seu valor real esta transferência do ideal político para o interior do Homem, temos de ter presente a dissolução da autoridade exterior da lei, na época dos sofistas. Foi ela que abriu caminho à lei interior. (JAEGER, 1995, p. 548).

Xenofante afirma ser a *enkrateia* a base de todas as virtudes: “Não será, pois, necessário que qualquer homem, acreditando que o autodomínio é o pilar da virtude, nele fundamente a construção da sua alma?” (XENOFANTE, 2009, p. 103). O que equivale, segundo Jaeger, emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos.

No fundo, este conceito já contém o germe do Estado ideal de Platão e o conceito puramente interior de justiça em que se baseia esse Estado, bem como a coincidência do Homem com a lei que habita dentro de si próprio. O princípio socrático do domínio interior do Homem por si próprio tem implícito um novo conceito de liberdade. É digno de nota que o ideal de liberdade que impera como nenhum outro da época da Revolução Francesa para cá, não desempenhe nenhum papel importante no período clássico do helenismo, embora não esteja ausente desta época a ideia de liberdade. É à igualdade (*τὸ ἴσον*), em sentido político e jurídico, que fundamentalmente aspira a democracia grega. A “liberdade” é um conceito polivalente demais para a caracterização dessa exigência. (...) Foi Sócrates que fez da liberdade um problema ético, problema logo desenvolvido com intensidade diferente pelas escolas socráticas. Com certeza nem sequer Sócrates procede a uma crítica demolidora da divisão social dos homens da polis em livres e

escravos. Todavia, mesmo sem tocar nesta divisão, ela perde muito de seu valor profundo, pelo fato de Sócrates a transferir para a órbita do interior moral do Homem. De par com o desenvolvimento do conceito de “domínio de si próprio”, (...) vai-se formando agora um novo conceito de liberdade interior. Considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive escravo dos seus próprios apetites. (...). Vê-se bem que o que interessava a Sócrates não era a simples independência com relação a quaisquer normas vigentes fora do indivíduo, mas sim a eficácia do domínio exercido pelo Homem sobre si mesmo. Fundamentalmente, portanto, a autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do Homem em relação à parte animal de sua natureza. (JAEGER, 1995, 550-551).

Segundo Xenofonte, as conversas de Sócrates eram sempre sobre coisas humanas. Nesse sentido, ele discutia sobre o que era piedoso ou cruel, belo ou feio, justo ou injusto, etc. Assim como abordava também questões sobre sensatez e loucura, coragem e covardia, além de temas políticos como conceito de cidade e participação na sua gestão, governo e governante, “e outros assuntos do gênero que - pensava ele - tornavam homens de bem aqueles que os conheciam e justificava que fossem chamados escravos os que os desconheciam”. (XENOFONTE, 2009, p. 63).

Em seu artigo *Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo*, Dinucci destaca que a palavra “prisioneiros” traduz *andrápodon*. O termo grego era aplicado aos cativos de guerra que chegavam à cidade com os pés e as mãos acorrentados. No entanto, para os gregos, “não dispor do conhecimento das coisas humanas, que se busca através do diálogo com aqueles com os quais temos afinidade, é escravidão no pior sentido do termo”, (DINUCCI, 2009, p. 58).

Ainda, segundo Dinucci, para evitar que o homem use o pensamento para corromper os costumes, criando argumentos que justifiquem o vício, é preciso enveredar-se pelo caminho da razão crítica, educá-lo para a prudência. O que é atingido “através do império sobre si mesmo ou do autodomínio (*enkrateia*). O próprio Sócrates é descrito por Xenofonte como o senhor absoluto de si mesmo”. (2009, p. 58).

É interessante observar que o modelo é praticamente o mesmo pregado mais tarde por outras escolas, como o epicurismo e o estoicismo:

Estimulando o fortalecimento do corpo através de exercícios físicos e da conquista de bons hábitos, aprimora-se não somente o corpo, mas também a alma, pois, através dessa práxis filosófica, conquista-se progressivamente a liberdade

(*eleuthería*), já que o homem passa a depender cada vez menos de seu entorno, habituando-se a comer o que houver, a ser capaz de resistir a condições físicas adversas, e tornando também, por essa mesma razão, a vida mais fácil para si. A liberdade decorrente da prudência e do autodomínio se contrapõe à servidão da incontinência, pois o incontinente é escravo das paixões. O glutão, por exemplo, não come por prazer, mas por compulsão, e o mesmo vale para todos os vícios, pois em todos os casos de vício o ser humano se vê compelido a fazer algo que a princípio fez por prazer (DINUCCI, 2009, p. 59).

Para Epicuro, por exemplo, a filosofia deveria servir ao homem como instrumento de libertação e como via de acesso à verdadeira felicidade. E essa felicidade “consistiria na serenidade de espírito que advém da consciência de que é ao homem que compete conseguir o domínio de si mesmo”. (PESSANHA, 1985, p. 11). Para ele, tanto a ataraxia (ausência de perturbação) quanto a aponia (ausência de dor) poderiam ser alcançados por meio do autodomínio:

Busque a autossuficiência que o torne um ser que tem em si mesmo sua própria lei, um ser autárquico, capaz de ser feliz e sereno independentemente das circunstâncias. Para tanto, deve renunciar aos prazeres que possam ser fontes de aflição e aceitar a dor quando ela é portadora de um bem futuro (que nunca deve ser confundido com a suposta vida depois da morte). É necessário, portanto, fazer um cálculo utilitário dos prazeres e das dores possíveis, como primeiro passo para a conquista da felicidade. (PESSANHA, 1985, p. 15).

Daí a concluir que a filosofia é a chave para essa conquista. Também em Sêneca, a busca desse autodomínio e equilíbrio contínuo e a procura da justa medida estão presentes em seus ensaios:

É preciso governar nosso espírito e conceder-lhe de tempos em tempos um descanso que fará sobre ele o efeito de um alimento restaurador. (...). Somente a linguagem de uma alma exaltada pode atingir o majestoso e o grandioso. Que ela desdenhe os sentimentos vulgares e batidos; que um entusiasmo sagrado a anime e a arrebate: somente depois ela pronunciará palavras divinas pela boca de um mortal. É impossível alcançar o sublime e o inacessível, enquanto a alma pertencer a si mesma: é preciso que ela se desvie de seu caminho habitual, se liberte; e que, mordendo o freio, arrebate seu cavaleiro e o faça subir a alturas onde jamais ele se arriscaria por si mesmo. (SÊNECA, 1985, p. 423)

O governo de si mesmo parece tomar um sentido tão impactante para Foucault a ponto de estar presente em alguns de seus cursos e até ser tema principal de um deles. O que significa governar-se a si mesmo? Quais implicações que o governar-se a si mesmo tem com

a capacidade do sujeito em tomar suas próprias decisões, em assenhorar-se de si? São perguntas que os últimos cursos de Foucault, em especial a *Hermenêutica do Sujeito* (1982), o *Governos de si e dos Outros* (83) e a *Coragem da Verdade* (1984), podem suscitar.

2.2 A conversão a si

No curso de 1982, inicialmente, Foucault tenta seguir um pouco a ampliação do tema do cuidado de si, a partir de sua demarcação no Alcibíades até o momento em que desemboca em uma verdadeira cultura de si. Esse processo acontece, em todas as suas dimensões, no começo da época imperial.

Para Foucault (2014b, p. 185), essa ampliação ocorre de duas maneiras: a primeira se dá pela desvinculação da prática de si em relação à pedagogia. Isso significa que não é mais um complemento. Agora, para quem vai entrar na vida adulta e política, a prática em si, em vez de um preceito, é uma injunção para o desenrolar da existência inteira, incorporando-se à própria arte de viver (*a tékhne toû bíou*). É a partir disso que a arte de viver e a arte de si tornam-se idênticas. Essa arte, então deixa de ser também algo a dois (entre o mestre e o discípulo) e integra-se com toda uma rede de relações sociais diversas, em que existe não somente a mestria no sentido estrito, mas também a junção de outras formas relacionais.

Já a segunda ocorre pela desvinculação da atividade política. Em *Alcibíades*, tratava-se de estar atento a si para poder ocupar-se, como convém, com os outros e com a cidade. Agora, é preciso ocupar-se consigo para si mesmo, de maneira que a relação com os outros seja deduzida, implicada na relação que se estabelece de si para consigo. Cabe citar aqui o exemplo de Marco Aurélio, o imperador-romano, “que já não ficava atento a si para melhor governar, mas sabia que, ao ficar atento a si, ficaria também atento aos homens a ele confiados”. (FOUCAULT, 2014b, p. 186).

É na relação de si para consigo que o imperador encontra a lei e o princípio do exercício de sua soberania. E somente nessa autofinalização é que se encontra a noção de salvação. Foucault destaca a imagem do pião, rodando em volta de si, para lembrar-nos que é no centro de nós mesmos que devemos fixar nossa meta.

No livro I de *As meditações*, Marco Aurélio afirma que: “Quem transgride a lei, fere a si mesmo; quem comete uma injustiça, comete contra si mesmo, e a si mesmo se torna mal”. (MARCO AURÉLIO, 2011, p. 60). Afirma, ainda, nessa equação que o mais importante é a relação de si para consigo:

Importa-te que outro te reprove ações justas e boas? Não te importará. Tem esquecido como esses que alardeiam com louvores e censuras a outros se comportam na cama e na mesa, que coisas fazem, o que evitam, o que perseguem, o que roubam, o que arrebata - não com suas mãos e pés a não ser com a parte mais valiosa de seu ser, da que nascem confiança, pudor, verdade, lei e uma boa consciência? (MARCO AURÉLIO, 2011, p. 68).

Para entender melhor essa ideia de cuidar de si para si (e converter-se a si), Foucault recomenda que se a aplique em si mesmo. “O que significa ser preciso desviar-se das coisas que nos cercam”, (FOUCAULT, 2014b, p. 186). Assim, é imperativo que nos desviemos de tudo que nos tira do foco em relação a nós:

É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro enfim, na direção de nós mesmos. Trata-se da grande imagem da volta para si mesmo, subjacente a todas as análises de que lhes falei até o momento. (...) Há uma série de imagens (...) [uma delas] é a imagem do pião. (...) Ora, contrariamente ao movimento do pião, a sabedoria consistirá em não se deixar jamais ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior. Pelo contrário, será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si mesmo que deveremos fixar nossa meta. O movimento a ser feito há de ser então o de retornar a esse centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente. (FOUCAULT, 2014b, 186-187)

Foucault frisa, no entanto, que embora todas essas imagens se aproximem da ideia de conversão trabalhada nos antigos, há uma noção específica, construída, a de *epistréphein pròs heautón* - voltar-se para si, converter-se a si. No cristianismo, essa visão foi importante, não somente do ponto de vista moral, como também passou a adquirir relevância capital na vida política. A partir do século 19, isso assume um peso digno de aprofundamento, segundo o pensador. (FOUCAULT, 2014b, p. 187).

O mesmo tema já havia sido desenvolvido em Platão sob a forma de *epistrophé*, e assume vários significados. Em primeiro lugar, diz respeito a “desviar-se das aparências”; depois, “retornar-se a si”, constatando a própria ignorância e decidindo-se a ter cuidado de si

e a ocupar-se consigo. Por último, compreende o “retorno a si”, que nos conduzirá à reminiscência - imagem lembrada do passado; o que se conserva na memória, lembrança vaga ou incompleta. Em outras palavras, chega-se ao ponto em que se poderá retornar à própria “pátria”, a das essências, da verdade e do Ser.

Foucault vai mostrar que a “noção de conversão” encontrada no cerne da cultura de si helenística e romana é muito diferente da *epistrophé*. Essa conversão do helenismo não se move, no eixo de oposição entre este mundo e o outro - é um retorno que se fará na própria imanência do mundo, o que não significa que não haverá oposição essencial (FOUCAULT, 2014b, p. 189)

A conversão de que agora se trata, na cultura helenística e romana, conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós. Trata-se, antes, de uma liberação no interior desse eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que poderemos dominar. Consequentemente, no leva a outra característica (...) ela tem a feição não de uma liberação em relação ao corpo, mas do estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo. [Outra diferença: nesta] é o conhecer, o conhecer na própria forma da reminiscência, que constitui o elemento essencial, fundamental, da conversão. (FOUCAULT, 2014b, p.189)

Também esse converter-se, da cultura helenística e romana, nada tem a ver com a *metánoia* cristã, que por sua vez, também é diferente da *epistrophé*. Platônica. Foucault ressalta que o termo mesmos significa penitência e mudança. Mudança radical do pensamento e do espírito. Ela implica súbita mutação. Ou seja, é preciso “um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2014b, p.190). Implica ainda uma passagem, de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz e assim, sucessivamente. E, por último, implica uma ruptura. Uma renúncia de si mesmo.

A conversão na filosofia, na moral e na cultura de si do período helenístico e romano, que Foucault destaca, é totalmente diferente. *Conversio ad se* (aquela *epistrophé pró heautón*), para o pensador francês tem uma atuação de processo inteiramente diferentes em relação aos da conversão cristã. Não há ruptura do eu, em primeiro lugar. Em alguns autores, “se existe ruptura – e ela existe – ela se dá em relação ao que cerca o eu” (FOUCAULT, 2014b, p. 191).

Hadot, reforça essa ideia, quando diz que a conversão, na antiguidade, aparece menos na ordem religiosa que na política e na filosófica. Porém, depois de Platão, nas escolas estoica, epicurista e neoplatônica, a preocupação será mais de converter os indivíduos do que as cidades. “A filosofia torna-se essencialmente um ato de conversão” (HADOT, 2014, p. 205). Provocada pelo discurso de um filósofo ao ouvinte, ela caracteriza-se, sim, pela ruptura. O que inclui mudança de costume e até do regime alimentar. Algumas vezes, também se dá pela renúncia aos afazeres políticos, “mas sobretudo transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais. Assim, o filósofo chega à tranquilidade da alma, à liberdade interior; em uma palavra, à beatitude” (FOUCAULT, 2014b, p. 206)

Uma questão não resolvida para Foucault é o fato de ele não ver inteiramente claro, no pensamento helenístico e romano, se o eu é algo a que se retorna, porque é dado de antemão ou se é uma meta a que devemos nos propor e à qual, alcançando a sabedoria, eventualmente, teremos acesso. (FOUCAULT, 2014b, p. 192). Seria o eu o ponto ao qual volvemos por meio do longo circuito da ascese e da prática filosófica? Seria o eu um objeto que guardamos antes os olhos e que atingimos por meio de um movimento que só a sabedoria poderia promover?

Sêneca responde em parte a esse questionamento, citando Epicuro: “Consagra-te à filosofia se desejas ser realmente livre. Não espera o dia seguinte para se modificar quem a ela se submete e é fiel, pois, de fato, esse mesmo servir à filosofia é a liberdade” (SÊNECA, 2010, Carta 8, p. 18).

O fato, parece concluir Foucault, é que a conversão é um processo longo e contínuo que, melhor que de transubjetivação (o que se poderia dizer da conversão cristã -metanoia), a conversão dos antigos, ele chamaria de autossubjetivação. Fixa-se a si mesmo como objetivo. O de estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo.

Essas diferenciações que Foucault faz sobre as técnicas de si dos antigos e o que ele chama de tecnologias do eu (técnicas de dominação -poder ou técnicas discursivas – saber), mostram o deslocamento que ele fez ao longo de sua obra (GROS, 2014, p.475). E se não é um abandono “aos processos sociais de normalização e aos sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor, um sujeito livre se autocriando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura” - (GROS, 2014, p. 475), é sim,

um aceno para um campo mais amplo de possibilidades de constituição e autoconstituição desse indivíduo-sujeito.

2.3 Determinação do eu como alma

Quando Foucault analisa *O Primeiro Alcibíades*, ele destaca a crítica clara ao mundo dos jovens aristocratas gregos. “Jovens que desde a mocidade, são devorados pela ambição de prevalecer sobre os outros, sobre seus rivais na cidade, assim como seus rivais de fora da cidade, em suma, de passar a uma política ativa, autoritária e triunfante”, (FOUCAULT, 2014b, p. 41). O problema é que a autoridade lhes é conferida por meio da herança social que recebem - nome aristocrático, fortuna e meio em que vivem -, e isso os capacita também para governar. Os problemas derivados de questões como essa não são poucos. O texto platônico, segundo Foucault, é a primeira teoria, a primeira emergência teórica da *epiméleia heautoû*, embora essa exigência de cuidado de si, enraíza-se em práticas muito antigas, anteriores a Platão e a Sócrates (FOUCAULT, 2014b, p. 44).

Em *Alcebíades*, a preocupação de Sócrates é bastante clara:

Sócrates dialogava com Alcibíades e lhe dizia: bem, se queres reger Atenas, vais ter que prevalecer sobre teus rivais na própria cidade, vais ter também que combater ou rivalizar com os lacedemônios e os persas. Crês que és forte o bastante, que tens as capacidades para isso, as riquezas e que, sobretudo, recebeste a educação necessária? (...). Afinal, presta um pouco de atenção, reflete um pouco sobre o que é, olha um pouco para a educação que recebeste, tu farás bem em conhecer um pouco a ti mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 49)

Para Foucault, ao perguntar isso, Sócrates não está querendo dizer que Alcibíades deveria conhecer suas capacidades, sua alma, suas paixões, se é mortal ou imortal, mas o que é esse “eu”. Não como espécie de animal que é ou sua natureza, e sim qual a relação designada pelo *heautón*. Que elemento é esse que é o mesmo do lado do sujeito e também do objeto? “Tens que ocupar-te contigo mesmo: és tu que te ocupas; e, não obstante, tu te ocupas com algo que é a mesma coisa que tu mesmo, [a mesma coisa] que é o sujeito que “se ocupa com”, ou seja, tu mesmo como objeto”. (FOUCAULT, 2014b, p. 49)

Foucault destaca que o que se refere a esse *heautón* é bem discutido nos diálogos de Platão: trata-se da *psychês epimeletéon*. Ou seja, é preciso ocupar-se com a própria alma. Diferentemente de outros textos platônicos, quando se chega à definição de si mesmo como

alma, Foucault entende, pelos questionamentos de Sócrates a Alcibíades, que se trata de fazer aparecer o sujeito em sua irreduzibilidade. “Qual é o único elemento que, efetivamente, se serve do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo e, por consequência, dos instrumentos e, finalmente, se servirá da linguagem? Pois bem, é e só pode ser a alma”. (FOUCAULT, 2014b, p. 52.)

O filósofo francês faz questão de lembrar que essa alma não é a prisioneira do corpo, como em *Fédon*, não é aquela atrelada a cavalos selvagens, como em *Fedro*, também não é a alma descrita segundo uma hierarquia de instâncias, como em *A República*. Essa alma de *Alcibíades* é a alma enquanto sujeito da ação. Aquela que se serve do corpo, dos órgãos do corpo e de seus instrumentos. Segundo Foucault, a expressão “servir-se”, deriva do grego, *Khrêsthai e khrêsis*, e tem várias significações, conforme o emprego. Pode designar vários tipos de relações que se podem ter consigo ou com outros e até mesmo com coisas como, por exemplo, eu me sirvo, eu utilizo. Pode significar também um comportamento, uma atitude, certo tipo de relações com o outro como, por exemplo, servir-se dos deuses, honrando-os e prestando culto, ou servir-se de um cavalo, controlando-o, como convém a um cavaleiro. Pode ainda dizer respeito a uma determinada atitude para consigo mesmo. “Na expressão *epithymíais khrêsthai*, o sentido não é “servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer, mas ‘abandonar-se às próprias paixões’ ”. (FOUCAULT, 2014b, p. 53)

Quando Platão e Sócrates buscam demarcar o *heautón*, na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, o sentido não tem a ver com a relação instrumental da alma com todo o resto ou mesmo o corpo. Eles apenas marcam a posição singular, transcendente, do sujeito em relação aos objetos, aos outros, ao próprio corpo e a ele mesmo. Portanto, quando Platão busca a noção de *khrêsis* para encontrar qual é o eu com o qual devemos nos ocupar, ele descobre, não a alma-substância, mas alma-sujeito.

Para explicar essa diferenciação que traça entre essa “alma-substância” e “alma-sujeito”, Foucault aduz que Platão buscou utilizar-se da noção de *Khrêsis* (sujeito de ações) para buscar qual é o eu com que nós devemos nos ocupar. Uma noção que é encontrada também em Aristóteles e em toda a história do cuidado de si, segundo Foucault e, particularmente, nos estoicos.

Estará no centro, creio de toda a teoria e prática do cuidado de si em Epicteto: ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo, enquanto se é sujeito da *khrêsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância, é nisso que desemboca, a meu ver, o desenvolvimento do Alcibiades sobre a pergunta: “O que é si mesmo, que sentido se deve dar a si mesmo quando se diz que é preciso ocupar-se consigo?” (FOUCAULT, 2014b, p. 53)

Ao se entender esse cuidado de si, da alma-sujeito, Foucault (2014, p.54) lembra que é preciso diferenciá-lo de outras três atividades que também podem passar por cuidados de si: médico, dono de casa e enamorado, que ele explica como *tékhnē*, economia e erótica. As diferenças são de finalidade, de objeto e de natureza. Quando o médico adoece e aplica a si próprio o seu saber, ele se ocupa no cuidado com o seu corpo e não no cuidado de si (com sua alma-sujeito). A mesma coisa diz respeito à economia, quando um pai de família cuida de seus bens, também não está se ocupando de si. Por fim, os pretendentes de Alcibiades, ocupam-se com ele? Foucault mostra que é com o seu corpo e sua beleza e não com ele próprio. Nenhum deles se ocupa de fato com o eu de Alcibiades. Quem parece preocupar-se verdadeiramente com a alma-sujeito de Alcibiades é Sócrates. Isso, mais uma vez, vai indicar para Foucault que o cuidado de si exige sempre a relação com o outro, a presença de um mestre. “Ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”. (FOUCAULT, 2014b, p. 55). Ao longo do tempo, no entanto, essas três atividades que se distinguem do cuidado de si, adquirem um sentido mais amplo, sobrepondo-se ao próprio cuidado de si.

Numa outra referência, ao *gnôthi seautón*, em *Alcibiades*, encontramos um valor totalmente outro, uma significação diferente das duas outras referências citadas, no *Curso de 1982*. A primeira era um conselho de prudência, a segunda era uma questão mais metodológica, já a terceira refere-se à pergunta em que deve consistir no ocupar-se consigo. E a resposta, aparentemente, é simples: o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si. No Diálogo *O primeiro Alcibiades*, isso é visível:

Sócrates – 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? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?

Alcibíades- Parece que sim.

Sócrates – E então? Quando cuida alguém dos pés? É quando cuida do que é pertinente aos pés?

Alcibíades – Não compreendi.

Sócrates – Não há coisas que só se referem às mãos? O anel, por exemplo, com que outra parte do corpo se relaciona, a não ser com o dedo?

Alcibíades – Com nenhuma. (...)

Sócrates – Sendo assim, não cuidas de ti mesmo, quando cuidas de algo que te pertence.

Alcibíades – Não, de fato.

Sócrates- Pois, ao que parece a arte que se ocupa conosco não é a mesma que se ocupa com o que nos pertence.

Alcibíades – É claro que não.

Sócrates – Agora diz-me: por meio de que arte podemos cuidar daquilo que nos diz respeito?

Alcibíades – Não saberei dizê-lo.

Sócrates – Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que nos deixa melhores a nós mesmos.

Alcibíades – É certo. (...)

Sócrates – 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 desconhecermos. (PLATÃO, 1995, 128 a – 129 a)

De acordo com Foucault, esse é um momento constitutivo do platonismo, um daqueles episódios essenciais na história das tecnologias que terá um peso importante durante a civilização greco-romana. Segundo o pensador francês, existe uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre conhecimento de si e cuidado de si. Embora essa sobreposição seja típica de Platão, ela ocorre em toda a história do pensamento grego e romano. Mesmo que de formas diferentes. Pois bem, o que significa “ocupar-se consigo é conhecer-se?” Para essa explicação, Foucault utiliza a metáfora do olho, que Platão apresenta em alguns diálogos tardios. “Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo”. Isso acontece, quando um olho de alguém olha o olho de outro alguém que se vê a si mesmo. “A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode reconhecer-se, conhecer o que ele é”. (FOUCAULT, 2014b, p. 65). O olho se vê no princípio da visão. “Isso quer dizer que o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se

em outro ato de visão, aquele que se encontra no olho do outro”. (FOUCAULT, 2014b, p. 65).

O que significa essa comparação com a alma? Significa que a alma só se verá, quando dirigir seu olhar para um elemento de natureza idêntica a sua, tal como acontece com o pensamento e o saber.” É, portanto, voltando-se para esse elemento existente no pensamento e no saber que a alma se pode ver. Fala-se aqui do elemento divino. Mesmo com uma passagem contestada, se é mesmo de Platão ou se foi incorporada posteriormente, Foucault avalia que o movimento do texto, suprimindo a passagem sobre existência de Deus ou não, dá a entender que o conhecimento divino é condição do conhecimento de si.

“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; (...) o elemento divino”. (FOUCAULT, 2014b, p. 66). Só assim o homem pode atingir a sabedoria e, portanto, governar a cidade. Na passagem citada ao final, Alcibíades se comprometerá a ocupar-se com a justiça, porque, ao ocupar-se consigo mesmo, deverá ocupar-se com a justiça, uma vez que essa relação está ligada à ação política. Isso significa que esse processo também tem a ver com capacidade cultural, econômica e social do indivíduo.

Foucault conclui que, na tradição platônica e neoplatônica, o cuidado de si encontra sua forma e realização, em primeiro lugar, no conhecimento de si. Outro ponto a ser considerado, é que esse conhecimento de si, como expressão maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade em geral. Por último, a forma platônica e neoplatônica do cuidado de si implica acesso não apenas à verdade, mas ao reconhecimento do que pode haver de divino em si.

Esses elementos não são encontrados, não do mesmo jeito, nas outras formas de cuidado de si, seja epicurista, pitagórica ou estoica. Para Foucault, talvez esteja aí o grande paradoxo do pensamento platônico. Por um lado, pode ser considerado o principal fermento, de movimentos espirituais diversos, já que concebia o conhecimento e o acesso à verdade somente a partir de um conhecimento de si que era reconhecimento do divino em si. Por outro, foi o clima do desenvolvimento daquilo que chamamos de “racionalidade”. De acordo com Foucault, o platonismo desempenhará, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, um duplo jogo: recolocar as condições da espiritualidade que são

necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências.

Esse entendimento é importante, à medida que compreendemos como os processos (ou auto processos) do sujeito do cuidado de si aconteciam. O alcance de sua transformação e da compreensão dessa busca em relação a si é fundamental para o governo de si retroalimentando esse ato de conhecer-se e autoconstituir-se.

2.4 A autofinalização do eu

Outra questão que parece merecer reforço é a da autofinalização do eu, uma vez que o cuidado de si torna-se o próprio objeto, o próprio fim: “cuida-se de si por si mesmo, e é no cuidado de si que esse cuidado encontra sua própria recompensa” (FOUCAULT, 2014, p.160). Essa ideia já se vê em Platão. E um ponto importante, ainda em Platão, é o fato de que o conhecimento de si, como dito anteriormente, ser um aspecto, um elemento, uma forma, embora capital, mas apenas uma forma do imperativo fundamental e geral do “cuida de ti mesmo” (FOUCAULT, 2014b, p. 158).

Para analisar essa ideia, Foucault utiliza, ainda, como exemplo, nos gregos, o texto sobre *Alcíbiades*. Ele vê em Platão e nesse diálogo, um vínculo importante entre cuidado de si e dos outros, o qual se estabelece de três maneiras. O primeiro vínculo é de finalidade: “Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros (...). Sujeito político entendido como aquele que sabe o que é a política, e conseqüentemente, pode governar.” (FOUCAULT, 2014, p. 158). O vínculo seguinte é de reciprocidade: “Na salvação da cidade, o cuidado de si encontra, pois, sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo, na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve”. Por último, aponta o vínculo da implicação essencial: “Ocupando-se consigo mesmo, praticando a ‘catártica de si’ (termo não platônico, mas neoplatônico), a alma descobre tanto o que ela é quanto o que ela sabe” (FOUCAULT, 2014b, p. 159).

De qualquer maneira, o vínculo que se estabeleceu entre o cuidado de si e o cuidado dos outros, em Platão, era indissociável. Nos séculos I-II, no entanto, essa associação já estará amplamente desfeita. Um dos mais importantes fenômenos na história da prática de si e na história da cultura antiga, “é perceber o eu - por conseguinte, as técnicas de si, como

também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si -, desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si” (FOUCAULT, 2014b, p. 159).

O eu torna-se a meta definitiva e única do cuidado de si, não mais um elemento por outra coisa que seria a cidade ou os outros. À medida que o eu vai se afirmando como sendo e devendo ser o objeto de um cuidado, percebe-se entre a arte da existência e o cuidado de si uma identificação cada vez maior. A pergunta como fazer para viver, como se deve, tornar-se-á cada vez mais próxima à pergunta “como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?” (FOUCAULT, 2014b, p. 161)

Essa absorção trará consequências, ao longo da época helenística e romana, filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como meio de transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. Cada vez mais a arte de viver vai girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?

Daí se compreende também o fato de que a espiritualidade cristã, a partir dos séculos III-IV, ao desenvolver-se em sua forma mais rigorosa, no ascetismo e no monasticismo, poderá muito naturalmente apresentar-se como a consumação de uma filosofia antiga, de uma filosofia pagã que, a partir do movimento que lhes acabo de indicar, já era inteiramente dominada pelo tema da catártica, ou pelo tema da conversão e da *metánoia*. A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isso, repito, na linha direta de uma *tékhne toû bíou* que se tornara uma arte de si mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 161).

A autofinalização de si, nos séculos I e II, teve efeitos mais amplos, atingindo uma série de práticas, de formas de vida, de modos de experiência dos indivíduos sobre si, por si mesmos. Percebe-se, nesse período o desenvolvimento de uma “cultura de si”, por vários aspectos. Entre eles, o que diz respeito a um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Também pelo fato de os valores dados serem, ao mesmo tempo, universais e não acessíveis a qualquer um. Para que o indivíduo atinja esses valores são necessárias certas condutas precisas e regradas, enfim, esforços e sacrifícios são imperativos nesse processo. Por último, pode-se falar de cultura de si, pelo fato de o acesso a esses valores estar condicionado por procedimentos e técnicas, mais ou

menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados e estejam também associados a um conjunto de noções, conceitos, teorias, entre outros aspectos, a todo um campo de saber.

Não é possível fazer a história da subjetividade, a história das relações entre o sujeito e a verdade, sem inscrevê-la no quadro dessa cultura de si que conhecerá em seguida, no cristianismo – o cristianismo primitivo e depois medieval – e mais tarde no Renascimento e no século XVII, uma série de mutações e transformações. (FOUCAULT, 2014b, p. 162-163)

Em que consiste essa cultura de si como campo de valores organizados, com suas exigências de comportamentos e seu campo técnico e teórico associado? Um desses valores é a noção de salvação. Foucault destaca que os termos *sózein* (verbo salvar) e *sotería* (substantivo salvação) têm algumas significações: a. salvar do perigo: guardar, proteger; b. em um sentido mais moral, significa “conservar”: o pudor, a honra ou a lembrança; no sentido jurídico, o termo denota “livrar”: escapar de uma acusação, limpar, inocentar. É oportuno acrescentar que *sózein* também quer dizer “fazer o bem” ou “assegurar o bem-estar”. Na forma passiva, *sózesthai* significa “subsistir, manter-se como no estado anterior”.

O que deriva, segundo Foucault, que os sentidos empregados a partir da ideia original de salvação... nada tem a ver com em permutar a morte em vida, o mal em bem, etc. a ideia de salvação remete à própria vida, a assegurar-se da própria felicidade, tranquilidade, serenidade, cujo único operador é o próprio sujeito. Segundo ele, a atividade de “salvar-se”, nos séculos I e II, conduz a um efeito terminal, prático, que é tornar o indivíduo inacessível aos infortúnios. “Às perturbações, a tudo o que pode ser induzido na alma pelos acontecimentos exteriores”, (FOUCAULT, 2014b, p. 166). “Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo da vida e cujo único operador é o próprio sujeito”.

Em que medida ser operador da própria felicidade não é ser operador das próprias escolhas? Foucault lembra que a *ataraxia* (ausência de perturbação, domínio de si que faz com que nada nos perturbe) e a *autarcia*¹⁶ (autossuficiência que faz com que nada mais se

¹⁶ Importante: esse conceito de autarquia, nos gregos relaciona-se ao de autonomia, sendo por vezes sinônimos, especialmente, entre os gregos, ele diz respeito à ausência de necessidade. Segundo Jaeger (1995), é em Xenofante que esse conceito vigora, com força.

“Desenvolveu-se de preferência na direção cínica da ética pós-socrática onde se constitui em critério decisivo do verdadeiro filósofo; nem em Platão nem em Aristóteles, porém, este traço deixa de aparecer na imagem da *eudemonia* filosófica. A *autarquia* do sábio faz reviver no plano espiritual um dos traços

necessite, senão de si mesmo) são duas formas nas quais a salvação que se exerceu, por toda a vida, encontra a recompensa. A salvação é uma atividade permanente do “sujeito sobre si mesmo, que encontra uma recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação de que nada mais necessita, senão dele próprio”. (FOUCAULT, 2014b, p. 167). Nessa salvação, que o pensador francês chama de “helenística e romana”, o eu é o agente, o objetivo, o instrumento e a finalidade dela.

Essa salvação é diferente da salvação mediatizada pela cidade, em Platão, da salvação na forma religiosa, “referida a um sistema binário, à dramaticidade de um acontecimento, a uma relação com o outro e que, no cristianismo, implicará uma renúncia de si”, diz Foucault (FOUCAULT, 2014b, p. 167). No período helenístico e romano, “o acesso a si que está assegurado pela salvação é um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo”. (FOUCAULT, 2014b, p. 167).

Foucault revela que seu desejo é recolocar, no interior de um campo histórico, o conjunto daquelas práticas do sujeito que se desenvolveram desde a época helenística até a contemporaneidade. Ele acredita que, no século XX, talvez apenas pouquíssimos pensadores tenham feito perguntas do tipo: o que se passa com o sujeito e com a verdade? Qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito que diz a verdade? O que é o sujeito da verdade? Foucault diz que sua reflexão a respeito desse tema surge a partir de Heidegger, mas, obviamente, ela não deixa de passar por Platão.

No Curso de 1982, ao ser perguntado sobre o distanciamento e a aproximação entre o cuidado de si e o modelo cartesiano, Foucault ressalta que a nossa questão com a verdade, desde Platão - com seu *Alcibiades* - é colocada da seguinte forma: a que preço podemos ter acesso a ela? “Qual trabalho devo operar em mim mesmo, qual a elaboração que devo fazer de mim mesmo, qual modificação de ser devo efetuar para poder ter acesso à verdade? Essa questão parece ser um tema fundamental para toda a filosofia antiga, do platonismo ao pitagorismo, entre outros pensadores, com exceção de Aristóteles, segundo Foucault.

fundamentais do antigo herói do mito helênico, encarnado para os Gregos principalmente na figura guerreira de Hércules e nos seus ‘trabalhos’ (*πόντοι*) precisamente por ele ‘ajudar a si próprio’. A primitiva forma heroica deste ideal baseava-se na força do herói (...). Esta força converte-se agora em força interior (...). Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico. É ele quem mais se aproxima da divindade, a qual não tem necessidade” (JAEGER, 2014b, p. 552).

É um traço geral, um princípio fundamental, e que nele o cristianismo muito facilmente achará seu lugar, acrescentando-lhe, bem entendido, um elemento novo, não ancorado na antiguidade, a saber, que dentre as condições há a relação com o Texto e a fé em um Texto revelado, o que, evidentemente, não constava antes. Afora isso, porém a ideia de uma conversão, por exemplo, como unicamente capaz de dar acesso à verdade, é encontrada em toda a filosofia antiga. Não podemos ter acesso à verdade se não mudarmos nosso modo de ser” (FOUCAULT, 2014b, p. 171).

Foucault (2014b, p. 171) vê Descartes, no entanto, como um marco. Nesse autor, revestido de uma série de transformações, o sujeito torna-se capaz de verdade. Mesmo que mediado pelo modelo da prática científica, basta o sujeito ser o que ele é, para ter, pelo conhecimento, o acesso à verdade e por sua própria estrutura de sujeito. É em Descartes, e também Kant, que Foucault vê nascer o que ele chama de uma virada suplementar: “o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer” (FOUCAULT, 2014b, p. 172).

De acordo com Foucault, com Descartes e Kant, desfaz-se a condição de espiritualidade para se ter acesso à verdade. Antes, houve Aristóteles e também o próprio surgimento da teologia cujo tipo de conhecimento de estrutura racional também permite ao sujeito racional - e somente enquanto sujeito racional - ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade. Logo em seguida, houve vários processos com resultados, como as ciências empíricas e as matemáticas. “A escolástica, de modo geral, já era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante)”, (FOUCAULT, 2014b, p. 172).

Nessas transformações ocorridas, Foucault destaca a própria transformação dessa noção de acesso à verdade que toma a forma do conhecimento, e a própria noção de verdade. O que ele chama de “círculo platônico”, ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, e este será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso. A outra forma de ver essa questão se dá pelo viés neoplatônico: “conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus”, (FOUCAULT, 2014b, p. 173). Para Foucault, já o conhecimento

cartesiano é um conhecimento de domínio de objetos e, como tal, não pode ser considerado um acesso à verdade. Sendo assim, a noção de conhecimento de objetivos vem substituir a noção de acesso à verdade.

O homem verdadeiramente bom é aquele que, uma vez por todas em sua vida, fixou para si um objetivo do qual não deve, de modo algum, desviar-se: não deve lançar seu olhar nem para a direita nem para a esquerda, nem para o comportamento dos homens, nem para as ciências inúteis, nem para todo um saber do mundo que para ele é sem importância; [...] Os fundamentos de sua ação é que constituem seu objetivo. E o que é seu objetivo? É ele próprio. Portanto, é no cuidado de si, na relação de si para consigo enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará [dos outros]”. (FOUCAULT, 2014b, p. 182).

Esses elementos são importantes quando se pensa no sujeito do cuidado de si. O domínio de si, a conversão a si, a determinação do eu como alma e sua autofinalização ajudam no processo da autoconstituição, como vários outros elementos elencados por Foucault, quando trata das técnicas de si. Parece mesmo um convite a acompanharmos o desenvolvimento que o próprio sujeito é capaz de promover em si. O que torna difícil não pensarmos no espaço de autonomia que esses processos permitem gerar.

Reflexão semelhante pode ser suscitada quando, na modernidade, Foucault vai encontrar em Kant, mais especificamente na *Aufklärung*, um conceito que parece corroborar com essa ideia de se autoconstituir, portanto, de se transformar. Não seria nessa possibilidade de autoconstituição e autotransformação, “constantemente refletida”, que poderíamos inferir, conseqüentemente, a possibilidade de autonomia?

2.5 A menoridade, o esclarecimento e a atitude crítica

Em entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em 1983, Foucault revela que o que o surpreende na ética grega é o fato de as pessoas estarem preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos. Além disso, a ética não se relacionava com nenhum sistema social institucional, tampouco com algum aspecto legal. A preocupação era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. Foucault dizia se perguntar se o problema que enfrentamos na contemporaneidade não é semelhante.

Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. (...). 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 (...). O que quero fazer não é a história das soluções, e essa é a razão pela qual não aceito a palavra ‘alternativa’. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 299)

Foucault revela que queria mostrar o problema geral dos gregos: a *techné da vida*, a *technè tou biou*, ou seja, como viver. Desde Sócrates, passando por Sêneca e Plínio, Foucault diz não haver uma preocupação com o pós-vida, mas com a *technè* que se precisava usar para se viver tão bem quanto deveria. A preocupação primordial não era, enfim, uma *technè* de si, mas *tou biou*. No entanto, em sua própria evolução, esse modo de ver foi se transformando numa *technè* de si. Em outras palavras, o essencial não era propriamente viver, mas como viver. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p.304- 305)

O pensador francês analisa quatro aspectos da ética: a substância ética (matéria, ou parte de nós ou de nosso comportamento a ser trabalhado); o modo de sujeição (a maneira pela qual as pessoas são chamadas a reconhecer suas obrigações morais); os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos; e o tipo de ser a que aspiramos, quando nos comportamos de acordo com a moral. Ele lembra que, na antiguidade, essa elaboração do si e sua conseqüente austeridade não é algo imposto, mas uma escolha feita pelo indivíduo. Isso se dá porque são as pessoas que decidem, em grande medida, se cuidam ou não de si, pelo menos, em um sentido geral. Afinal, esse cuidado implica uma maneira de ser, uma atitude, uma determinada atenção e formas de reflexão e práticas. “O que se constitui uma espécie de fenômeno, extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade” (FOUCAULT, 2014b, p. 12). Isso não implica ao menos uma certa autonomia? No sentido mesmo, em que colocamos acima: de o indivíduo pensar suas circunstâncias e suas escolhas e, a partir daí, promover ou não determinadas ações? Esse é o fio da meada que nos propusemos seguir.

Em um texto intitulado *As lutas pela Autonomia e Liberdade em Michel Foucault*, Castelo Branco (2001) destaca que o pensador francês, em seus últimos trabalhos, traz uma tarefa positiva: “Tornar possíveis a autonomia e a liberdade dos indivíduos e de segmentos da sociedade tendo diante de si o grande aparato de controle das vidas e da subjetividade” (BRANCO, 2001, p. 165).

Nessa fase, nas palavras de Castelo Branco, restaura-se o lugar e o papel dos indivíduos, na obra de Foucault. “Dos indivíduos éticos, sensíveis e racionais, no quadro das lutas políticas. (...) É o indivíduo, ontologicamente considerado, que é livre porque sente, pensa e age”. (BRANCO, 2001, p. 169). Liberdade, como o próprio Foucault relata: “é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que a liberdade assume” (FOUCAULT, 2004, p. 267).

Essa liberdade, no entanto, como bem explica Castelo Branco, não é para ser entendida como “uma petição de princípio meramente teórica, mas deve ser elucidada no plano das lutas sociais, precárias, contingentes, móveis. O campo da liberdade é da *práxis*, é o da ética encarnada” (BRANCO, 2001, p. 168). E, mais uma vez o reforço, nas próprias palavras de Foucault:

O que estou tentando analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, conseqüentemente, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, nelas, em suas lutas, em seus confrontos, em seus projetos, constituem-se sujeitos de suas práticas ou, pelo contrário, recusam as práticas que lhes são propostas. Eu acredito firmemente na liberdade humana (FOUCAULT, 1994b, p.693).¹⁷

Castelo Branco diz que as lutas da resistência, no caso particular da individuação, são lutas pela autonomia e emancipação. Elas exigem um trabalho contínuo e sem descanso de afrontamento dos processos de autonomização contra as técnicas de individuação e

¹⁷ Ce que j’essaie d’analyser, ce sont des pratiques, c’est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu’on leur propose. Je crois solidement à la liberté humaine. (Interview Met Michel Foucault, -entretien avec J. Françoes et J. de Wit, 22 de mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé, *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14^a année, mars 1984, pp. 47-58, in: *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994b, p. 693).

normalização. Não apenas isso, essas batalhas impõem uma agonística na esfera subjetiva, de valor tanto político como também ético.

Um trabalho de transformação que Foucault entende se fundamentar, verdadeiramente, nos termos da visão kantiana do esclarecimento. A *Aufklärung*, para Foucault, antes de designar uma etapa da história, é uma atitude racional, ética e política, uma ‘atitude de modernidade’, na qual são exigidos o diagnóstico do tempo presente e a realização da infinita tarefa de libertação (entendida como a passagem para a maioridade, ou seja, uma vida crescentemente desvinculada de guias, tutores e autoridades que controlariam a consciência e esfera subjetiva e o mundo social). (BRANCO, 2001, p. 173)

A propósito da *Aufklärung*, Kraemer trata da relação dessa questão expressa por Foucault em alguns momentos de sua obra. Ele mostra como, a partir de 1978, a presença da *Aufklärung* e as referências a Kant, em especial, no que ele chama textos menores de Foucault, se intensificam. Foucault faz a vinculação entre a *Aufklärung* e a Crítica naquilo que ele chama de atitude crítica, a qual desenvolve uma dupla batalha, uma na direção do par governamentalidade-racionalidade e outra na direção do par virtude-*êthos*. (KRAEMER, 2008, p. 239). A *Aufklärung* está relacionada aos quatro conceitos: governamentalidade, racionalidade, virtude e *ethos*. “Frequentemente se dá atenção maior ao primeiro *front*. Entretanto, possivelmente o segundo possibilita melhor compreensão da noção de ‘cuidado de si’ e de ‘estética da existência’, características da ética em Foucault”. (KRAEMER, 2008, p. 240).

No papel duplo da *Aufklärung*, com relação à governamentalidade e à racionalidade, o autor nos mostra que:

Ao mesmo tempo em que ela significou uma ascensão da razão às formas mais eficazes e refinadas das técnicas de governo, também abriu espaço de contestação com relação aos modos de ser governado. Na *Aufklärung*, Foucault vê uma possibilidade efetiva de investigar, não a história da evolução da razão até sua plenitude esclarecida, mas as formas específicas da racionalidade nos diferentes acontecimentos históricos; não os grandes aparelhos repressores do Estado, mas os modos específicos de se praticar a sujeição; não as grandes revoluções ‘contra o poder’ que reprime, recalca, domina, mas as formas específicas de recusa. (KRAEMER, 2008, p. 240).

Ora, na aula de 5 de janeiro de 1983, no Curso *O Governo de Si e dos Outros*, ao analisar o texto de Kant, *O que é Aufklärung?* (*Was ist Aufklärung*), Foucault nos lembra

que a resposta é simplesmente: “A saída do homem da sua menoridade, pela qual ele próprio é responsável” (FOUCAULT, 2011, p. 25). Entendendo-se por menoridade a incapacidade de o homem se servir de seu entendimento sem a direção de outrem, diz Foucault, reportando-se à definição kantiana. Assim, o próprio homem é responsável por essa menoridade porque sua causa reside não em uma falha de esquecimento, mas numa falta de decisão e de coragem para se servir desse entendimento, aduz Foucault.

O pensador francês foca justamente no que ele acredita ser o que Kant designa “um movimento de saída da menoridade”. Isso implica um desprendimento que, para Foucault, está se realizando e que constitui precisamente o elemento significativo desse processo. Para ele, é um tipo de discurso totalmente diferente que aparece em Kant, neste momento. “Não é mais um discurso de descrição, mas um discurso de prescrição. Kant já não descreve o que acontece, ele diz: ‘*Sapere aude!* Tem a coragem de te servir de teu próprio entendimento. Eis o mote da *Aufklärung*’. (...)” (FOUCAULT, 2011, p. 27)

Foucault destaca que, nesse trecho em que Kant incita a busca pela coragem, ele usa a palavra *Wahlspruch*, que significa “mote”, “lema”. Além disso, é também um canal pelo qual nos identificamos e que nos possibilita distinguir-nos dos outros. Portanto, segundo o pensador francês, a utilização da máxima como preceito não é só uma ordem, mas uma marca distintiva para o indivíduo. Foucault vai, então, analisar essas três questões: o que é essa prescrição, o que é esse homem que deve sair e em que consiste essa saída. E expõe, sobre esse estado de menoridade, de que fala Kant:

Esse estado de menoridade não deve ser confundido com um estado de impotência natural. Não é algo como a infância da humanidade. (..) Não é em absoluto uma impotência natural, na medida em que os homens são, na verdade, perfeitamente capazes de se guiar por si sós. (...) Não confundamos esse estado de menoridade com o que certos filósofos podiam designar como o estado de infância natural de uma humanidade que ainda não adquiriu os meios e as possibilidades da sua autonomia. (...) Se os homens estão nesse estado de menoridade, se eles se colocam sob a direção dos outros, não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhes tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador. (...) Porque os homens não são capazes ou não querem dirigir a si mesmos e que outros se apresentaram obsequiosamente pra tomá-los sob a sua direção. Ele [Kant] se refere a um ato, ou antes, a uma atitude, a um modo de comportamento, a uma forma de vontade que é geral, permanente e que não cria em absoluto um direito, mas simplesmente uma espécie de fato em que, por complacência e de certo modo por obséquio levemente matizado de artimanha e de

astúcia, pois bem, alguns assumiram a direção dos outros. (FOUCAULT, 2011, p. 28-29)

O pensador francês, na mesma aula, do mesmo curso de 1983, continua explicando que adotar um livro que faça as vezes de entendimento (*Verstand*, usada por Kant), adotar um diretor que faça as vezes de consciência (*Gewissen*), adotar um médico que dite a dieta é o que caracteriza a menoridade para Kant. Apesar disso, no alerta de Foucault, a menoridade não se encontra nessas situações, de forma específica e isolada, uma vez que nenhuma delas é considerada ilegítima, pelo filósofo alemão. A menoridade está na maneira como o indivíduo aceita essas três autoridades agirem em relação a ele. “Na maneira como o indivíduo substitui seu entendimento pelo livro (...), sua própria consciência moral (...), e é enfim uma certa maneira de se servir de seu saber (...) pelo saber que um médico dela possa ter” (FOUCAULT, 2011, p. 29-30).

Michel Foucault defende que é preciso ler essa análise da menoridade, em função das três *Críticas* que estão subjacentes e implícitas no texto. Em relação à *Crítica da Razão Pura*, quando se trata sobre o entendimento; à *Crítica da Razão Prática*, quando se refere à consciência moral; e à *Crítica da Faculdade do Juízo*, que aborda, em um dos núcleos, o problema do médico.

É assim que Foucault entende como a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar, se convocar e se tornar necessários um ao outro. Ultrapassar os limites críticos e se colocar sobre a autoridade do outro, para Foucault, são as duas vertentes daquilo contra o que Kant se ergue em a *Crítica*, aquilo do que o próprio processo da *Aufklärung* deve nos libertar:

O que é a *Crítica da Razão Pura*, senão o que nos ensina a fazer de nosso *Verstand* (de nosso entendimento) o uso que é legítimo, dentro do que são os limites de nossa razão (...) A *Crítica da Razão Prática* nos ensinará que não devemos fazer nosso dever depender do destino ulterior, e é preciso compreender, ao mesmo tempo, que devemos fazer uso da nossa consciência para determinar nossa conduta. E aí a complementaridade se assinala muito facilmente, na medida em que é quando procuramos fazer nosso dever depender não da forma pura do imperativo, mas do que pensamos ser nosso destino ulterior, é nesse momento que confiamos a determinação da nossa conduta, não a nós mesmos, o que seria ser maior de idade, mas a um *Seelsorger* [um diretor de consciência], um *Seelsorger* que pode ser

bastante útil em alguns casos, mas que não dever ser o próprio princípio de nossa vontade. E ele se tornará o princípio de nossa vontade se, precisamente, procurarmos fundar nossa conduta moral no que deve ser nosso destino ulterior. Vemos, portanto, se esboçar de maneira que me parece bastante nítida, ainda que discreta, a relação entre a limitação que devemos efetuar na reflexão crítica e a autonomização pelo processo da *Aufklärung*. Sair da menoridade e exercer a atividade crítica são, creio, duas operações vinculadas, cuja vinculação parece através desses três exemplos, ou em todo caso dos dois primeiros... (FOUCAULT, 2011, p. 31)

Para Foucault, a menoridade de que a *Aufklärung* nos deve fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos - ou que poderíamos fazer - de nossa razão e a direção (a *Leitung*) dos outros. “Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade” (FOUCAULT, 2011, p. 32). E essa superimposição da direção dos outros não se deve à violência de uma autoridade, mas de nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. Quanto a isso, Foucault lembra que Kant caracteriza essa questão com palavras emprestadas do registro da moral: preguiça e covardia (*Faulheit, Feigheit*). Porém, não são os defeitos morais que são visados aqui, mas uma espécie de déficit na relação de autonomia consigo mesmo. “A preguiça e a covardia são aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (FOUCAULT, 2011, p. 32)

É por isso que a *Aufklärung* deverá fazer o que está fazendo: redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros. Como? Esse processo não acontece pelos próprios homens. Kant diz que o estado de menoridade se caracteriza por dois pares indevidos e ilegítimos, que Foucault passa a explicar no Curso de 1983: obediência e ausência de raciocínio e o privado e o público. O primeiro par representa a crença dos que governam - e a própria covardia e preguiça dos que são governados - a de que só pode haver obediência onde há ausência de raciocínio.

O segundo par diz respeito ao privado e ao público. O sentido que se aplica à caracterização de “privado”, nesse contexto, relaciona-se ao uso das faculdades pertinentes a cada um de nós. “É o uso que fazemos delas em nossa atividade profissional, em nossa atividade pública, quando somos funcionários, quando somos elementos de uma sociedade ou de um governo cujos princípios e objetivos são os do bem coletivo” (FOUCAULT, 2011, p.35). Quando somos parte de uma engrenagem. “Peças de uma máquina, situadas num

lugar dado, (...) e não é como sujeito universal que funcionamos, funcionamos como indivíduos (..) e devemos fazer uso particular e preciso de nossa faculdade dentro de um conjunto que, por sua vez, é encarregado de uma função global e coletiva (FOUCAULT, 2011, p. 35)

Já o que Kant chama de uso público é “menos uma esfera precisa de coisas ou de atividades do que certa maneira de fazer funcionar e de fazer uso das faculdades que são as nossas” (FOUCAULT, 2011, p. 34 -35). Está relacionado à quando nos situamos, ao fazermos uso do nosso entendimento e das nossas faculdades em um elemento universal, em que podemos figurar como sujeito universal. Isso acontece, quando “como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto de seres racionais” (FOUCAULT, 2011, p.35). Um exemplo, por excelência e a do escritor dirigindo-se ao leitor. Esse é um momento em que se pode encontrar uma dimensão do público e, também, do universal.

O pensador francês explica que “quando o obedecer é confundido com não raciocinar e quando, nessa confusão do obedecer com o não raciocinar, oprime-se o que deve ser o uso público e universal do nosso entendimento, nesse momento há menoridade” (FOUCAULT, 2011, p. 35). Haverá maioridade, quando se houver de certo modo estabelecido a justa articulação entre esses dois pares: obediência e não raciocinar e privado e público.

Na menoridade, se obedece em qualquer circunstância, seja no uso privado, seja no uso público, e por conseguinte não se raciocina. Na maioridade, desconectam-se raciocínio e obediência. Faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio do uso público (FOUCAULT, 2011, p.36).

É interessante que Foucault utilizou-se de Kant para introduzir seu curso sobre *O Governo de si e dos outros*, em 1983. Mas já na Conferência de 1978, quando falava sobre *O que é a Crítica*, ele era enfático em afirmar que não querer ser governado é não aceitar como verdade o que a autoridade “diz” ser verdadeiro, só por ser autoridade:

A Bíblia, o direito, a ciência, a escritura, a natureza, a relação a si, o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo. Vê-se como o jogo da governamentalidade e da crítica, uma em relação a outra, deram lugar a fenômenos que são, creio eu, capitais na história da cultura ocidental, que se trata do desenvolvimento das ciências filosóficas, trata-se do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos

de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade, pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no fogo que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990, p. 5)

Apesar de várias aproximações entre Foucault e Kant, em especial na questão da *Crítica*, vários autores julgam os afastamentos de Foucault em relação a Kant importantíssimos nesse mesmo aspecto. Candiotto (2006, p. 65) lembra que Kant delimitara o alcance do conhecimento às formas *a priori* da sensibilidade e às categorias *a priori* do entendimento. Nada além do fenômeno pode ser conhecido, embora possa ser pensado. A crítica pergunta em quais condições pode haver enunciados verdadeiros – seja por suas condições formais, seja por suas condições transcendentais. Ela é a crítica dos limites e possibilidades do sujeito de conhecimento.

O fio condutor do pensamento de Foucault também é a problemática da verdade. No entanto, trata-se de tomar distância dos privilégios do sujeito de conhecimento para debruçar-se na produção histórica da verdade. Significa salientar a enunciação de discursos que funcionam entre diferentes práticas como justificação racional de verdade, como se fossem verdadeiros. Na arqueologia, analisa-se o jogo de regras estabelecido entre as práticas discursivas de uma época; na genealogia, como aqueles jogos atuam ao modo de legitimação para estratégias e táticas de poder presentes nas diferentes práticas sociais; na genealogia da ética, como eles funcionam na condição de auxiliares nos diversos processos de subjetivação que se desdobram das práticas de si. (CANDIOTTO, 2006, p. 66)

Ao estudarmos o sujeito, em Foucault, sempre devemos lembrar aquilo para o que Candiotto chama a atenção. O trabalho de Foucault não é uma filosofia do sujeito, mas dos “modos de subjetivação”. Em vez de decompor “as condições empíricas ou transcendentais que permitiram a um sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto preexistente na realidade, busca-se saber como alguém, numa prática histórica específica, torna-se sujeito” (CANDIOTTO, 2006, p. 67). E, sendo assim, qual seria seu estatuto, sua posição, sua função e os limites do seu discurso? “Enquanto que a filosofia do sujeito é o lugar da plenitude da consciência, a história do pensamento situa-se na raridade das práticas humanas, elas mesmas, heterogêneas e múltiplas” (CANDIOTTO, 2006, p. 67).

O ponto que defendemos é que, apesar dessa multiplicidade de práticas e modos de subjetivação, há um espaço de reflexão, apontada pelo próprio Foucault, em vários momentos de seu trabalho—as conferências de 1978, o Curso de 1982 e as conferências 1983, por exemplo -, que abre a discussão para a questão da possibilidade de autonomia do sujeito. Por isso, aqui não nos interessa o aprofundamento das análises à crítica kantiana e seus desdobramentos. Nossa intenção é mostrar apenas pontos dessa reflexão que permitem um olhar sobre o viés da autonomia.

Um ponto de inflexão que achamos importante é reforçar o fato de que há duas formas de abordar a crítica da verdade. A primeira, partir da definição crítica resultante dos desdobramentos analíticos da Crítica da Razão Pura; a outra é a que aproxima a definição de crítica das práticas concretas, dos vínculos entre poder e verdade, dos mecanismos que envolvem governo e resistência, produção de verdade e ascese, demandando a coragem da verdade. Como nos explica o próprio Foucault, nos dois textos *A Aufklärung (Qu'est-ce que les Lumières?)* e a *Crítica (Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung)*. Explicita Candiotta (2006, p. 74):

Esse segundo modo de pensar a crítica não está distante daquilo que Kant entendia por *Aufklärung*. (...) o *Sapere aude* kantiano é indissociável do projeto crítico. Trata-se de estabelecer a ideia justa dos limites do conhecimento, em conhecer o conhecimento. A partir de tais limites o princípio da autonomia é ressaltado como o âmbito a partir do qual a obediência privada é fundada. (...) a originalidade de Foucault foi ter sublinhado que o projeto crítico inaugurado por Kant é irreduzível à perspectiva monolítica da razão moderna. (...) A alternativa de Foucault é outra: tratar de racionalidades específicas, regionais, múltiplas, conforme indicado nas diferentes amostragens estudadas. (...) A *aufklärung* é reativada por Foucault ao modo de prática histórico-filosófica. Trata-se de indagar até que ponto os discursos de verdade sobre o indivíduo, elaborados pelas ciências humanas e pela filosofia, são indissociáveis de mecanismos constringentes de poder e de sujeições determinadas. Sua investigação versa sobre a constituição de histórias específicas atravessadas pela questão das relações entre estruturas de racionalidade que articulam discursos qualificados de verdadeiros e mecanismos de sujeição a eles vinculados. (...) A maior aquisição de Foucault decorrente da inspiração do projeto crítico foi o conceito de atitude crítica. (CANDIOTTO, 2006, p. 76)

Quais implicações poderíamos inferir, no que diz respeito a essa atitude crítica? Candiotta (2013, p.113) nos lembra que Foucault, como é de praxe em seu pensamento, ao estudar a relação kantiana entre crítica e *Aufklärung*, na conferência de maio de 1978, na

Société Française de Philosophie, se apropria desses conceitos para estendê-los a domínios que excedem a perspectiva kantiana.

De acordo com Candiotta, para Foucault, Kant teria minimizado a importância das possibilidades da *Aufklärung* deslocando-a para os limites da crítica do conhecimento. Candiotta (2013, p. 116) ressalta, no entanto, que os aspectos epistemológicos, éticos e político-religiosos da crítica permanecem indissociáveis para Kant. “Constituirá objeto maior da crítica foucaultiana a vertente da filosofia pós-kantiana que reduz a leitura do projeto kantiano à crítica interna do conhecimento legítimo, desarticulando-o das demais dimensões”. (CANDIOTTO, 2013, p. 116-117)

Foucault se distancia da tendência do pensamento moderno:

Que se detém no estudo das condições de legitimidade do conhecimento científico-filosófico como meio autorreferente para expurgar os efeitos de poder do objetivismo, do positivismo e do tecnicismo (...) Meio autorreferente porque tal verdade postural que somente o conhecimento legítimo é condição para a determinação do conhecimento possível. Fazer a crítica consiste basicamente em tomar conhecimento das condições de verdade do conhecimento atual e indicar como ele historicamente afastou-se de outros saberes não científicos, relegando-os do erro, à ilusão e ao recobrimento. (CANDIOTTO, 2013, p. 117)

Candiotta (2013, p. 118) destaca que a originalidade de Foucault foi ter proposto possibilidades diferentes da leitura do projeto crítico kantiano. O pensador abre esse leque de possibilidades em Kant, mostrando a insuficiência na abordagem que se apoia na legitimidade do conhecimento, concomitante à interrogação da história das tecnologias de governos que atuam na sua produção.

Leitura que implica a ênfase na coragem de saber, no *Sapere aude*, cujo ponto de partida é a pergunta pelas tecnologias de governo que num certo momento histórico da sociedade ocidental produzem efeitos de verdade e sujeição da subjetividade. O gesto maior da atitude crítica define-se pelo desassujeitamento da subjetividade em relação à individualização do poder disciplinar e à massificação do biopoder regulador. (CANDIOTTO, 2013, p. 118)

Interessante é que a atitude crítica, em relação às tecnologias de governo, denuncia o caráter provisório de um quadro epistêmico pelo qual um valor de verdade é definido como universal e necessário, destaca o autor (2013, p. 119). A resistência ao governo da individualização, em suas diversas configurações, permite identificar uma multiplicidade de

regimes de verdade que atuam entre o verdadeiro e o falso. “Em vez de se perguntar o que tem a dizer ao governo partindo do vínculo que possui com a verdade (...) a atitude crítica leva em consideração seu esforço e decisão para desprender-se do poder e propor outra política de verdade”. (CANDIOTTO, 2013, p. 119).

Em sua tese, publicada em 2008, e livro com mesmo nome, publicado em 2011, *Ética e Liberdade em Michel Foucault, uma leitura de Kant*, Celso Kraemer, como vimos no capítulo anterior, faz um apanhado dos elementos kantianos na obra de Foucault e analisa o que chama de giro operado pela crítica. Esse trabalho inclui um olhar sobre o percurso de Foucault, em relação aos gregos e romanos antigos e suas práticas de si. Kraemer aborda ainda a maneira como o pensador encontrou nessa noção de “cuidado de si”, na antiguidade, o modo pelo qual a liberdade pode ser entendida como ética. “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: “cuida-te de ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 268).

Kraemer destaca que é justamente no jogo sujeição e autonomia que se constitui a estética da existência, enquanto arte de si. Foucault parece encontrar em Kant uma chave, como nos antigos, em que o sujeito pode “reposicionar-se” diante do conhecimento, do *status quo*, etc., à medida em que o seu processo de constituição implica variáveis que passam por seu “olhar” refletido. As mesmas variáveis que transitam por sua transformação, por seu comprometimento e - por que não? -por suas escolhas. Tudo isso num âmbito que inclui não apenas sua “racionalidade”, mas vários aspectos do seu ser (mesmo que dentro de um registro histórico). São justamente esses aspectos multifacetados do sujeito em Foucault, ou seja, as múltiplas subjetividades possíveis, que permitem amplas leituras.

2.6 Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo?

E voltamos à pergunta inicial, proposta por Foucault: “Em que ponto estou na elaboração de mim mesmo, enquanto sujeito ético da verdade?”. Essa pergunta mostra o rigor com o cuidado de si e a atenção permanente que se deve ter nesse processo. O exame de consciência, para a elaboração de perguntas como essa, é um instrumento para a própria percepção do sujeito (e sua autoelaboração). Se o exame da manhã consiste em definir e lembrar as tarefas, os objetivos e os fins a serem cumpridos durante o dia e os meios de fazê-

los, o da noite funciona como um balanço da ação. Segundo Foucault, é um trabalho administrativo de inspeção que o indivíduo exerce sobre si mesmo. E nessa inspeção, não há indulgência nem censura ou punição, apenas constatação e a decisão de continuar progredindo.

Sendo assim, o exame de consciência funciona, segundo Foucault, como um exercício de memória, principalmente, em relação às regras que se deve levar no espírito. É também uma espécie de prova em que o indivíduo pode medir em que ponto se está em relação à meta a que se propôs. “Se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento”. (FOUCAULT, 2014b, p. 435). O objetivo do exame de consciência é “propiciar-se a disponibilidade desses discursos verdadeiros que nos permitirão nos conduzirmos”. (FOUCAULT, 2014b, p. 436).

E o que significa nos conduzirmos? Gimbo (2018), em seu artigo¹⁸, nos lembra que não devemos tentar equalizar práticas de poder com assujeitamento político e tecnologias de si com procedimentos éticos de liberdade. Ele admite que a constituição subjetiva exige uma dimensão de relação a si como gênese, porém, essa relação não garante a autonomia do sujeito e também não direciona a um princípio incondicionado de determinação das condutas. Para ele, a recuperação histórica das técnicas de si, realizada por Foucault, “parece propor uma profunda crítica e reconstrução dos conceitos de autonomia e sujeito moral a partir de um ponto de vista genealógico que produza um efeito para aquilo que podemos ser hoje”. (GIMBO, 2018, p. 71)

E, segundo Gimbo, quando suportamos a tensão e o impasse próprios da genealogia do sujeito foucaultiana, o que encontramos é uma contradição entre determinação histórica e liberdade situada. “A subjetivação oscila entre determinação e indeterminação, entre subjetivação e assujeitamento, entre autoafecção e heteroafecção”. (GIMBO, 2018, p. 80).

Essa tensão e esse impasse incluem justamente as nuances de quando falamos de uma ética do cuidado de si. Gimbo se pergunta se não é exatamente tal dificuldade que estará em jogo na ideia tardia de uma ontologia crítica do presente. “Eu caracterizo o ethos filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como um a prova histórico-prática dos limites que

¹⁸ Entre Autonomia e Heteronomia: para uma concepção crítica do Cuidado em Michel Foucault. In; Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v.25, n.46, já-abri.2018.

nós podemos superar e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres”¹⁹ (FOUCAULT APUD GIMBO, 2018, p. 78).

Benevides, em outro artigo²⁰, também sobre autonomia em Foucault, aduz que a lei moral, na medida em que sua obediência constitui, ao mesmo tempo, o fundamento da autonomia e a da liberdade, fazendo referências claras às definições kantianas dos termos, deve ser inteiramente vazia de conteúdo e possuir somente uma forma, a da universalidade.

Esse caráter puramente formal da lei moral indica seu caráter diagramático. A lei moral é uma máquina abstrata, e na medida em que a autonomia decorre da obediência a esta lei, trata-se de uma obediência que não especifica, não discerne e não distingue o valor moral dos atos enquanto atos. Daí a significação um tanto flutuante, genérica, difusa, ao mesmo tempo plástica e tendente ao esvaziamento do termo autonomia. A autonomia, como obediência puramente formal à lei moral é o correlato jurídico-filosófico da máquina abstrata Panóptico em sua função diagramática. (BENEVIDES, 2012, p. 96)

O autor entende que dizer que a moral, o dever e a lei são *a priori* não significa afirmar que são espontâneos ou naturais, mas e tão somente que eles não são exteriores ao sujeito e nem dependentes da experiência. Benevides esclarece também que a espontaneidade e a heteronomia constituem as principais posições subjetivas em oposição à autonomia.

A autonomia não pode ser espontânea: ela implica domínio de si, força exercida sobre si mesmo e, indo mais além, uma luta contra as próprias inclinações. E é precisamente aí que reside o valor da autonomia: agir moralmente apesar das inclinações, dos desejos, das paixões, dos interesses. Autonomia aparece, assim, como uma boa vontade que tem um valor em si mesmo, em seu próprio querer, independentemente das consequências que consigam ser produzidas dessa vontade. A autonomia, por um lado é dada sob forma de um imperativo e, por outro, indica tudo aquilo que possui um valor em si mesmo. (...) A autonomia não é da ordem das ações realizadas, mas da vontade, e ela deve fazer coincidir à vontade com o dever. A autonomia constitui um princípio segundo o qual o sujeito é ao mesmo tempo aquele que ordena e aquele que obedece. (BENEVIDES, 2012, p. 96 -99)

Ao empregar o termo “assujeitamento”, Benevides chama a atenção para prefixo **a-**, empregado aqui não com sentido de negação, como se faz com “amoral” e “atemporal”, por

¹⁹ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, Vol.II, Paris: Gallimard, 2001a.

²⁰ Autonomia, liberdade e sujeição: uma análise do dispositivo panóptico. In: Textura, n.25, jan /jun 2012.

exemplo. Assim, “assujeitamento” não significa a negação de um sujeito e sim o seu processo de formação, tal como se faz com os substantivos “acomodado” e “assustado”. Segundo o autor, o termo indica a formação de um sujeito realizada por meio da sujeição. “O termo sujeição parece mais apropriado para as problematizações foucaultianas, na medida em que designa a ambiguidade (...) das ações passivas (ser sujeito a alguma coisa) e ativas (ser sujeito de alguma coisa)”, (BENEVIDES, 2012, p. 102). Por isso, acredita o autor, a sujeição produz como efeito precisamente no “homem de que nos falamos e nos convidamos a liberar” (FOUCAULT APUD BENEVIDES, 2012, p. 102).

Posto isso, a autonomia, frisa Benevides, “nada tem a ver com um dentro sem fora, com a ação de um puro si na totalidade harmônica de si mesmo, com um movimento de dentro para fora” (BENEVIDES, 2012, p.102. Se considerarmos a exterioridade produtora da internalização e do internamento - como falam Foucault, em *Vigiar e Punir*, e Deleuze, em *Foucault* -, acreditaremos nas palavras de Benevides, quando diz que a autonomia não é um movimento de dentro para fora, de algo que tem brilho em si, um fim e uma origem em si. Para isso, no entanto, teríamos que torcer a fórmula kantiana para dizer: “A autonomia é obediência à lei, autonomia é sujeição, a autonomia é um imperativo, a autonomia é um constrangimento, a autonomia é um sacrifício”. (BENEVIDES, 2012, p. 104). Mas com isso, estar-se-ia, acredita o autor, falando de prisão, estar-se-ia afirmando que a autonomia seria cerceamento da liberdade.

Benevides (2012, p.104) acredita que a autonomia sempre trará as marcas das responsabilidades externas, do dever e daquilo que os outros esperam que façamos. No entanto, ele está analisando o Foucault de *O vigiar e Punir*. O pensador francês quando fala do sujeito do cuidado de si, quando fala da *aufklärung* parece ter ampliado, sobremaneira, seus conceitos de subjetivação e sujeição, abrindo uma variedade imensa de formas de constituição e autoconstituição do sujeito que mais uma vez revolucionam a fórmula poder-saber.

Para finalizar, recorreremos a um texto de Gros²¹ (1995), *Foucault e a questão do quem somos nós*: “Quando Kant pergunta, em 1784: *Was heisst Aufklärung?*, ele quer dizer: ‘O que é que se passa nesse momento? O que é que nos acontece? Qual é este mundo, este

²¹ *Foucault and question of Who are we? Tempo Social; Ver. Sociol. Usp. São Paulo, 7 (1-2):175-178, october 1995.*

momento no qual vivemos? (...) Quem somos nós?” (FOUCAULT APUD GROS, 1995, p. 177). Gros mostra como Foucault, desta vez, dirige a pergunta de Kant à questão do sujeito. Porém, Foucault destaca logo que “não se trata de perguntar quem somos nós enquanto sujeitos universais, mas enquanto sujeitos ou singularidades históricas. Qual é a historicidade que nos atravessa e nos constitui?” Isso, acrescenta Gros, pode nos fazer compreender que:

A questão ‘o que é o homem’ não é senão a retomada apaziguada, projetada num naturalismo neutro da questão *quem somos nós*. Ou seja, no momento em que a questão *quem somos nós* se perde numa investigação sobre as constantes antropológicas, ela se altera e se esquece em sua violência e em seu eriçamento: pois não há sujeito que não seja histórico, e a determinação da historicidade daquilo que somos é ao mesmo tempo uma provocação à nossa liberdade (GROS, 1995, p. 177).

Considerações

Qual o sujeito pode questionar “em que ponto estou na elaboração de mim mesmo?” Benevides diz que é preciso não confundir autonomia com liberdade. No entanto, é possível conceber liberdade sem autonomia? Novamente nos perguntamos: não seria o sujeito do cuidado de si – o da *enkrateia*, o capaz de conversão a si, de determinação do eu como alma, de autofinalizado do eu, o sujeito do *aufklärung*, da atitude crítica, um sujeito capaz de reflexionar sobre si mesmo e a partir disso promover escolhas? E escolhas éticas e morais? Não seria esse sujeito capaz de escolher entre os riscos da liberdade e a comodidade da menoridade? Só para citar um exemplo. Talvez, existam, historicamente, subjetividades que possam estar, no próprio percurso de suas circunstâncias, mais determinadas que outras? Serem mais autônomas ou menos autônomas e livres que outras?

3. A *PARRHESÍA* COMO UM POSSÍVEL EXERCÍCIO DE AUTONOMIA

No primeiro capítulo, introduzimos a questão do cuidado de si e a autoconstituição do sujeito em Foucault, porque entendemos que, se é possível autonomia do sujeito nesse pensador, um ponto importante para analisá-la diz respeito justamente ao cuidado de si e suas técnicas. No segundo capítulo, abordamos a possibilidade de um sujeito autônomo no pensamento foucaultiano, explorando o conceito de *enkrateia*, a conversão a si, determinação e autofinalização do eu, assim como a *aufklärung* e a busca de uma definição de autonomia, nos contextos das técnicas de si. Agora, trataremos da *parrhesía*, uma técnica de si importante no processo de autoconstituição. Isso porque, se optamos por entender a autonomia como a capacidade reflexiva do próprio indivíduo em constante transformação, não poderíamos deixar de questionar se não seria o caso de analisar a possibilidade de o sujeito *parrehsiastes* ou *parrhesiasta*, em virtude de sua “formação”, ser “naturalmente”²² autônomo. O objetivo deste capítulo é discutir esses conceitos de modo a reforçar a ideia de que o sujeito do cuidado de si - aquele que se autoconstitui e que pode ser *parrhesiasta* - também pode ser autônomo.

Cabe reforçar que não desconsideramos o fato de que Foucault, em seu trabalho, foi contra as analíticas da finitude que tentaram traçar um sujeito livre e universal, em antropologias denominadas dogmáticas, as quais se “esquecem de que o homem é fruto de uma história recente que já o condena a desaparecer”. (ARAÚJO, 2014, p. 95). Mais que isso:

Foucault se propõe a localizar arqueologicamente os *a priori* históricos que tornaram possível um conhecimento sobre o homem. A figura do conhecimento ‘homem’ só apareceu para o saber quando ciências sobre ele se constituíram. Ocorre que essas ciências o dissolveram, mostrando como e pelo que ele é objetivado - então, na verdade, o homem enquanto tal não existe. Essa afirmação não deve ser entendida como eliminação do ser humano, o que seria absurdo! Significa que o ser humano tem acesso a si por meio de saberes, não importando seu conteúdo ou sua reação com a cientificidade no contexto da arqueogenealogia. Esses saberes são o que Foucault chamou de jogos da verdade, técnicas para se compreender o que se é. O homem produz usando técnicas de produção, comunica-se por meio de técnicas que são sistema simbólicos, governa a

²² Naturalmente, aqui, utilizamos como sequência, esperada, de uma relação causal, portanto, sejam quais forem. Não, necessariamente, relativos a uma “natureza”.

si e aos outros por relações de poder e, finalmente, elabora técnicas para voltar-se para si, as tecnologias do eu. (ARAÚJO, 2014, p. 95)

No entanto, entendemos que o mesmo Foucault que estudou os mecanismos de controle e sujeição, também analisou as resistências dos indivíduos aos mecanismos de controle. O debruçar-se sobre essa questão ampliou ainda mais as possibilidades de subjetivações, com os estudos do cuidado de si e das técnicas de si. E por que não também a possibilidade de sujeitos autônomos? Em meio a essas “técnicas”, destacamos a obrigação da *parrhesía*, no discurso do mestre, caracterizada tanto como atitude ética quanto procedimento técnico do discurso.

(...) O termo *parrhesía* refere-se a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si (FOUCAULT, 2014b, p. 333-334)

Nas seis conferências que Michel Foucault realiza, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, ele aprofunda o conceito de *parrhesía*²³, destacando que o termo aparece pela primeira vez em Eurípedes (484-407 a.C.). Foucault afirma ainda que essa expressão percorre o mundo grego, desde o fim do século V a.C. e até o IV e V séculos d. C., e ainda pode ser encontrada em alguns textos patrísticos. Diferentemente da retórica que mune, segundo Foucault, o orador com “dispositivos técnicos para ajudá-lo a prevalecer sobre as mentes de sua audiência - independentemente da própria opinião do retórico concernente ao que ele diz -, na *parrhesía*, o *parrhesiástes* age sobre a mente das outras pessoas mostrando-lhes “tão diretamente quanto possível o que realmente acredita”.

Na primeira conferência, Foucault analisa *parrhesía* em relação à verdade, ao perigo, ao criticismo e ao dever, além de sua própria evolução em relação à retórica, à política e à filosofia. Sobre a verdade, ele lembra que esse “franco falar” tem dois tipos distintos: o sentido pejorativo, a tagarelice, pura e simplesmente; e a *parrhesia*, verdadeira, que exige do *parrhesiastes* qualidades morais para saber a verdade e para transmiti-la. Ainda segundo o pensador, ela é uma tarefa que exige coragem, porque a *parrhesia* implica perigo. O

²³ Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *Parrhesia*. Textos traduzidos in: Prometeus -Ano 6 – Número 13- Edição Especial – 2013.

parrhesiastes é alguém que assume riscos, seja de ferir suscetibilidades, de perder amigos, status ou mesmo risco de vida.

O perigo vem sempre do fato de que a verdade dita é capaz de ferir ou enfiar o interlocutor. Assim, a *parrhesia* é sempre um “jogo” entre aquele que fala a verdade e o interlocutor. (...) A função da *parrhesia* [no entanto] não é revelar a verdade a outrem, mas tem uma função crítica: crítica do interlocutor ou do próprio falante (FOUCAULT, 2013, p. 7).

Ela é uma forma de criticismo, seja em relação ao outro ou em relação a si mesmo, enfatiza Foucault, mas sempre numa situação em que o falante ou confessor está numa posição de inferioridade, em relação ao interlocutor. Há, portanto, situações bem específicas que indicam que alguém pode estar usando de *parrhesía*. Um ponto importante que deve ser destacado é o fato de que, na *parrhesía*, dizer a verdade é considerado um dever. “O orador que fala a verdade para aqueles que não podem aceitar essa verdade, por exemplo, e que pode ser exilado, ou punido de alguma forma, é livre para manter o silêncio. Ninguém o força a falar, mas ele sente que é seu dever fazer tal”. (FOUCAULT, 2013, p. 9)

As palavras “liberdade” e “dever” empregadas merecem destaque. E Foucault complementa:

A *parrhesía* é um tipo de atividade verbal em que o falante tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma certa relação com a sua própria vida através do perigo, um certo tipo de relação para consigo mesmo através do criticismo (autocrítica ou crítica às outras pessoas) e uma relação específica para com a lei moral através da liberdade e do dever. Mais precisamente, a *parrhesía* é uma atividade verbal na qual um falante expressa sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece o ato de dizer a verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (assim como a si mesmo). Na *parrhesía*, o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou do silêncio, o risco ao invés da vida e da segurança, o criticismo ao invés da bajulação, e o dever moral ao invés do interesse próprio e da apatia moral. (FOUCAULT, 2013, p. 9)

Lembremos que o termo *parrhesía* implica franqueza, liberdade, abertura: “Que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer”, explica Foucault. Acrescenta: “está ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala”,

(FOUCAULT, 2014b, p. 334). No latim, o termo foi traduzido pela palavra *libertas* - liberdade de quem fala; no francês, *franc-parler* - franco-falar.

O destaque feito por Foucault aduz que a meta final da *parrhesía* não é a permanência do destinatário junto do emissor da fala, numa relação de dependência. Pelo contrário, o propósito é fazer com que aquele se desvincule totalmente de quem lhe dirigiu o discurso de tal maneira que não necessite mais dele.

De que modo e por que isso vai acontecer? Pergunta-se Foucault. A resposta para essa questão encontra-se na verdade imposta no discurso:

É na medida em que o outro confiou, transmitiu um discurso verdadeiro àquele a quem se endereçava que este então, interiorizando esse discurso verdadeiro, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro. A verdade que na *parrhesía* passa de um ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou” (FOUCAULT, 2014b, p. 340)

Para tratar da *parrhesía*, Foucault faz um reporte especial a três textos: o de Filodemo (*Peri parrhesias*), o de Sêneca (a carta 75 a Lucílio) e o de Galeno (Tratado das paixões). Pela dificuldade de encontrar o texto de Filodemo - um epicurista que viveu no final da República, em Roma, e era conselheiro de Lucius Piso - Foucault recorreu a uma coletânea do congresso, em 1968, da associação Budé, consagrado ao epicurismo. Na tese de Gigante²⁴, citada por Foucault, a *parrhesía* é apresentada por Filodemo como sendo uma *tékne*, ainda que o autor não tenha citado o termo. Porém, há nesse material um elemento indicativo de que, realmente, a *parrhesía*, trata-se de uma arte. Esse indício diz respeito a uma expressão encontrada em um fragmento, *stokhazómenos* (do verbo *conjecturar*), que cita: “O homem sábio e filósofo aplica o franco-falar (a *parrhesía*) na medida em que raciocina conjecturando por meio de argumentos plausíveis e sem rigidez” (GIGANTE APUD FOUCAULT, 2014b, p. 348).

Foucault nos lembra de que havia uma antiga oposição, aparentemente tradicional, desde Aristóteles, entre dois tipos de arte: a de conjectura e a de método. A arte de

²⁴ Nota no Curso *a Hermenêutica do Sujeito* é a 35, na pág.353 (FOUCAULT, 2014): Fragmento I do *Peri parrhesias*, ed. Citada p.3 (trad. de Gigante deste fragmento in Associação Guilaume Budé, *Actes du VII e Congrès* (1968) op.cit. p. 202) – ref. Nota 34, Philodêmos, *Peri parrhesias*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

conjectura, segundo explica Foucault, é a que procede por meio de argumentos verossímeis e plausíveis. Ela abre a possibilidade do uso de uma série de argumentos que se justapõem, para quem os utiliza, sem que seja preciso uma ordem necessária e única. A arte de método, por sua vez, implica o alcance da verdade certa e bem estabelecida, mas à custa de um percurso realizado por uma via única. Isso faz supor que o uso da palavra *stokhazómenos* pode referir-se à existência de uma arte ou à oposição entre a arte conjectural e a metódica. A decisão por seu uso, segundo o texto de Filodemo, se assenta sobre a consideração do kairós, da circunstância, ou seja, da necessidade de escolher-se o bom momento para utilizar uma ou outra.

No texto de Filodemo, Foucault destaca alguns elementos novos. O principal deles é a benevolência dos alunos uns para com os outros, pelo franco-falar, mas a apresentação da passagem da *parrhesía* do mestre à *parrhesía* dos próprios alunos também constitui uma novidade nesse texto.

A prática da palavra livre por parte do mestre deve ser tal que sirva de incitação, de suporte e de ocasião aos alunos que, também eles, terão a possibilidade, o direito, a obrigação de falar livremente. Palavra livre dos alunos que aumentará entre eles a *eúnoia* (a benevolência) ou ainda a amizade (FOUCAULT, 2014b, p. 349)

Em Filodemo, a *parrhesía* aparece como arte, apesar de ter um objetivo totalmente diferente, da finalidade da retórica, por exemplo, assim como é diferente aquele que fala daquele a quem se dirige a fala. A *parrhesía* age sobre os outros, não tanto para exigir-lhes algo (dirigi-los ou incliná-los a fazer alguma coisa), mas fundamentalmente para “conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo” (FOUCAULT, 2014b, p. 345).

Já em Sêneca - que trata do assunto nas Cartas 29, 38, 40 e 75 - a *parrhesía* não é uma arte. Para o romano, trata-se de uma palavra livre, desvincilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos, adaptando-se por um lado ao ouvinte, mas também se comprometendo com o que se diz. “Vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta” (FOUCAULT, 2014b, p. 365). O que caracteriza a *parrhesía* e vai defini-la como uma prática específica, como uma prática particular do discurso verdadeiro são:

As regras de prudência, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver. Nesse sentido, o que define essencialmente as regras da *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade. É precisamente em função daquele a quem nos endereçamos e do momento em que a ele nos endereçamos que a *parrhesía* deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que esse discurso é sustentado. (FOUCAULT, 2014b, p. 344)

Posto isso, lembra-nos Foucault pode depreender-se de que quem pratica a *parrhesía*, o mestre é um exemplo, não tem nenhum interesse direto e pessoal nesse exercício. Pelo contrário, a sua aplicação deve ser essencialmente comandada pela generosidade. “A generosidade para com o outro está no cerne da obrigação moral da *parrhesía*” (FOUCAULT, 2014b, p. 34).

Em Galeno, a *parrehsía* é uma das qualidades morais exigidas em um dirigente ou governante, obviamente, além de maturidade, bons antecedentes e referências ilibadas. Mais ainda: o franco-falar constitui um dos elementos principais, para completar o perfil do *parreshiastes*. É importante observar a diferenciação que se estabelece sobre a noção de *parrhesía* entre a espiritualidade cristã e a filosofia greco-romana. Na primeira, o sujeito guiado deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso; na outra, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é quem dirige. “E deve estar presente não como aquele que diz: ‘Eis o que sou’; está presente em uma coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito de seus próprios atos. ‘Essa verdade que te digo, tu a vês em mim’” (FOUCAULT, 2014b, p. 367).

3.1 Os adversários da *parrhesía*

Ao lermos as definições da *parrhesia* é possível dimensionar as características mais impactantes do indivíduo *parrhesiastes* ou *parrhesiasta*. Ele é senhor de si. Não apenas cuida de si, mas tem autodomínio suficiente para saber o que quer e o que precisa fazer, suplantando dificuldades internas ou externas. Busca o saber com afinco, mas por isso mesmo não se deixa levar por circunstâncias ou pura retórica. Age, quando acredita que precisa agir. Não é assim que podemos imaginar o *parrhesiasta* descrito por Foucault? E o

que pode impedir alguém de se tornar *parrhesiasta*? Os antigos viam as paixões como inimigas da paz interior e do autodomínio. Ao colocarem a *stultitia*, a retórica, a lisonja e a cólera como alguns dos principais adversários da *parrhesia*, reforçam a ideia de que o *parrhesiasta* é antes de tudo alguém que cuida de si, que presta atenção a si e, portanto, toma cuidado com o “ruído” à sua volta. As distrações, as paixões e correlatos.

3.2 *Stultitia* – a ignorância que afasta o cuidado

O termo “estultícia”, do latim *stultitia*, significa ignorância, inépcia, estupidez e tem grande relevância que nos estudos relativos às práticas de si, no período helenístico romano. Foucault, ao estudar a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), vê em Sêneca essa noção de *stultitia*, contrária à prática de si e da arte de viver (*tékhnai*), própria ao pensamento daquela época. Na *Carta 52* a Lucílio, Sêneca começa questionando esse estado:

O que é esta força, Lucílio, que nos arrasta em uma direção quando estamos mirando em outra, nos incitando ao lugar exato do qual nós desejamos nos retirar? O que é que luta com o nosso espírito, e não nos permite desejar nada de forma definitiva? Passamos de plano em plano. Nenhum de nossos desejos é livre, nenhum é incondicional, nenhum é duradouro.
 “Mas é o tolo”, você diz, “que é inconsistente, nada lhe convém por muito tempo.” Mas como ou quando podemos nos afastar dessa loucura? Nenhum homem por si só tem força suficiente para se elevar acima dela; ele precisa de uma mão amiga, e alguém para desenredá-lo. (SÊNECA, Carta 52, 2019)

Segundo Sêneca, está no estado de *stultitia*, quem não cuida de si. E o *stultus*, aquele que não cuida de si, está à mercê de todos os ventos, aberto a tudo o que é exterior, porque deixa entrar no seu espírito todas as representações que esse mundo externo possa oferecer. O mais grave é que ele aceita essas representações sem as examinar, deixando-as misturar-se no interior de seu próprio espírito, com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, de modo que se torna incapaz de discriminar entre o conteúdo dessas representações e os elementos subjetivos.

Além de aberto à pluralidade do mundo exterior, de modo perigoso, o *stultus* também está disperso no tempo, nos explica Foucault. O *stultus* nada lembra, “deixa a vida correr, sem nem mesmo tentar reconduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser

memorizado” (FOUCAULT, 2014b, p. 119). Enfim, o tolo não dirige sua atenção a nenhuma meta, muda sempre de opinião e não tem vontade própria.

Ao analisar *De Tranquillitate* e a *Carta 52*, de Sêneca, Foucault destaca que a consequência e princípio, ao mesmo tempo, dessa abertura às representações externas e dessa dispersão do tempo é que o indivíduo *stultus* não é capaz de querer²⁵ como convém. Isso quer dizer que essa “vontade” não é livre, não é absoluta, não é perene. “E o que significa querer livremente? Significa que se quer sem que aquilo que se quer tenha sido determinado por tal ou qual acontecimento, por tal ou qual representação, por tal ou qual inclinação”, (FOUCAULT, 2014b, p. 119).

Querer como convém é querer em absoluto. Foucault destaca que o *stultus* quer várias coisas divergentes ao mesmo tempo. Quer algo e, ao mesmo tempo, contraditoriamente o lastima. Deseja a glória, por exemplo, mas lamenta por não ter uma vida tranquila e prazerosa. É manter um sentido de perenidade a esse processo, ou seja, é desejar continuamente, não de modo limitado, relativo, fragmentado ou cambiante, mas intensamente (FOUCAULT, 2014b, p. 119). E que objeto seria esse que se pode querer livremente, absolutamente e sempre? O pensador francês lembra-nos que sair da *stultitia* significa fazer com que se possa querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, de modo absoluto, continuamente.

E como querer de forma condizente? Conforme Sêneca, a constituição de si, como objeto suscetível de polarizar a vontade, só pode fazer-se por intermédio de outro. Entre o *stultus* - aquele que não quer seu próprio eu - e o indivíduo *sapiens* - aquele que conseguiu chegar a uma relação de domínio e posse de si, de prazer consigo, objetivo da *sapientia* - é necessário que outro intervenha. Esse “outro” não é um educador, nem um mestre da memória, mas um operador, um *educere* - alguém que possa estender a mão, fazer sair, conduzir para fora - que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito. Nesse caso, não se trata simplesmente de alguém que transmita um saber, de modo a apenas preencher a lacuna da ignorância. Fala-se aqui de um “operador” mais adequado: o filósofo. Na aula de 27 de janeiro de 1982, Foucault vai colocar a seguinte questão: “Qual é, pois, a ação do outro que é

²⁵ Esse querer é o querer do autodomínio, mas reforçamos a relação entre autodomínio e autonomia, abordado no capítulo 2.

necessária à constituição do sujeito por ele mesmo? (...) Esse mediador (...) capaz de realizar essa mediação e operar essa passagem da *stultitia* à *sapientia*”? (FOUCAULT, 2014b, p. 121)

Ao analisar o cuidado de si e a *stultitia* em Sêneca, Foucault depara-se com a mestria da subjetivação e com o filósofo como esse mestre da subjetivação. O objetivo da *sapientia* é chegar ao nosso próprio eu, é querer esse eu, é chegar a uma relação de domínio e posse de si, de prazer consigo (FOUCAULT, 2014b, p. 118-119). Como se pode observar, reitera-se nesse trecho a importância da atuação do outro, no cuidado de si.

Quais são os traços característicos do cuidado de si, nessa fase? O que é capaz de tirar alguém da *stultitia*? O que nos leva à *sapientia*? No início do texto *Sobre a tranquilidade da alma* e na Carta 52 a Lucílio’, Sêneca reflete sobre a passagem da *stultitia* à *sapientia*, afirmando que, em muitos casos, o filósofo é esse mediador: “o único a fazer com que o indivíduo possa querer a si mesmo - e assim atingir finalmente a si próprio, exercer soberania sobre si e, nessa relação, encontrar a plenitude da sua felicidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 121).

Sêneca dá um exemplo desse domínio citando Fábio²⁶:

De que outro modo Fábio reanimou as forças abaladas de nossa soberania, senão sabendo temporizar, prolongar e retardar coisas todas que os irados não sabem? Teria perecido nossa soberania, que estava então em situação extrema, se Fábio tivesse ousado tanto quanto a ira tentava persuadi-lo. Levou em consideração a sorte de seu povo e, avaliadas as suas forças, das quais fração alguma podia perecer sem a perda do todo, pôs de lado o rancor e a vingança, atento unicamente à eficácia e às oportunidades. Ele venceu a ira antes de vencer Aníbal (SÊNECA, 2014b, p. 62)

Ao tornar-se uma característica importante na arte de viver, “a prática de si já não era aquela espécie de junção entre a educação dos pedagogos e a vida adulta, mas, ao contrário, um tipo de exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência” (FOUCAULT, 2014b, p. 111). De acordo com o autor, a prática de si significava uma função mais crítica que formadora, mais de corrigir que de instruir. Além disso, ao ter como objetivo a preparação para a velhice, essa prática torna a velhice o ponto ideal de completude do sujeito. Aqui também, ao se apresentar como um princípio incondicionado, a prática de si

²⁶ Quinto Fábio Máximo (275 –203 a. C). Aqui, uma referência à sua tática para combater Aníbal durante a Segunda Guerra Púnica.

pode ser aplicável a todos “praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de *status* e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social” (FOUCAULT, 2014b, p. 114).

O fato, para Foucault, é que nesse período, a relação consigo aparece como objetivo da prática de si - a meta terminal do sujeito e, para alguns, uma forma rara de existência. Isso se justifica pelo caráter de exclusividade embutido nesse exercício, uma vez que ele contemplava apenas a camada socioeconômica privilegiada – religiosos ou os que podiam praticar o ócio (o *otium*, a *skholé*).

No prefácio de *As Cartas a Lucílio* (2004), Campos destaca que, para Sêneca, assim como para os demais antigos, todo homem ou é bom ou é mau. Esses termos, segundo o autor, determinam duas categorias absolutas, uma vez que se podem tê-las como limites. No entanto, Sêneca tem uma peculiaridade: ele entende que há graduações entre os dois extremos. Um homem pode não ser absolutamente bom, sábio, e o contrário também lhe parece verdadeiro. “E Sêneca afirma que esse ideal apenas muito raramente tem sido atingido na vida real, embora haja alguns exemplos, como Sócrates ou Catão” (CAMPOS, 2004, p. XLI). No entanto, há casos que o homem, embora insipiente, possa tender para a bondade. Ou seja, ao usar a razão, o homem tem a possibilidade de aproximar-se da sabedoria.

Esse caminho exige algumas premissas. Uma delas é o reconhecimento de que apenas os valores estabelecidos pela filosofia são efetivamente valores admissíveis. Também é necessário rejeitar os valores pela *communis opinio* (opinião comum) - lembra Campos:

Em seguida procurará tanto quanto possível pôr em prática na sua ação esses valores e assim ir-se gradualmente aproximando do modelo ideal. Um ‘não sábio’ pode progredir na vida da sapiência, partindo de inícios modestos poderá alcançar um ponto em que, continuando embora ‘não sábio’, será irreversível a marcha. Para Sêneca, portanto, a condição de sábio não se atinge instantaneamente, num momento, digamos, de iluminação, mas implica uma continuidade de esforço, uma aplicação incessante e, sobretudo, um férreo exercício da ‘vontade’. (CAMPOS, 2004, p. XLI).

Segundo o autor, Sêneca utiliza-se, ocasionalmente, do conceito grego de *dianóia* como possível modelo para o conceito romano, especialmente, de Sêneca, de *voluntas* (vontade). Há de se destacar, obviamente, essa diferença. De acordo com Campos, enquanto para os gregos o conceito é puramente intelectual – *dianóia*, traduzido para o latim significa

intellectu-, não é o mesmo para os romanos. O autor explica que o pensamento grego concebe o querer como consequência inevitável do conhecer; para os romanos, tal concepção é inexata. Para Sócrates, todo mal é resultado da ignorância – “quem conhece o bem tem, por força, de praticá-lo.” Já, para os romanos, é perfeitamente possível saber teoricamente o que é o bem e, apesar disso, praticar o mal. “O importante, portanto, é conseguir a adequação entre o bem que se conhece e o bem que se quer praticar” (CAMPOS, 2004, p. XLI)

Nas considerações de Sêneca sobre a vontade, a dicotomia bem/mal, sábio/não-sábio não o satisfaz. Para ele, ainda segundo o autor, o homem absolutamente mau e o homem absolutamente bom (o sábio) situam-se em planos que não admitem mudança. “O homem absolutamente mau assemelha-se a um doente atingido por uma doença incurável perante a qual toda a medicina é impotente; o homem absolutamente bom assemelha-se a um deus que não carece por definição de quaisquer cuidados médicos” (CAMPOS, 2004, p. XLI).

Para Sêneca, o exercício da filosofia cabe ao homem vulgar. É a esse homem que o filósofo pode dedicar-se. Em casos de sucesso, o filósofo poderá conseguir que seu discípulo, embora não tendo atingido o grau de sábio, pelo menos, tenha progredido o suficiente para não retroceder:

De que modo então - perguntas tu - "consegurei libertar-me?" Tu não podes escapar ao inevitável, mas podes vencê-lo! Abre-se caminho à força, e esse caminho será a filosofia a indicar-te. Dedicar-te a ela, se de facto queres salvar-te, se queres viver seguro e feliz, se queres, enfim, e isso é o fundamental, ser livre. Não há outro modo de conseguires tudo isto. A ignorância é uma coisa vil, abjeta, indigna, servil, sujeita a inúmeras e violentíssimas paixões. Destes insuportáveis tiranos que são as paixões - e que ora nos governam alternadamente, ora em conjunto-te libertará a sabedoria, a única liberdade autêntica. Para chegar à sabedoria, um só caminho e em linha reta; não há que errar; avança em passo firme e constante (SÊNECA, 2004, p. 132)

Sêneca lembra que a ignorância está sempre em sobressaltos. Os perigos a assaltam e o próprio socorro a apavora. Ao contrário, o sábio, permanece sempre alerta e pronto a responder a qualquer assalto. Independentemente do que possa acontecer - pobreza, desgraça, ignomínia ou dor-, ele enfrentará a tempestade atravessando-a sem recuar. Por que, pergunta-se Sêneca, a ignorância nos mantém agarrados com tanta força? Ele explica que, em primeiro lugar, nós não a repelimos energéticamente, nem usamos todas as nossas forças para nos libertarmos dela. Também não confiamos o bastante nas lições dos sábios, nem as buscamos

interiorizar como deveríamos, antes, tratamos essa tão magna questão de forma leviana. “Como pode alguém, aliás, aprender suficientemente a lutar contra os vícios se apenas dedica a esse estudo o tempo que os vícios lhe deixam livre?” (SÊNECA, 2004, p. 212).

Mas o que é o sábio? O que é o ignorante? Como passar de um a outro? E o que isso tem a nos dizer a respeito do indivíduo autônomo? Sêneca lembra que Demócrito foi quem descobriu o modo de amolecer o marfim, ou transformar calhau em esmeralda. Essa menção a Demócrito é utilizada para ilustrar a crença de que os sábios e os ignorantes podem inventar técnicas e terem atributos criativos semelhantes, porém, somente o sábio investiga a verdade, acerca da natureza e vê além dos demais seres vivos.

O sábio impede-nos de dar crédito às falsas opiniões, e avalia tudo quanto existe pelo justo valor; condena os prazeres de que nós podemos vir a arrepender, e exalta os bens cujo estatuto permanece inalterável; demonstra que o homem mais feliz é o que é indiferente à felicidade, que o homem mais poderoso é **o que tem poder absoluto sobre si**.²⁷ Não te estou falando daquela filosofia que expulsa o cidadão da sua comunidade, coloca os deuses à margem do mundo e põe a virtude na dependência do prazer; falo-te, sim, daquela que aceita como único bem o bem moral, que resiste soberanamente aos favores dos homens ou da fortuna, e cujo maior preço consiste em estar acima de qualquer preço! (SÊNECA, 2004, p. 451)

Sêneca enfatiza, no entanto, que a virtude não é um dom da natureza. A virtude, na realidade, necessita estudo. Ao referir-se aos homens primitivos, lembra que eles não buscavam o ouro, a prata ou as pedras preciosas. Também eram compassivos para com os animais e não matavam o seu semelhante por puro prazer, mas apenas por impulso de cólera e/ou medo. O pensador romano lembra que há uma grande diferença entre a ignorância do mal e a vontade de evitá-lo e, para ele, esses homens primitivos eram inocentes por ignorância.

Essas criaturas não conheciam a justiça, a prudência, a moderação ou a coragem. Segundo Sêneca, suas vidas rudes é que tinham semelhança com essas virtudes. Para o pensador, a virtude autêntica só é possível a uma alma instruída, cultivada. Uma alma, segundo ele, que atingiu o mais alto nível por meio de exercício contínuo. “Tendemos para este nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica, se pode haver matéria-prima para a virtude, não existe ainda a virtude” (SÊNECA, 2004, p. 454)

²⁷ Grifo nosso

As qualidades de um sábio, importante para um *parrhesiasta*, não chegam a ser fundamentais para um indivíduo autônomo. Ou seja, não é preciso ser sábio para ser autônomo. Entretanto, um sábio, descrito aqui, por Sêneca, necessariamente não precisaria ser autônomo? De novo recorreremos ao conceito em que tratamos por autonomia, neste trabalho: entre outras coisas, a capacidade reflexiva do indivíduo que lhe permite avaliar e fazer escolhas, impulsionando-o ou não a determinadas ações.

3.3 Lisonja e Cólera

Dois outros adversários da *parrhesía*, destacados por Foucault, são a lisonja e a cólera. Em *Cartas a Lucílio*, mais precisamente, a 59, Sêneca destaca o quanto o amor próprio facilmente se satisfaz, prejudicando-nos. “Se encontramos alguém que nos ache homens de bem, homens esclarecidos e irrepreensíveis, logo nos mostramos de acordo! Nem sequer nos contentamos com louvores comedidos: tudo quanto a adulação despidoradamente nos atribui, nós o assumimos como de pleno direito” (SÊNECA, 2004, p. 212).

A *parrhesía* é exatamente a antilisonja, no sentido de que há, efetivamente, alguém que fala ao outro, mas de modo tal que o outro, diferentemente do que acontece com a lisonja, conta Foucault, poderá constituir consigo mesmo “uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória. A meta final da *parrhesía* não é manter aquele a quem se endereça a fala na dependência de quem fala – como é o caso da lisonja” (FOUCAULT, 2014, p. 340).

Isso porque, se alguém nos atribui louvores grandiosos, nós assentimos, mesmo quando sabemos que o emissor de tais elogios costuma mentir. Segundo o pensador, a tolerância e a indulgência que nos permitimos ter, em relação a nós mesmos, é excessivamente nociva, uma vez que isso contribui para que admitamos tal louvação, mesmo sabendo que nossas ações desmintam esses méritos:

Alexandre percorria a Índia levando a guerra e a destruição a povos cuja existência até os seus vizinhos mal conheciam. Durante o cerco a uma cidade, ao circundar as muralhas na busca do ponto mais vulnerável das fortificações, foi ferido por uma flecha. Durante algum tempo continuou montado, sem interromper o combate. Por fim, ao coagular o sangue na ferida, a dor começou a aumentar; a perna, pendurada da sela, foi ficando entorpecida e Alexandre viu-se obrigado a desmontar. Disse então: "Toda a gente diz que eu sou filho de Júpiter, mas esta ferida grita bem alto

que eu não passo de um homem!" Façamos nós como Alexandre. **Se a adulação²⁸ estultifica as pessoas**, cada uma por sua parte, cabe-nos a nós responder: 'Considerais-me um homem esclarecido, mas eu sei bem quantas coisas inúteis desejo obter, quantos votos formulo que, a serem atendidos, só redundariam em meu prejuízo. Nem sequer sei ainda uma coisa que a própria saciedade ensina instintivamente aos animais: a justa medida na comida e na bebida. Ainda ignoro qual a quantidade que devo consumir!' (SÊNECA, 2004, p. 212-213).

Foucault nos lembra o destaque que Sêneca dá ao assunto em seu texto as *Questões Naturais*²⁹, quarto livro (SÊNECA, 2004, p. 58). O pensador romano, novamente, em carta ao amigo Lucílio, reafirma o quanto somos tiranos, em relação a nós mesmos. O quanto agimos como perseguidores, às vezes, infelizes por nos amarmos demais; às vezes, por puro tédio. Orgulho, ganância, prazeres e preocupações são sentimentos que levam o homem a uma luta perpétua dentro de si. Por isso, a necessidade de separar-se o quanto possível da multidão, assim como evitar os bajuladores. Sêneca revela que a habilidade de os bajuladores cercar os grandes é tão capciosa, que dificilmente o indivíduo conseguirá resistir a esse assédio, por mais que se proteja dele. Deixar-se lisonjear, diz o estoico, é se entregar à traição. "O apelo da bajulação é tão grande que mesmo rejeitando-a, ela ainda agrada, mesmo não sendo permitida, é difícil desencorajá-la"³⁰(SÊNECA, 2004, p.58).

Cada indivíduo, acredita o romano, é vulnerável. Por mais que nos defendamos, ela nos ataca, quando menos percebemos. Uns poderão utilizar-se de bajulação disfarçada e cautelosa, outros, cara a cara, fingindo-se simplicidade, como se não fosse artifício. Planco, conta Sêneca, o mais habilidoso professor desse gênero, disse que nenhum mistério ou ocultação deve ser usado na lisonja. O bajulador perde seu trabalho, ao se esconder. Porém, o remédio, relata Sêneca, de acordo com Crispus Pasieno³¹, não é rejeitar os elogios. Devemos colocarmos a porta entre nós e a lisonja, mas não a fechamos. Precisamos trabalhar com ela como que age com um amante, lembrando que ela gosta mais de o ato de empurrar a porta, do que da violência em si de a empurrar.

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ Cuestiones Naturales, edición: ebook.ket, disponível <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000485.pdf>, acesso em 20 de nov 2019.

³⁰ Tradução, livre, nossa: Tal es el atractivo natural de la adulación, hasta cuando se la rechaza, que agrada: por largo tiempo excluida, concluye por conseguir se la admita, elogiándonos porque no se la admite, y ni las repulsas pueden desanimarla

³¹ Provavelmente, Gaius Sallustius Passienus Crispus - figura proeminente no Império Romano durante o primeiro século. Ele ocupou o consulado duas vezes e foi padrao do futuro imperador Nero. Considerado por Sêneca um exemplo, um homem distinto e atencioso na cura dos vícios. Conforme, p. 58, das Cuestiones Naturales.

E continua ele a Lucílio:

É esse o caso, querido Junior [Lucílio], quanto mais franca a bajulação, mais ousada é, mais sua testa endurece e mais faz corar a dos outros, mais rápido seu triunfo. Porque chegamos a um ponto tão demencial que aquele que nos elogia pouco parece invejoso para nós. Eu costumava lhe dizer que meu irmão Galión, aquele que amava pouco quando amava o quanto pode amar, era estranho a todos os vícios e também odiava a lisonja: você o conheceu de todas as maneiras. Em primeiro lugar, você admirou a genialidade dele, a maior e mais digna, criada para o céu, você disse, e não para o vulgar: o elogio o fez retroceder. (SÊNECA, 2004, p. 59)³²

Sêneca explica que, ao elogiar a moderação de Galión, Lucílio, com sua gentileza, pôde não ter tido a intenção, mas foi cortado pelo outro, justamente por isso. Ao elogiar a prudência e perseverança de Galión, Lucílio encontrou ainda maior rejeição de seus elogios. Isso porque, em seu jogo, a lisonja ataca a verdade com a ajuda da mentira e da própria verdade.

É o próprio Foucault quem nos ajuda a questionar: “Por que a lisonja é tão importante? O que faz com que a lisonja seja um risco moral tão importante na prática de si, na tecnologia de si?” (FOUCAULT, 2014, p. 335). Foucault a destaca entre os adversários da *parrhesía*³³. Para Foucault, é bastante significativo o fato de existir um número muito maior de tratados e de considerações sobre a lisonja do que acerca das condutas sexuais ou acerca de problemas como as relações entre pais e filhos (FOUCAULT, 2014b, p. 335).

Além de Sêneca, Filodemo e Plutarco, vários outros pensadores escreveram sobre essa temática. Enfim, o que é a lisonja? Para compreendê-la, Foucault traça sua aproximação com a cólera, que é o arrebatamento violento, incontrolado de alguém em relação a outro, sobre quem o encolerizado encontra-se no direito e em posição de exercer o seu poder e dele

³² Tradução, livre, nossa: Así acontece, querido Junior, cuanto más franca es la adulación, más atrevida es, cuanto más se ha endurecido su frente y más ha hecho ruborizar la de los demás, más rápido es su triunfo. Porque hemos llegado a tal punto de demencia que el que nos alaba poco nos parece envidioso. Solía decirte que mi hermano Galión, aquel a quien se amaba poco cuando se le amaba cuanto amarse puede, era extraño a todos los vicios, y además aborrecía la adulación: tú le probaste en todos sentidos. En primer lugar, admiraste su genio, el mayor y más dignas, creado para el cielo, decías, y no para un profano vulgar: el elogio le hizo retroceder.

³³ Importante destacar que a *parrhesía* é um ponto nevrálgico na atitude ética e nas implicações do sujeito consigo mesmo. O que a torna um ferramental importante na constituição do sujeito, ou melhor dizendo, em sua autoconstituição (Aula 10 de março de 1982)

abusar. Nos textos de Foucault, os exemplos citados são atitudes de pai a filhos, marido a mulher, general a tropas, príncipes a súditos, etc.

Segundo Foucault, a incapacidade do autocontrole, ou seja, a impossibilidade de se exercer o poder e a soberania sobre si mesmo no momento em que se a exerce sobre os outros revela a ausência absoluta do domínio sobre si e, em medida inversamente proporcional, a exacerbação do domínio sobre o outro. Isso pode remeter-nos à questão do gosto doentio pelo poder, que caracteriza, além dos tiranos, os incapazes e os fracos, ainda que isso pareça contraditório. “A cólera é o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior”.

Ao analisar esse fato, Foucault coloca:

Se naquela época a cólera teve uma importância tão grande, é certamente por se tratar de uma época em que se tentava na medida do possível – o que foi feito durante séculos, digamos desde o começo do período helenístico até o fim do Império romano – [colocar] a questão da economia das relações de poder em uma sociedade na qual a estrutura da cidade já não era predominante e na qual o aparecimento das grandes monarquias helenísticas, o aparecimento a fortiori do regime imperial, colocavam em novos termos o problema da adequação do indivíduo à esfera do poder, da sua posição na esfera do poder que ele exerceria. (FOUCAULT, 2014b, p. 336).

A ética da cólera, de acordo com Foucault, é uma maneira de diferenciar o que é uso legítimo daquilo que é pretensão de abuso de poder. Já, a questão da lisonja, para o filósofo, constitui um problema inverso e complementar. Ela é uma forma de o inferior ganhar favores e benevolências de quem o indivíduo que a utiliza considera superior. Foucault destaca que é por meio do *lógos* que isso acontece, uma vez que o lisonjeador desvia e utiliza em seu próprio proveito o poder da parte lisonjeada. “Ele fala e é falando que o inferior pode, alcançando de certo modo o poder maior do superior, conseguir dele obter o que quer. O lisonjeador serve-se da linguagem para obter do superior o que quer”. (FOUCAULT, 2014b, p. 337).

Foucault lembra que, ao servir-se da superioridade do superior, o inferior a reforça, fazendo o outro crer-se ainda mais forte e/ou mais importante do que, de fato, é. Ao fazer isso, o lisonjeador não apenas desvia o poder do superior com um discurso mentiroso, mas

também o impede de que se conheça a si mesmo, ou seja, impede o superior de ocupar-se consigo mesmo, como convém ao crescimento de si.

Temos aqui uma dialética, se quisermos, do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará na relação ao superior em uma situação tal que, relativamente a ele, o superior estará como que impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige (FOUCAULT, 2014b, p. 337).

Novamente, vemos duas situações que podem fragilizar o sujeito impedindo-o de exercer a *parrhesia*. Uma, a cólera, reflexo direto da relação de autodomínio que o sujeito tem ou não na relação consigo e com os outros. A outra situação, a da lisonja, implica uma relação mais sutil, mas também redundante no autodomínio também em relação a si e na relação que mantém a sua volta. Aqui, mais claramente, tanto quanto ao *parrhesiasta*, a cólera e a lisonja podem implicar passividade ou até mesmo paralisia do sujeito diante de determinadas ações, uma vez que, subjugado à bajulação, pode não conseguir ser senhor de seus atos, de maneira efetiva. Isso porque escolhe, não em virtude do que realmente quer ou acredita ser o certo, mas em função de outrem. No intuito de agradar. O que poderíamos argumentar que também é uma prova de menoridade, no sentido, kantiano, mesmo.

3.4 Retórica - a arte de convencer

Por último, entre os adversários da *parrhesía*, temos, segundo Foucault, a retórica. O filósofo francês lembra que a retórica é a técnica cujos procedimentos não têm por finalidade estabelecer uma verdade, mas a arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, pretendendo convencê-los “quer de uma verdade quer de uma mentira, de uma não verdade”, destaca Foucault (FOUCAULT, 2014b, p. 342).

É importante salientar que, na retórica, as questões do conteúdo e da verdade do discurso não são os mais importantes. Citando Aristóteles, Michel Foucault ressalta a definição de retórica: “trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir” (FOUCAULT, 2014, p. 342). Ele cita ainda as definições de Ateneu: “a arte conjectural de persuadir os ouvintes”; e Quintiliano: “a retórica certamente não constitui uma técnica, uma

arte que só transmitisse, só devesse transmitir coisas verdadeiras e só destas persuadir; uma arte e uma técnica capazes de persuadir o ouvinte tanto de uma coisa verdadeira quanto de uma não verdadeira” (FOUCAULT, 2014b, p. 342).

Foucault lembra que Quintiliano era um orador bem formado em filosofia, portanto, sabia que não pode haver *tékhne* eficaz se não estiver indexada à verdade.

Uma *tékhne* que se assentasse sobre mentiras não seria uma técnica verdadeira nem seria eficaz. Quintiliano faz então uma distinção, afirmando: a retórica é uma *tékhne* e, por conseguinte, refere-se à verdade, mas à verdade tal como é conhecida por aquele que fala, não a verdade que está contida no discurso daquele que fala. Assim, diz ele, um bom general deve ser capaz de persuadir suas tropas de que o adversário que vão enfrentar não é sério nem tão temível, quando de fato o é. O bom general deve, pois, poder persuadi-las de uma mentira. (FOUCAULT, 2014b, p. 342-343)

E como poderá fazer isso?

Pois bem, ele o fará se, de um lado, conhecer a verdade da situação e, de outro, conhecer verdadeiramente os meios pelos quais se pode persuadir alguém tanto de uma mentira quanto de uma verdade. Assim, Quintiliano mostra como a retórica enquanto *tékhne* está indexada a uma verdade – a verdade conhecida, possuída, dominada por aquele que fala -, mas não está indexada à verdade considerada do lado daquilo que é dito e, conseqüentemente, do lado daquele a quem ela é endereçada. Portanto, trata-se de uma arte que, com efeito, é capaz de mentira. (FOUCAULT, 2014b, p. 343)

O fundamental a saber sobre a retórica, para Foucault, é justamente isto: que ela é oposta ao discurso filosófico e à técnica própria desse discurso, a *parrhesía* – o franco-falar. “Na *parrhesía* só pode haver verdade. Onde não houver verdade não há franco-falar”, destaca Foucault (FOUCAULT, 2014, p. 343). Isso significa que a *parrhesía* é a transmissão nua da própria verdade. Ela que vai, ainda nas palavras do pensador francês, assegurar, de modo mais direto, essa *parádoxis*, esse trânsito do discurso verdadeiro de quem já o possui para quem deve recebê-lo, a fim de impregnar-se, utilizá-lo e subjetivá-lo. A *parrhesía* deve ser o instrumento dessa transmissão que faz atuar, com força despojada e sem ornamento, a “verdade do discurso verdadeiro”, como frisa Foucault.

Foucault recorre mais uma vez a Quintiliano para dizer: “Uma arte organizada com procedimentos regrados é ainda uma arte que se ensina. Até mesmo os filósofos, os

peripatéticos e os estoicos o dizem e o reconhecem: a retórica é uma arte que se ensina. ” (FOUCAULT, 2014b, p. 343). E é capaz de mentira:

Haveria alguém tão distanciado não somente de toda cultura como de todo senso comum a ponto de pensar que poderia haver uma arte de forjar, uma arte de tecer, uma arte de modelar vasos, enquanto a retórica, essa obra tão importante e tão bela, teria atingido o nível que lhe reconhecemos sem a ajuda de uma arte, sem ter-se tornado, ela mesma, uma arte? (QUINTILIANO APUD FOUCAULT, 2014b, p. 343)

De acordo com Cícero e também Quintiliano, essa arte e suas regras não são definidas pela relação pessoal ou individual, nem pela situação tática – que Foucault explica ser a de quem fala, em face daquele a quem se endereça. De acordo com eles, não é o jogo de pessoas que define as regras da retórica, como era entendida na antiguidade. Segundo Foucault, a retórica também não era um jogo de propriedades intrínsecas da linguagem:

As possibilidades e as regras da retórica, o que a define como arte, não são as características da própria língua. O que define a retórica, para Cícero, para Quintiliano, é essencialmente, como sabemos, o assunto tratado. É aquilo [de que] se fala que é pertinente para dizer o modo como se o deve falar. Trata-se de defender uma causa, trata-se de remover uma acusação criminal, etc.? É esse jogo, o do assunto tratado, que definirá para a retórica o modo como deve ser organizado o discurso, como deve ser feito o preâmbulo, como deve ser feita a narrativa (a narração dos acontecimentos), como se devem discutir os argumentos pró e contra. É o assunto, o referente do discurso por inteiro que deve constituir, e de onde devem derivar, as regras retóricas desse discurso. (FOUCAULT, 2014b, p. 344).

Sendo uma técnica que não tem por finalidade estabelecer uma verdade, mas uma arte que visa persuadir e ensinar, a retórica tem ainda uma terceira característica destacada por Foucault. Ela tem, por função essencial, agir sobre os outros, permitindo dirigir ou modalizar as deliberações das assembleias, conduzir o povo, comandar um exército, entre outros propósitos. É importante enfatizar que ela age sobre os outros com o intuito de tirar maior proveito daquele que fala. “O retórico, quando efetivamente é um bom retórico, não dá a impressão de ser simplesmente um advogado que defende uma causa. Ele lança raios e trovões, diz Quintiliano, e colhe para si a glória, glória que é do momento presente, e que talvez sobreviverá à sua morte”. (FOUCAULT, 2014b, p. 345).

A retórica é adversária da *parrhesía* sempre? Nas Conferências de Berkeley, de 1983, um dos eventos em que analisa o conceito de *parrhesía*, Foucault diz que nem sempre. Ele reconhece que a relação com a retórica é problemática (desde Eurípedes, quando o termo aparece pela primeira vez). Na tradição socrático-platônica, elas sofrem forte oposição que irá permanecer alguns séculos na tradição filosófica, de maneira geral. Em Sêneca, por exemplo, destaca Foucault, “encontra-se a ideia de que as conversas pessoais são o melhor veículo para o falar franco e o dizer a verdade, na medida em que se pode dispensar, em tais conversas, a necessidade de artifícios retóricos e ornamentação” (FOUCAULT, 2013, p. 10).

No entanto, Foucault aduz que é possível verificar alguns sinais da incorporação da *parrhesía* ao campo da retórica, na obra de retóricos do começo do Império:

Em sua *Institutio Oratoria* (Livro IX, Capítulo II), Quintiliano explica que algumas figuras retóricas são especificamente adaptadas para intensificar as emoções da audiência; e tais figuras técnicas ele chama pelo termo *exclamatio*. Relacionada a essas exclamações há um tipo de exclamação ele chama de “fala livre” (*libera oratione*) que, nos diz ele, era chamada ‘licença’ (*licentia*) por Cornificius e *parrhesía* pelos gregos. A *parrhesía* é assim um tipo de “figura” entre as figuras retóricas, mas com esta característica: que é sem qualquer figura, já que é completamente natural. A *parrhesía* é o grau zero daquelas figuras retóricas que intensificam as emoções da audiência. (FOUCAULT, 2013, p. 10)

Também em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault ressalta que, diferentemente da lisonja, no entanto, a retórica pode ser útil ao franco-falar. “Digamos que a *parrhesía* esteja fundamentalmente liberada das regras da retórica, que ela a retoma diagonalmente e só a utiliza quando necessário”. (FOUCAULT, 2014b, p. 346). Foucault lembra que o conflito entre retórica e filosofia, existente desde o século V- IV a.C., atravessará toda a cultura antiga. No período do Alto Império, novas culturas literárias, retórica, oratória e judiciária - o que se chama de nova sofística - vai se opor a essa prática filosófica comandada pelo cuidado de si. É nesse aspecto que, por vezes, embora com suas técnicas utilizadas pelo próprio franco-falar, a retórica pode ser considerada um adversário da *parrhesía*, para Foucault. À medida em que a retórica afasta o indivíduo, tal como o faz a lisonja de forma mais enfática, do cuidado de si mesmo. No entanto, o discurso filosófico não se opõe de forma total, inteiramente ao discurso retórico, reconhece Foucault.

O discurso filosófico, bem entendido, é destinado a dizer a verdade. Mas ele não pode dizê-la sem certos ornamentos. O discurso filosófico deve ser escutado com a atenção ativa de alguém que procura a verdade. Mas ele também tem efeitos que são devidos, de certo modo, à sua materialidade própria, à sua plástica própria, à sua retórica própria. Portanto, não há dissociação efetiva a fazer, mas o trabalho do ouvinte, escutando esse discurso necessariamente ambíguo, deve consistir precisamente em dirigir sua atenção, como convém. (FOUCAULT, 2014b, p. 310)

O que significa, precisamente, “dirigir sua atenção como convém”? Nada mais que escutar e memorizar. Na escuta, segundo Foucault, é preciso que o ouvinte dirija sua atenção para o que é tradicionalmente chamado *tò prâgma* (a coisa). Um termo gramatical empregado filosoficamente diz respeito à referência à palavra ou *bedeutung*. Assim, o ouvinte deve dirigir sua atenção para a beleza da forma e não para a gramática ou vocabulário, nem mesmo para a refutação das argúcias filosóficas ou sofisticas. É preciso apreender o que é dito. “Pois o *prâgma* (o referente) da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação”. (FOUCAULT, 2014b, p. 311)

No texto *Escuta e verdade: Uma interpretação a partir de Foucault e Heidegger*, Incerti nos lembra que saber escutar o mestre é condição para a formação do discípulo estoico. Nos exercícios espirituais propostos pelos antigos para o cuidado de si, *epiméleia heautoû*, destacam-se os relacionados à escuta. “Escutar caracterizou-se, no interior de uma série de práticas, como ler, escrever, memorizar e meditar, a forma primeira e mais privilegiada de apropriação da verdade pelo sujeito”, (INCERTI, 2007, p. 9). Na *carta 108*, Sêneca, explica:

O poder da filosofia é tal que beneficia inevitavelmente não só os iniciados, mas até os que a conhecem ocasionalmente. Quem se põe ao sol, ainda que não seja essa a intenção, acaba por ficar bronzeado; a quem entra numa perfumaria e lá se demora algum tempo comunica-lhe um pouco do cheiro característico do local; do mesmo modo, quem convive, mesmo distraidamente, com um filósofo aprende sempre qualquer coisa de útil. Repara que eu digo ‘convívio distraído’, e não ‘hostilidade preconceituosa’. “Essa está boa! Se calhar não conhecemos casos de frequentadores, e por muitos anos, de escolas filosóficas que nem superficialmente sofreram a mínima influência!” Claro que conhecemos, frequentadores obstinados e assíduos, até; mas a esses chamo eu ‘hóspedes’ dos filósofos, não ‘discípulos’. Há quem vá à escola apenas para ouvir, mas não para aprender, tal como se vai ao teatro pelo prazer de escutar um belo discurso, uma bela voz ou uma bonita peça! Uma grande parte dos frequentadores das escolas filosóficas vai lá apenas para passar o tempo. Não o faz para aprender a defender-se de algum vício, para interiorizar alguma lei

moral que conduza ao aperfeiçoamento do carácter; vai lá apenas pelo prazer de ouvir. Várias pessoas levam consigo o bloco de apontamentos, para anotar, não pensamentos, mas frases que depois repetem sem proveito para ninguém, do mesmo modo que as ouviram sem proveito próprio. (SÊNECA, 2004, p. 592)

Já, na memorização, a segunda maneira de prestar atenção na correta escuta filosófica, destaca Foucault, é “logo após ter ouvido a coisa, sob seu aspecto ao mesmo tempo de verdade dita e de prescrição dada” (FOUCAULT, 2014b, p. 312), iniciá-la. Ou seja, é preciso que, assim que for ouvido, o enunciado seja recolhido, compreendido e bem apreendido no espírito, de modo que ele não escape. Assim, esse processo é um trabalho de atenção dupla, porque exige um olhar para o *prâgma*, para uma significação propriamente filosófica e um olhar sobre si mesmo, para memorizar e fazer do que ouviu um tema no interior da alma.

A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação, ao *prâgma*. Também presta atenção a si mesma a fim de que essa coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta. É esse o primeiro ponto da subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascense filosófica. (FOUCAULT, 2014b, p. 313)

Foucault destaca a diferença entre a retórica e a filosofia, lembrando que a primeira é o inventário e a análise dos meios pelos quais se pode agir sobre os outros mediante o discurso; No *Górgias*, de Platão, Sócrates compara alguns aspectos da retórica, próximos à própria arte da lisonja ou bajulação (PLATÃO, p. 18); a segunda, é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros.

No aspecto geral, vimos que a retórica tem faces distintas, ela pode ser um instrumento importante para o sujeito comunicar uma verdade, mas também pode travestida de verdade (e com os mais diversos adereços possíveis) transmitir uma mentira. Talvez, adversária ou aliada dependa mais uma vez da decisão (autonomia?) do sujeito em questão. Ou seja, ela não chega a impedir a impedir a *parrhesia*, podendo ser uma aliada de valor. Porém, pode enganar o interlocutor, sendo usada, indevidamente, como instrumento do quem deseja passar-se por *parrhesiasta* ou mesmo comunicar algo. Nesse sentido também pode ser adversário ou aliado do sujeito autônomo, no sentido da escolha que ele pode fazer em

relação a ela. De modo geral, a retórica em si, talvez só seja realmente nociva quando, com sua arte traveste, a mentira e a utiliza para seduz, seja um indivíduo ou grupos deles.

3.5 Os adversários da autonomia

Os adversários do sujeito *parrhesiasta* são os mesmos de um possível sujeito autônomo? Em alguma medida, vimos que eles podem ser sim. A estultice, a lisonja, a cólera e a retórica na medida em que impedem ou direcionam o sujeito em suas escolhas, podem atrapalhar sim o *parrhesiasta* e isso pode ter implicações na autonomia do sujeito também.

Sabemos que o adversário natural, o contraponto, da autonomia é a heteronomia³⁴, em todas as suas facetas. No entanto, a lisonja, a cólera, a *stultitia* e a própria retórica, em certo sentido, também levam o sujeito a agir contra a autonomia que lhe caberia, se acaso não fosse guiado por situações externas, advindas dos “jogos” possibilitados por elas? Que autonomia pode ter o *stultus* que não cultiva o cuidado e, portanto, não tem consciência do que realmente quer e nada quer como convém? Em que medida a lisonja e a cólera nos afastam da atenção devida que se deve ter com aquele “eu”, ao qual o cuidado de si tem como meta? E a retórica, enquanto vazia de conteúdo, não funciona apenas como uma tecnologia de dominação? Afastando de novo o cuidado que o sujeito deve a si mesmo? Ao nos afastamos desse cuidado, não estamos também nos furtando da possibilidade de ser autônomos?

A pergunta é: esses adversários não poderiam ser também adversários de um sujeito autônomo? A *stultitia*, a cólera, a lisonja e a retórica também não impedem que o indivíduo expresse seu “ethos” ou, em outras palavras, quem ele realmente é ou quem deseja ser, a partir das escolhas que pode fazer, em maior ou menor medida, em meio aos processos históricos dos quais origina?

³⁴ Heteronomia sujeição à uma lei ou vontade de outrem. Denomina a sujeição do indivíduo à vontades e situações externas e não à vontade do próprio indivíduo. Ou seja, o princípio motivador de uma ação está fora do sujeito e não nele mesmo. Também podemos falar de socionomia ou anomia, que não deixam de ser outras formas heterônomas: A primeira, quando o indivíduo é movido por suas circunstâncias, quando age em virtude da aceitação do outro, por exemplo, ou mesmo quando é movido pelo prazer ou pela dor. E por outro lado, a anomia, ausência de qualquer motivação, regra, etc., o que também provoca ação (ou inércia).

São as descrições dos próprios conceitos, traçados por Foucault, que nos permitem interrogar se esses adversários, citados da *parrhesía*, não poderiam ser também adversários de um possível sujeito autônomo? É necessário e oportuno lembrar, ainda no contexto do cuidado de si, que especialmente nos séculos I e II, como Foucault faz questão de concentrar-se, indivíduos ou grupos de indivíduos, ligados direta ou indiretamente a escolas ou comunidades de filosofia, como os cínicos, os epicuristas ou os estoicos, utilizavam-se das práticas de si objetivando o aprimoramento do eu. E viam nesse aprimoramento uma forma de lidar consigo mesmos e com o mundo a sua volta. Uma forma de se manterem felizes ou apenas serenos, mas ‘merecedores’ de uma existência que julgavam pertinente de alcançar.

Hadot conta - em seu livro *O que é a filosofia antiga? -, que a experiência estoica, na qual Musônio, Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca constituem-se seus principais expoentes, consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo destino:*

Aparentemente não somos livres para nada, pois não depende absolutamente de nós ser belos, fortes, com boa saúde, ricos, experimentar o prazer ou escapar ao sofrimento. Tudo isso depende de causas exteriores a nós. Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças; estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte. Tudo em nossa vida nos escapa. Disso resulta que os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Porém, há uma coisa, uma única coisa, que depende de nós e que nada nos pode tirar: a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão. Haverá, então oposição radical entre o que depende de nós e pode ser bom ou mau, porque objeto de nossa decisão, e o que não depende de nós, mas das causas exteriores do destino, e é indiferente (HADOT, 2011, p. 188-189).

No entanto, apesar dos condicionamentos desse “destino” ainda havia algo com que o homem poderia trabalhar: aquilo que depende dele. Como isso se processa na complexidade do sujeito foucaultiano? Como não pensar nas possibilidades desse sujeito em constante confronto com aquilo que depende dele e aquilo que não depende, uma vez que é na margem desse confronto que ele age?

Considerações

Se a livre capacidade de reflexão e de escolha constantes, apesar de, do sujeito *parrhesiasta* se não for uma possibilidade de autonomia, no que ela consistiria, então? À medida em que entendemos a *parrhesía* como uma deliberação para uma atitude existencial, seja nos antigos, seja na leitura que Foucault busca estabelecer, a correlação com a questão da autonomia toma uma dimensão difícil de ser ignorada. E Foucault dá algumas dicas disso: “A verdade que, na *parrhesía*, passa de um à outra sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou”, (FOUCAULT, 2014b, p. 340).

Podemos argumentar que a expressão “autonomia” descrita por Foucault não denota, exatamente, a questão da autonomia da qual estamos tratando. No entanto, quando Foucault utiliza de termos dessa natureza, o desenrolar do que pretendeu dizer nunca é simples, o que contribui para abrir, quase sempre, um leque de inúmeras possibilidades de entendimento. De qualquer forma, como ser um *parrhesiasta*, de fato, se a sua própria condição, exige características que implicam autonomia? Como o próprio domínio de si, atitude crítica, escolha pela verdade ou não, entre outros?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault, ao fazer uma genealogia - análise a partir de uma questão do presente, como ele diz - da filosofia helenística e romana, apresenta uma oposição entre o sujeito antigo e o sujeito moderno e mostra uma inversão de subordinação entre cuidado de si e conhecimento de si, tecendo uma “história do próprio sujeito, na historicidade de suas constituições filosóficas”, (GROS, 2014, p. 472), que amplia e reposiciona a própria noção de sujeito trabalhada por ele, até então.

Esse sujeito constitui-se por meio de práticas e busca o domínio de si, vislumbrando a tensão entre determinismo e liberdade, autonomia e heteronomia. E o que é possível emergir dessa tensão? Para Paul Veyne, “O sujeito não é ‘natural’, ele é modelado a cada época pelo dispositivo e pelos discursos do momento, pelas reações de sua liberdade individual e por suas eventuais ‘estetizações’.” (VEYNE, 2014, p. 178)

A própria arqueogenealogia do sujeito talvez abra espaço para a discussão de liberdade e autonomia, ao reconhecer que é possível pensá-lo, por meio de diferentes práticas: as objetivantes, que permitem pensá-lo, por meio de ciências cujo objeto é o indivíduo normalizável; as discursivas, que desempenham o papel de produtoras epistêmicas; e as subjetivantes pelas quais o sujeito pode pensar-se enquanto sujeito. (ARAÚJO, 2014, p. 93)

Que espaço é esse? Será que esse sujeito compreendido como transformável, modificável, um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que é capaz de resistir e de ressignificar tudo, a todo momento, nessa relação de si para consigo, não tem espaço para a autonomia? É fundamental lembrar, como nos afirma Gros, que essa história do sujeito na perspectiva das práticas de si, dos procedimentos de subjetivação se separa nitidamente do projeto formulado, nos anos setenta, da história da produção das subjetividades, dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder (GROS, 2008, p. 128). E o que isso significa?

Gros nos lembra que, ao construir a estruturação subjetiva do cuidado de si, essa estruturação apresenta várias características importantes que gerou inúmeras críticas, inclusive, a uma possível inclinação de Foucault, para uma moral puramente individualista, o que nunca foi verdade. Apenas mal-entendidos, na visão de Gros. Características importantes

do cuidado de si, como o sujeito de concentração atlética e fortalecimento ético, reforçam a imanência perfeita e é exercido, como Foucault pretende mostrar num quadro comunitário e institucional. Para Gros, o que interessa a Foucault é a maneira como ele se integra no sentido social e constitui, inclusive, um motor de ação política. O cuidado de si tem uma modulação intensificada da relação social.

O próprio Foucault lembra, e vários de seus comentadores reforçam, que apesar de o passado lhe servir de referência, seu objetivo é apenas repensar o presente, acrescentando, inclusive, novos contornos, permitindo-se questionar novas possibilidades e novos caminhos. Novas maneiras de subjetivações? Por que não, se há infinitas delas?

Como defendeu Marco Aurélio, o imperador-filósofo, não haveria um singular amálgama de causalismo, determinismo teleológico - ou histórico, como quer Foucault e outros contemporâneos - e uma autonomia moral que a “Causa Universal” ? - como ainda diria Marco Aurélio -, ou o homem-indivíduo, como queiramos, carrega?

Alguns comentadores de Foucault acreditam que não seria possível falar de autonomia, nem no mundo antigo, sem a concepção de sujeito, doador de sentido, como temos na modernidade, nem o que seria o sujeito de Foucault. Realmente, talvez isso seja impossível, porém, seria viável pensar que as construções históricas do sujeito (ou sujeitos) em suas constantes transformações “alimentam” constantemente o “ser” sujeito. O que permite ressignificar a cada momento essas “construções” em si e esse “sujeito” em seu todo. Ou não?

Sabemos que a discussão é ampla e nos levaria para redefinições de conceitos, inclusive de sujeito, conforme a época e os distintos autores, mas essa questão não é o propósito deste trabalho.

Em uma entrevista concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, com um subtítulo que trata *Do eu Clássico ao sujeito moderno*, Michel Foucault é enfático ao dizer que o que o interessa na cultura greco-romana é o cuidado de si. Ele explica que o significado da palavra *epimeleia heautou* é trabalhar ou estar envolvido com alguma coisa, porque isso implica uma atenção, um conhecimento e uma técnica (FOUCAULT, 2010, p. 315). Quando os entrevistadores Dreyfus e Rabinow perguntam se um conhecimento e uma tecnologia de si não seriam uma invenção moderna, Foucault contra-argumenta lembrando que o conhecimento teve um papel diferente do cuidado de si clássico. “Aquele que cuidava de si

mesmo tinha que escolher, dentre todas as coisas que se podem conhecer através do conhecimento científico, apenas aquelas relativas a ele e importantes para a vida”. (FOUCAULT, 2010, p. 315).

Por isso, ao pensar em falar em autonomia do sujeito em Foucault, escolhemos o cuidado de si e a autoconstituição, como um caminho pelo qual essa autonomia poderia ser pensada. Uma vez que se concentra no sujeito mesmo. O cuidado si e a autoconstituição parecem estar interligados nas discussões elaboradas por Foucault:

Na Antiguidade, essa elaboração de si e sua conseqüente austeridade não são impostas ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si. Não acredito que se tratasse de atingir a vida eterna depois da morte, pois eles não se preocupavam com isso particularmente. Agiam, antes, de modo a conferir a suas vidas certos valores (reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas). (FOUCAULT, 2010, p. 317)

No primeiro capítulo deste trabalho, buscou-se resgatar a análise que Foucault faz em seu curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, sobre o cuidado de si e a autoconstituição do sujeito, de modo a demonstrar as possibilidades de o sujeito do cuidado de si. Isso pelo próprio percurso que Foucault desenhóu sobre o cuidado de si, mostrando que, além do conjunto de prescrições e regras que se impõem por meio de aparelhos constritivos (família, escola, religião, entre outros), há ainda distintas maneiras de se conduzir, de se transformar em sujeito moral de sua conduta, de comportamentos para modificar-se. “Ainda que haja elementos codificados e uma ação normativa a eles relacionada, sempre há uma margem para elaborar sua própria conduta, seu modo de ser, assenhorando-se de seus atos” (ARAÚJO, 2014, p. 140)

A preocupação com a liberdade, para Foucault, parece ser um problema essencial com o qual a cultura grega se deparou durante oito séculos, e que, por conseguinte, construiu-se uma ética que girou em torno do “cuidado de si” e conferindo-lhe uma forma particular. Importante destacar que mesmo não sendo identificada com o cuidado de si, essa ética, segundo vários autores, é vista na antiguidade como uma prática racional da liberdade, efetivada no “cuida-te de ti mesmo”. (MACIEL e KRAEMER, 2016).

Sabemos, como diz Araújo (2014) que toda filosofia que apresenta o sujeito constituído - senhor pleno e criador de seus atos, entendido como um cogito de tipo cartesiano, completo, imutável, com consciência de si e de seus atos, livre e autônomo - faz parte de uma filosofia do sujeito, uma antropologia que cai na ilusão de que aquele que conhece permanece como garantia da não dispersão de seus atos. Quando para Foucault, a noção do sujeito é histórica, tem usos diferentes em diferentes epistemes (ARAÚJO, 2014, p. 94).

No entanto, o sujeito que se autoconstitui no cuidado de si parece pairar entre esse sujeito do cogito e aquele que é modificado a cada instante pelo próprio saber. Ele não deixa de ser histórico, no entanto, é um sujeito que, constantemente, toma para si o reflexionar de seu modo de pensar e agir. E “apesar dos longos, árduos e conflitosos acontecimentos discursivos, epistêmicos e práticos” (ARAÚJO, 2014, p.95), o sujeito do cuidado de si se autoconstitui.

Em sua tese *Ética para um Rosto de Arena: Michel Foucault Y el Cuidado de la Libertad*, Rodrigo Castro Orellana busca expor o que acredita ser a alternativa que oferece a ética foucaultiana ante os mecanismos de sujeição que se vinculam ao saber e à verdade. Orellana chama a atenção para o fato de que Foucault, conhecido por preocupar-se com a tematização do poder, pode colocar-se como alguém, a quem a questão da liberdade foi um problema menor, o que não procede. Para Orellana, as reflexões gerais e a abordagem radical de Foucault sobre as formas de sujeição que existem em nossa sociedade, feitas ao longo da história, podem ser caracterizadas como uma filosofia da liberdade.

Orellana concorda com Eribon, quando esse distingue um duplo gesto na política foucaultiana: resistência dentro do campo estratégico e inquérito histórico-crítico que busca inventar diferentes espaços:

Foucault acredita na política de si mesmo como um levante permanente que persegue a promoção da heterotopia, ou seja, a abertura das realidades em que é realizada a articulação de novas experiências possíveis. Muito pelo contrário da utopia ou programa político, buscando um ponto final na história em que a experiência encerra. Esta desqualificação da utopia não significa que a preocupação com o futuro perde sentido na política da arte de viver. Foucault incorpora o futuro em o cuidado da liberdade, não com a natureza prescritiva da história

utópica, mas como uma criação que se prepara no presente. (ORELLANA, 2004,p.371)³⁵

Tendo esse questionamento em vista, no segundo capítulo, aos vislumbrar os últimos cursos e obras de Foucault, em que ele passa a analisar a interação subjetividade-verdade, a partir das relações do indivíduo consigo mesmo e a partir das práticas de si, pareceu-nos natural a discussão da possibilidade de autonomia em seus últimos textos a respeito do sujeito, mesmo que ela deva ser dimensionada, de forma a não ser confundida com autonomia da vontade em Kant. Talvez seja oportuno salientar que, ainda assim, ao analisarmos os textos de Foucault sobre *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung?*, consideramos pertinentes fazer aproximações com o filósofo alemão.

No entanto, buscamos trabalhar aqui com o conceito de autonomia moral em seu aspecto mais simples: o do indivíduo que tem a capacidade de governar-se pelos próprios meios. Apesar de reconhecer que o conceito de autonomia moral pode ser diferente de acordo com cada cultura ou época, corremos o risco da escolha. Assim, optamos por nos concentrar no sentido de autonomia como a capacidade reflexivo-ativa do indivíduo, mesmo em constante transformação, e diante das mais diversas situações, de pensar suas circunstâncias e suas escolhas e, a partir daí, promover ou não determinadas ações. Para trabalhar melhor essa ideia, utilizamos conceitos como *enkrateia* - conversão a si e autofinalização do sujeito, presentes na cultura de si. Naturalmente os textos em que Foucault retrata sua visão sobre *Aufklärung* e à a crítica em si também fazem parte desse compêndio.

Nesse segundo capítulo, destacamos uma entrevista do pensador francês em que ele analisa quatro aspectos da ética: a substância ética (matéria, ou parte de nós ou de nosso comportamento a ser trabalhado), o modo de sujeição (a maneira pela qual as pessoas são chamadas a reconhecer suas obrigações morais), os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos e o tipo de ser a que aspiramos, quando nos

³⁵ "Foucault creeen la política de uno mismo como una sublevación permanente que persigue lapromoción de la heterotopía, es decir, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias. Todo lo contrario de la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en que la experiencia se cierre. Esta descalificación de la utopía no quiere decir que la preocupación por el futuro pierda sentido en la política del arte de vivir. Foucault incorpora al futuro em el cuidado de la libertad, no con el carácter prescriptivo del relato utópico, sino como una creación que se prepara en el presente". Trad. Nossa.

comportamos de acordo com a moral. Foi justamente o fato de essa elaboração do si e sua consequente austeridade não ser algo imposto, mas uma escolha feita pelo indivíduo, que parece chamar atenção de Foucault e também a nossa, quanto ao sujeito do cuidado de si. Nosso questionamento é se o fato de as pessoas decidirem se cuidam ou não de si, já não implicaria, de certo modo, uma espécie de autonomia.

Castelo Branco corrobora com Orellana, ao afirmar que foi justamente a busca pela possibilidade de autonomia e liberdade para indivíduos e segmentos da sociedade que parece motivar os últimos trabalhos de Foucault. (BRANCO, 2001, p. 165). Segundo Branco, o verdadeiro campo de luta, para Foucault, é o que abre as portas a um exercício de liberdade autônomo e radical.

A questão, assim, é inventar novos modos de subjetividade, novos estilos de vida, novos vínculos e laços comunitários, que se contrapõem aos sistemas hegemônicos de poder. Como criar novas formas de subjetividade e novas experimentações políticas a partir de forças que agem no sentido de determinar os sujeitos e assujeitá-los?

A questão, para Foucault, na última fase de sua vida, é a da retirada do assujeitamento e a da submissão, o que demanda outra maneira de se pensar as relações entre o sujeito e as múltiplas determinações que o envolvem, com o alerta de que nenhuma luta de resistência se faz em nome do homem, mas em nome da liberdade e da autonomia. (BRANCO, 2015, p. 36)

No que diz respeito à *Aufklärung e a crítica, na Conferência de 1978*, que parece vir a corroborar também com a possibilidade desse sujeito autônomo, Foucault fala da empreitada kantiana e a diferencia de outras tentativas de explicar o que é a crítica (ou o que seria a empreitada crítica), para chegar ao que ele chama de “a arte da inservidão voluntária”, aquela da indocilidade refletida. “A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (...) Não é muito diferente daquele que Kant dava: não aquela da crítica, mas da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 1978, p. 5)

Candiotto ressalta que há uma tendência tradicional que aborda a crítica da verdade, a partir da *Crítica da Razão Pura* e outra, a partir de práticas concretas, “do vínculo entre poder e verdade, dos mecanismos que envolvem governo e resistências, produção de verdade e ascese, demandando a coragem da verdade” (CANDIOTTO, 2006, p. 74). Segundo o

autor, o processo da *Aufklärung* é juntamente o oposto do excesso de autoridade e da falta de coragem.

O *sapere aude* kantiano é indissociável do projeto crítico. Trata-se de estabelecer a ideia justa dos limites do conhecimento, em conhecer o conhecimento. A partir de tais limites, o princípio da autonomia é ressaltado como o âmbito a partir do qual a obediência privada é fundada. Se emancipação implica o desasujeitamento em relação ao jogo de poder e da verdade que mantinha a humanidade em estado de menoridade, conhecer o conhecimento volve-se tarefa primeira de qualquer *aufklärung* presente, porquanto a humanidade está em contínuo processo de *Aufklärung*.

Foucault ressalta que Kant estabelece um vínculo indissociável entre crítica e *aufklärung*. (...) sem *Aufklärung* a Crítica não teria razão de ser, sem a Crítica, a *Aufklärung* se perderia. Resulta que o caráter epistêmico da Crítica desemboca necessariamente na autonomia ética e política proposta pela *Aufklärung*, vale ressaltar, porém, que tal autonomia seria vaga e inconsequente sem uma justa ideia de seus limites. (CANDIOTTO, 2006, P.74)

O autor nos lembra, no entanto, que a *Aufklärung* é reativada por Foucault ao modo de prática histórico-filosófica, estratégia que articula verdade, poder e sujeito ético. É precisamente esse aspecto que sempre buscamos lembrar neste trabalho, para frisar que as considerações à possibilidade de um sujeito autônomo, de forma alguma, vai de encontro à ideia do sujeito ou subjetividades históricas, pelo contrário, a considera.

Por fim, no terceiro capítulo, buscamos tratar da *parrhesia* e do sujeito *parrhesiasta* como um exercício de autonomia. Nas seis conferências que Michel Foucault realiza, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, ele aprofunda o conceito de *parrhesía*, destacando que o termo aparece pela primeira vez em Eurípedes (484-407 a.C.) e percorre o mundo grego, desde o fim do século V a.C. e até o IV e V séculos d. C., podendo ainda ser encontrado em alguns textos patrísticos. Diferentemente da retórica que mune, segundo Foucault, o orador com “dispositivos técnicos para ajudá-lo a prevalecer sobre as mentes de sua audiência (independentemente da própria opinião do retórico concernente ao que ele diz), na *parrhesía*, o *parrhesiáta* age sobre a mente das outras pessoas mostrando a elas”, explica o pensador, “tão diretamente quanto possível o que realmente acredita”.

Mostramos que, na primeira conferência, Foucault analisa *parrhesía* em relação à verdade, ao perigo, ao criticismo e ao dever, além de sua própria evolução em relação à retórica, à política e à filosofia. Sobre a verdade, ele lembra que esse “franco falar” tem dois tipos distintos: o sentido pejorativo, a tagarelice, a falação sem sentido; e a *parrhesia*, a fala

verdadeira, que exige do *parrhesiastes* qualidades morais para saber a verdade e para transmiti-la. Para proferir esse discurso é preciso coragem, porque a *parrhesia* implica perigo. O *parrhesiasta* é alguém que assume riscos, seja de ferir suscetibilidades, de perder amigos, status ou mesmo a própria vida.

Nesse capítulo, também enfatizamos que Foucault estabelece com a *parreshía* um caminho de mão dupla, uma vez que a crítica se dirige tanto para o outro como para si mesmo. Ainda sobre essa questão, lembramos as circunstâncias em que isso ocorre: quem está falando sempre se encontra numa posição de inferioridade junto ao interlocutor. Essas e outras particularidades mostram que a *parrhesia* implica situações específicas, como o fato de que dizer a verdade é considerado um dever. “O orador que fala a verdade para aqueles que não podem aceitar essa verdade, por exemplo, e que pode ser exilado, ou punido de alguma forma, é livre para manter o silêncio. Ninguém o força a falar, mas ele sente que é seu dever fazer tal”. (FOUCAULT, 2013, p. 9)

Chama-nos a atenção as palavras “liberdade” e “dever” empregadas por Foucault.

Que liberdade é essa? Que dever é esse? Foucault complementa:

A parrhesía é um tipo de atividade verbal em que o falante tem uma relação específica com a verdade através da franqueza, uma certa relação com a sua própria vida através do perigo, um certo tipo de relação para consigo mesmo através do criticismo (autocrítica ou crítica às outras pessoas) e uma relação específica para com a lei moral através da liberdade e do dever. Mais precisamente, a parrhesía é uma atividade verbal na qual um falante expressa sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida, porque reconhece o ato de dizer a verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (assim como a si mesmo). Na parrhesía, o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza, ao invés da persuasão; a verdade, ao invés da falsidade ou do silêncio; o risco, ao invés da vida e da segurança; o criticismo, ao invés da bajulação; e o dever moral, ao invés do interesse próprio e da apatia moral. (FOUCAULT, 2013, p. 9)

Celso Kraemer faz em seu texto, *Ética e Liberdade em Michel Foucault, uma leitura de Kant*, um apanhado dos elementos kantianos presentes na obra de Foucault, para nos mostrar o que ele chama de “giro operado pela crítica”. Kraemer também destaca o percurso, traçado por Foucault, em relação aos gregos e romanos antigos e suas práticas de si, mas aduz a maneira como o pensador francês encontrou nessa noção de “cuidado de si”, na antiguidade, o modo pelo qual a liberdade pode ser pensada como ética. É o próprio Foucault quem vai dizer: “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: “cuida-te de ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 268).

Kraemer explica que é no jogo de sujeição e da autonomia que se constitui a estética da existência, enquanto arte de si, o que implica o cuidado de si, o conhece-te a ti mesmo e as práticas de si. Nessa prática, poderíamos inferir um olhar kantiano, na esteira de Kraemer, sobre esse sujeito *parrhesiásta*, que opta pelo “franco dizer”, com todas as suas implicações.

Quem poderia impedir a eclosão desse *parrhesiasta*? Poderia ser a *stultitia*, a cólera, a lisonja e a retórica? Essas formas também não impedem que o indivíduo expresse seu “ethos” ou, em outras palavras, que ele mostre quem realmente é ou deseja ser? Dentro das escolhas que pode fazer, porque e/ou apesar de, em maior ou menor medida, dos processos históricos dos quais origina?

Se o termo *parrhesía* implica franqueza, liberdade, abertura, o que isso pode significar? E o que move o *parresiasta*? “Que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer”, explica Foucault e acrescenta: “está ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala”, (FOUCAULT, 2014, p. 334).

Escolha, decisão, atitude. Não são essas algumas características, importantes, de um sujeito autônomo? Esse trabalho não pretendeu esgotar a questão. O que seria, talvez, impossível. Nosso objetivo foi mostrar que, pela complexidade mesma do tema em Foucault, esse sujeito que emerge de diferentes práticas, inclusive de práticas de dominação do eu, mas também de práticas de si, permite um espaço, às vezes até frágil, outras, nem tanto, de autonomia. Se essa autonomia é relativa ou não, se ela acontece sempre ou não, é algo que abre margens a outros debates.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). São Paulo; Martins Fontes, 2006.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado do *Collège de France* (1981 - 1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a *Parrhesia*. Introd., tradução, revisão e organização: Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. In: **Prometeus**-ano 6- número 13 – edição especial, 2013.

_____. *Dits et écrits*, Vol.II, Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Lisboa: Relógio D'Água, 1994a.

_____. *Interview Met Michel Foucault, -entretien avec J. Françaes et J. de Wit*, 22 de mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé, *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14^a anée, mars 1984, pp. 47-58, in: *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994b, p. 693.

_____. *L'Herméneutique de Sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **O Governo de Si e dos Outros**: curso no *Collège de France* (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O que são as Luzes**. “*What is Enlightenment?*” “O que são as Luzes in: Rabinow (P.) e.d *The Foucault reader*. Nova Iorque. Pantheon Books. 1984, ps.32-50

_____. **O Sujeito e o Poder in: Dreyfuss, H.; Rabinow, P. Beyond.** Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung.* **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, *avr/juin* 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. *Qu'est-ce que les Lumières?* **Magazine Littéraire**, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de janeiro de 1983, no *Collège de France*). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994c, Vol. IV, pp. 679-688, por Wanderson Flor do Nascimento.

----- **Subjetividade e Verdade:** curso no *Collège de France* (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABRAHAM, Tomás (org.). **Foucault y la ética.** Buenos Aires, editorial Biblos, 1988.

----- **Los Senderos de Foucault.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

----- **Pensadores Bajos: Sartre, Foucault, Deleuze.** Buenos Aires: Catálogos, 1987.

ABRAHAM, T. (pres.) **El Último Foucault.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. O pensador de todas as solidões: Michel Foucault, uma biografia intelectual. **Revista Educação - especial Biblioteca do Professor 3: Foucault pensa a Educação.** São Paulo, p. 6-15, 1º mar. 2007.

ÁLVAREZ-URÍA, F. **Capitalismo y Subjetividad. La Teoría Política y Social de Michel Foucault,** en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). *La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo político.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

ÁLVAREZ YÁGUEZ, J. **Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada.** Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.

AMIOT, M. (et. al.) **Análisis de Michel Foucault.** Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.

- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: ed. UFPR, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (os Pensadores; v. 2)
- BAUDRILLARD, J. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-textos, 2001.
- BEER, D. **Michel Foucault: Form and Power**. Oxford: University of Oxford, European Humanities Research Centre, 2002.
- BENEVIDES, Pablo Severiano. Autonomia, liberdade e sujeição: uma análise do dispositivo panóptico. In: **Textura**, n.25, jan /jun 2012.
- BERMÚDEZ I ROSES, JA. *Foucault, un Il·lustrat Radical?* Valencia: Universidad de Valencia, 2003.
- BERNAUER, J. *Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz*, en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). Michel Foucault, Filósofo. Barcelona: Gedisa, 1995.
- BLANCHOT, M. *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- BOYNE, R. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hyman, 1990
- BRATICH, J; PACKER, J; McCARTHY, C (eds.). **Foucault, Cultural Studies, and Governmentality**. Albany: State University of New York Press, 2003.
- BURKE, S. *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- BUTLER, J. **Foucault, Herculine e a Política da Descontinuidade Sexual**, en: Judith Butler. Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão de Identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTELO BRANCO, G. As lutas pela autonomia e liberdade em Michel Foucault. In: **Anais das terças transdisciplinares: experimentando as fronteiras entre a Psicologia e outras práticas teóricas** (org. Jorge Coelho Soares, Ariane P. Ewald, Carla Damas). Rio de Janeiro: Nappe/IP/UERJ/ CRP, 2001.
- CAUMIÈRES, P. "*Nouveau millénaire, Défis libertaires*"-*La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault*, disponível em http://philosophie.ac-bordeaux.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=82:la-pensee-de-lautonomie-

[selon-castoriadis-au-risque-de-foucault&catid=4:formation-etc&Itemid=22](#) acesso em 21 de mai de 2018

CANDIOTTO, C. **Michel Foucault: ética e governo.** In: SGANZERLA, A.; FALABRETTI, E.S.; BOCCA, F.V. *Ética em movimento.* São Paulo: Paulus, 2009. p. 219-230.

----- . A Genealogia Ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia.** Uberlândia. V.27, n.53 p. 217-234. Jan/Jun. 2013

----- . **Foucault e a crítica da verdade.** 2.ed- Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2013. (Coleção Estudos Foucaultianos, 5/coord. Alfredo Veiga-Neto)

_____. Foucault: Uma história Crítica da Verdade. In: *Trans/Form/Ação:* São Paulo. 29 (2);65-78, 2006.

CANGUILHEM, G. *Sur l'Histoire de la Folie en tant qu'Événement.* **Le Débat**, Nº 41, *Septiembre-Noviembre* de 1986.

CANO, G. Nietzsche y Foucault: *La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia,* en: **Revista de Filosofía Anábasis**, Año III, Nº4, 1996.

CASTRO, R. **Biopoder y Nuevas Formas de Subjetividad,** en: Manuel Alcántara (ed.) *Política en América Latina.* Salamanca: *Ediciones Universidad de Salamanca,* 2002.

-----*El Poder sobre la Vida o la Muerte a la Vuelta de la Esquina.* **Revista El Rapto de Europa**, Nº 4, *Mayo* 2004.

CAYGILL, Howard. **Dicionário de Kant.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2000, p.42-43)

CORMICK, Claudio. *Merleau-Ponty, Foucault et l'autonomie de la conscience.* **Bulletin d'analyse phénoménologique** XII 6, 2016.

CUNHA, Eduardo L., Entre assujeitamento e afirmação de si. **Cadernos de Psicanálise,** SPCRJ, v.18, n.21, p.167-180, 2002.

DELEUZE, G. **Um retrato de Foucault.** In: *Conversações,* 1992c, p. 127-150.

_____. **Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

DÉTIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre. *Métis- As astúcias da inteligência.* São Paulo: Odysseus, 2008.

DINUCCI, Aldo Lopes. Sócrates por Xenofonte: a filosofia em ação para a construção de um homem integralmente forte e senhor de si mesmo. In: *Nuntis Antiquius*. Belo Horizonte, nº2, dezembro de 2008.

DREYFUS, H.L& RABIUNOW, P. **Michel Foucault - - Uma trajetória Filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus** (1983) in: Michel Foucault- Uma trajetória Filosófica – DREYFUS, H.L& RABIUNOW, P. (2010, p. 296-338)

_____. A arquitetura de viver em Sócrates. *Phrónesis*, Campinas, v.7, nº2, p.11-30.jul/dez.2005

DUARTE, A. **Vidas em Risco – Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EPICURO. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

_____. **Carta sobre a Felicidade**. São Paulo: Unesp, 2002.

ERIBON, D. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FISCHER, R. M. Foucault e o desejável conhecimento do sujeito. In: **Educação & Realidade**, v. 24, n. 1, 1999, p. 39-60.

FONSECA, R. M. A. **Entre a Vida Governada e o Governo de Si**. In: Cartografias de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GIACÓIA JR.O. Corpos em Fabricação. In: **Natureza Humana**. São Paulo: Educ, 2003. V. IV, n.1.

GIMBO, Fernando. Entre Autonomia e Heteronomia: para uma concepção crítica do Cuidado em Michel Foucault. In: **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v.25, n.46, já-abri.2018.

GROS, F. y LÉVY, Carlos. **Foucault y la filosofía antigua**. Buenos Aires: ediciones Nueva Visión, 2004.

------. *Foucault and question of Who are we?* **Tempo Social**; Ver. Sociol. Usp. São Paulo, 7 (1-2):175-178, october 1995.

------. **O cuidado de si em Michel Foucault**. In: As figuras de Foucault. Trad. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2008

_____. **A *parrhesia* em Foucault.** In: GROS, Frédéric. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade.* São Paulo:

_____. **Situação do curso.** In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito.* São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.455-493

_____. **Situação do curso.** In: FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade** São Paulo: Martins Fontes, 2016

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique.* Paris: Études Augustiniennes, 1987.

-----**Exercícios Espirituais e filosofia antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.

----- **O que é filosofia antiga.** São Paulo: ed. Loyola, 2011.

INCERTI, F. **Escuta e verdade: uma interpretação a partir de Foucault e Heidegger.** Curitiba: PUCPR, 2008.

INCERTI, F. **O visível e o sonoro em Édipo-Rei: uma análise foucaultiana.** São Paulo: PUCSP, 2013.

JAFRO, Laurent. *Foucault y Estoicismo. Acerca de la historiografía de l'herméneutique du sujet.* In: *Foucault Y la filosofía Antigua.* Frédéric Gros y Carlos Lévy (dir.) Buenos Aires: Edições Nueva Visión, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2007.

KRAEMER, C. **Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant.** Tese (Doutorado em Filosofia) – PUC-SP. São Paulo, 2008.

KURZWEIL, E. **Michel Foucault: Acabar la Era del Hombre.** Valencia: Teorema, 1979.

JAEGGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LANCEROS, P. *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault.* Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.

LARRAURI, M. *Anarqueología: Teoría de la Verdad en Michel Foucault.* Valencia: Ediciones Episteme, 1999.

LE BLANC, G; TERREL, J (dirs.). *Foucault au Collège de France: un Itineraire.* Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

LE BLANC, J. *L' Archeologie du Savoir de Michel Foucault pour Penser le Corps Sexue Autrement.* Paris: Harmattan, 2004.

- LEMONE, S. *La subjectivation chez Foucault, autonomie dans l'hétéronomie ? Dispositif et subjectivation*, disponível em [https://www.academia.edu/7218049/La subjectivation chez Foucault autonomie dans lh%C3%A9t%C3%A9ronomie Dispositif et subjectivation](https://www.academia.edu/7218049/La_subjectivation_chez_Foucault_autonomie_dans_lh%C3%A9t%C3%A9ronomie_Dispositif_et_subjectivation), acesso em 15 de mai 2018.
- LÉVINAS, E. **Humanismo del Otro *Hombre***. Madrid: Editorial Caparrós, 1993.
- MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Thainara Castro. – Brasília: Editora Kiron, 2011.
- _____. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).
- MARTINS, C. J. Michel Foucault: Filosofia como Diagnóstico do Presente. **Cadernos da F.F. C.**, Marília: Unesp-Publicações, v.9, n. 1, 2000.
- MARSHALL, J.D. **Michel Foucault: Personal Autonomy and Education**. Philosophy and Education, VOLUME 7, USA: 1996.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. **Revista Filosófica de Coimbra** -nº 43 (2013)
- MILLS, S. **Michel Foucault**. New York: Routledge, 2003.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.
- MOREY, M. **Lectura de Foucault**. Madrid: Taurus, 1983.
- MOSS, J. (ed.) **The Later Foucault**. Londres: Sage, 1998.
- MOTA, M. B. (org.) **Michel Foucault – Estratégia, Poder-Saber**. Col. Ditos & Escritos, vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- _____. Foucault: Uma Introdução .in: **Trans/Form/Ação**, são Paulo,3::127-40, 1980.
- _____. Insurreições espirituais. In: **doispontos**: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 89-98, abril de 2017.
- NILSON, H. **Michel Foucault and the Games of Truth**. New York: St. Martin's Press, 1998.
- O' LEARY, T. **Foucault: The Art of Ethics**. New York: Continuum, 2002.
- OLIVEIRA, N. **On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy**. New York: Nova Science Publishers, 2003.

OLIVIER, B. *Foucault and Individual Autonomy*. *South African Journal of Psychology*, vol. 40, 3: pp. 292-307. *First Published September 1, 2010*.

ORELLANA, Rodrigo Castro. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Madrid, España, 2004. 430f. Doutorado em Filosofia. *Universidad Complutense de Madrid*.

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

_____. **Michel Foucault: Os Sentidos da Subjetividade**, en: Benilton Becerra Jr, Carlos Alberto Plastino (org.). *Corpo, Afeto, Linguagem*. Rio de Janeiro: Ríos Ambiciosos, 2001.

_____. **Da Ascese à Bio-ascese**, en: Margareth Rago, Luiz Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PENSAR CONTEMPORÂNEO: A teoria da panóptica de Michel Foucault: sobre o poder político e econômico que nos controla sem que possamos perceber

Disponível em: <https://www.pensarcontemporaneo.com/teoria-da-panoptica-de-michel-foucault/> acesso 19 de nov de 2019.

PESSANHA, José Américo (cons.) in: **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores, p. 7-28).

PLATÃO. *Diálogos*. 5.ed. São Paulo: Nova cultural, 1991 (Os pensadores)

_____. GÓRGIAS. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/> acesso 20 de nov. de 2019.

PORTO, Maria Vera lúcia Pessoa & CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. Os modos do Sujeito de Constituir e as formas de práticas de si. **Problemata: R. Intern. Fil.** V.9. n. 4 (2018) p. 164-182.

RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo. (orgs.) **As figuras de Foucault**. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REVEL. J. **Dicionário Foucault**. São Paulo: Grupogen, 2016.

RORTY, R. *Identidad, Moral y Autonomía*, en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.

ROVATTI, P (ed.). **Effetto Foucault**. Milan: Feltrinelli, 1986.

RUIZ, Castor Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (II) Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia) in: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos** N° 466 | Ano XV 01/06/2015

SAMPAIO, S S. **Foucault e a Resistência**. Goiânia: ed. UFG, 2005.

SANTOS, Raimundo Araújo dos. Sócrates e o cuidado de si ou a terapêutica da alma. **Prometeus**. Ano 1. N.2 – julho-dezembro/2008.

SÊNECA. **Antologia de Textos e outros** - estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

_____. **Cartas a Lucílio**. Trad. Prefácio de notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. **Carta 52**. Disponível em <http://www.estoico.com.br/984/lii-escolhendo-nossos-professores/> acesso 20 de nov. 2019.

_____. **Cuestiones Naturales**, edición: ebook.ket, disponível <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000485.pdf>, acesso em 20 de nov 2019.

_____. **Edificar-se para a morte. Das Cartas Morais a Lucílio**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

_____. **Sobre a Ira e Sobre a Tranquilidade da Alma**. São Paulo: Pinguim, Companhia das Letras, 2009.

SECELLART, M. **As artes de governar –do regime medieval ao conceito de governo**. Ed. 34, 2006.

SÓCRATES. **Apologia de Sócrates e Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (os Pensadores).

TADEU, Tomaz. **Nós, ciborgues. O corpo elétrico e a dissolução do ser humano**. In: Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Org. e tradução Tomaz Tadeu -2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

VÁZQUEZ, F. **La Construcción del Sujeto Deseante: Confesión y Técnicas de Subjetividad**, en: Pablo López, Jacobo Muñoz (eds.). La Impaciencia de la Libertad: Michel Foucault y lo Político. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

VEIGA-NETO, A. (org.). **Foucault**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2011.

VERNANT, JP. **L'Individu, la Mort, l'Amour: Soi-Même et l'Autre en Grèce Ancienne**. París: Gallimard, 1989.

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

WISNEWSKI, J. Foucault and public autonomy. *Continental Philosophy Review*. October 2000, Volume 33, *Issue 4*, pp 417–439

XENOFANTE. **Memoráveis.** Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.