

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

FLÁVIO J. FÊO

ASCESE COMO EXERCÍCIO DA ATUALIDADE NO ÚLTIMO FOUCAULT

**CURITIBA
2006**

FLÁVIO J. FÊO

ASCESE COMO EXERCÍCIO DA ATUALIDADE NO ÚLTIMO FOUCAULT

Dissertação a ser apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA
2006

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pela disponibilidade dos meios estruturais que nos deram tranquilidade para avançar nas pesquisas;

Ao professor Daniel Omar Perez por suas orientações e confiança dispensadas;

Ao professor César Candioto por suas preciosas críticas, que continuamos assimilando;

Ao professor Antônio Edmilson Paschoal por suas contribuições na qualificação;

Ao professor Guilherme Castelo Branco pela gentileza em nos ceder os textos;

Aos professores Peter Pál Pelbart e Jorge Vasconcellos por suas palavras de incentivo;

À tia Judite pelo acolhimento em Curitiba, por seu carinho e por sua alegria de viver, por suas histórias e por sua coragem que nos motivarão sempre;

Aos amigos que em tão pouco tempo, mas não poucas cuias, nos ensinaram e nos propiciaram experiências de amizade, de cuidado e de fraternidade, obrigado André e Lu;

Aos meus pais (à Ana Flávia também), pelo apoio, pela presença, pela existência;

À minha prenda, minha maior referência, pelo amor, pelo Pedro, por nós dois...

EPIGRAFE

“Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e inquietação equivale a demissão, pois bem, é evidente que não somos do mesmo planeta.”

(Michel Foucault, *O Uso dos Prazeres* – Modificações.)

ÍNDICE

RESUMO.....	8
RÉSUMÉ.....	10
INTRODUÇÃO.....	1

CAPÍTULO I

O LUGAR DA ASCESE NA GENEALOGIA DA ÉTICA

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. UMA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE COMO GENEALOGIA DA ÉTICA.....	10
3. A PROBLEMATIZAÇÃO DAS TÉCNICAS DE SI.....	15
4. SOBRE O CÓDIGO MORAL E OS ELEMENTOS DE ASCESE.....	23
5. O ADVENTO DA CULTURA DE SI.....	31

CAPÍTULO II

A GENEALOGIA DA ASCESE NO CURSO DE 1982

1. INTRODUÇÃO.....	35
2. SOBRE O CONCEITO DE ASCESE.....	37
3. A “DESCONTINUIDADE” DA ASCESE HELÊNICA (ENTRE PLATONISMO E CRISTIANISMO).....	44
3.1 OS MODELOS PLATÔNICO E CRISTÃO DO CUIDADO DE SI.....	48
3.2 O MODELO HELENÍSTICO DO CUIDADO DE SI.....	50
4. AUSÊNCIA DA REFERÊNCIA A LEI, OBJETIVOS E MEIOS DA ASCESE.....	60
4.1 A ESCUTA COMO PRIMEIRO ESTÁGIO DA ASCESE.....	62
4.2 ASCESE COMO LEITURA E ESCRITA.....	68
4.3 ASCÉTICA DOS FILÓSOFOS.....	70

CAPÍTULO III

DA PROBLEMATIZAÇÃO DA ATUALIDADE COMO EXERCÍCIO ASCÉTICO/FILOSÓFICO NO ÚLTIMO FOUCAULT

1. INTRODUÇÃO.....	78
2. KANT E FOUCAULT: <i>AUFKLÄRUNG</i> E ATUALIDADE.....	80
3. DA CRÍTICA À <i>AUFKLÄRUNG</i>	83
4. A ATUALIDADE SE CARACTERIZA PELA “ATITUDE DE MODERNIDADE”.....	89
5. DA REATIVAÇÃO DA <i>AUFKLÄRUNG</i> ENQUANTO <i>ETHOS</i> FILOSÓFICO.....	92
6. <i>ÊTHOS</i> FILOSÓFICO COMO ONTOLOGIA DA ATUALIDADE.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	115

RESUMO

Nossa pesquisa procura aproximar dois momentos importantes no trabalho do último Foucault. Trata-se da articulação entre ascese e atualidade. Privilegiamos a análise das técnicas de cuidado de si no mundo helênico-romano que se evidenciam principalmente por uma ascética filosófica como condição de acesso à verdade. Estas pesquisas já anunciavam o projeto de realizar uma história da ética e da ascética, em todo caso, das técnicas de si. Não obstante o fato de que este projeto não se realizou efetivamente, a investigação das técnicas de si no helenismo permitiu a Foucault desenvolver uma interpretação muito particular da história das relações entre o sujeito e a verdade. Primeiro porque não toma como ponto de partida o conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*), marco consagrado de uma história da filosofia que se assenta na identidade – a questão pelo que somos. Para Foucault as relações entre sujeito e verdade devem levar em conta não apenas o conhecimento de si, mas também o cuidado de si (*epiméleia heautoû*), esta noção aparentemente alheia à investigação filosófica e, contudo, intimamente ligada à primeira no pensamento e na cultura grega. Segundo, porque nessa linha de interpretação o cuidado de si, na forma da ascese estoica permanece sempre como acontecimento no pensamento ocidental. Ora marcado pela sobreposição do conhecimento, ora por sua reativação e irrupção, característicos de seu movimento de ultrapassagem da identidade, portanto de singularidade – a questão do que devemos fazer de nós mesmos. Deste ponto procuramos aproximar esta história das técnicas de si, esboçada no curso de 1982 no *Collège de France*, da análise da *Aufklärung* kantiana. Esta noção tem um papel importante como uma espécie de novo capítulo na história das técnicas de si, na medida em que a *Aufklärung* é percebida por Foucault como um modo de relação e reflexão sobre o presente que implicará numa noção de filosofia como ascese, ou seja, como exercício permanente de reativação da atualidade. Caberá à filosofia e ao filósofo diagnosticar o presente pelo exercício da escrita, da leitura, da atenção aos acontecimentos que trazem em si a possibilidade de ruptura do presente característica da ascese como exercício da atualidade. Portanto, a ascese como exercício da atualidade implicará, numa ruptura. Primeiro porque se refere ao deslocamento de um tipo de subjetividade a outro. Segundo porque implica na interrupção do presente por uma atitude que produz verdade. Assim, o papel de uma filosofia como ascese será o da reativação permanente da atualidade como condição de acesso à verdade.

Palavras-chave: Ascese – atualidade – genealogia – *Aufklärung* – sujeito – história – ética.

RÉSUMÉ

Notre recherche essaye d'approcher deux moments importants dans l'oeuvre du dernier Foucault. Il s'agit de l'articulation entre l'ascèse et l'actualité. Nous avons privilégié l'analyse des techniques de le souci de soi dans le monde hellénique-romain, evidenciés surtout pour une ascétique philosophique comme condition d'accès à la vérité. Cettes recherches on déjà annoncé le projet de réaliser une histoire de l'éthique et de l'ascétique, en tout cas, des techniques de soi. Malgré le fait que ce projet n'été pas réalisé efectivement, l'investigation des techniques de soi dans l'hellenisme ont permis a Foucault de développer une interpretation très particulier de l'histoire des rapports entre le sujet et la vérité. Premièrement parce que celle ci ne prends pas comme point initial le connais-toi toi-même (*gnôthi seautón*), marque consacrée d'une histoire de la philosophie erigée sur l'identité – la question qui sommes-nous. Pour Foucault les rapports entre le sujet et la vérité ne doivent pas seulement prener en compte la connaissance de soi, mas aussi le souci de soi (*epiméleia heautoû*), cette notion aparement étranger pour l'investigation philosophique et, néanmoins, intimement liée a la première par la pensée et par la culture grecque. En deuxième, parce que en suivant cette ligne d'interpretation le souci de soi, dans la forme de l'ascèse stoïque reste toujours comme évènement pour la pensée occidental. Or marquée par la superposition de la connaissance, or par sa reactivation et irruption, caractéristiques de son mouvement de dépassement de l'identité, donc de singularité – la question de ce que nous devons faire de nous-mêmes. Sur ce point nous cherchons une approche de cette histoire des techniques de soi, esquissés dans le cours de 1982 au Collège de France, de l'analyse de l'*Aufklärung* kantienne. Cette notion joue un rôle important, comme une espèce de nouveau chapitre dans l'histoire des techniques de soi, au fur et à mesure que l'*Aufklärung* est aperçue pour Foucault comme un mode de rapport et reflexion sur le présent que va impliquer une notion de philosophie comme ascèse, cet à dire, comme exercice permanent de reactivation de l'actualité. Il appartiendra à la philosophie et au philosophe diagnostiquer le présent à travers de l'exercice de l'écrite, de la lecture, de faire attention aux évènements qu'apportent en soi la possibilité de rupture du présent caractéristique de l'ascèse comme exercice de l'actualité. Donc, l'ascèse comme exercice de l'actualité impliquera une rupture. Premièrement parce que elle fait référence au déplacement d'un genre de subjectivité a l'autre. En deuxième parce que implique l'interruption du présent par une attitude que produit de la vérité. Ainsi, la tâche d'une philosophie comme ascèse sera celle de reactivation permanent de l'actualité comme condition d'accès à la vérité.

Mots-clès: Ascèse – actualité – généalogie – *Aufklärung* – sujet – histoire – éthique.

INTRODUÇÃO

Este trabalho se desenvolve em torno do papel da ascese no último Foucault bem como das suas implicações na problematização da atualidade.

A ascese é tematizada em Foucault especialmente no *Hermenêutica do Sujeito* – curso de 1982 no *Collège de France* – e se refere particularmente ao modo como esta questão foi tratada nos séculos I e II da nossa era.¹ Quanto à noção de atualidade, nos referimos às considerações de Foucault sobre o texto de Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, publicado no *Berlinische Monatsschrift*, dezembro de 1784, vol. IV, pp. 481-491. Para Foucault com este texto inaugura-se na filosofia um modo de

problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como **acontecimento**, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz. (grifo nosso)²

¹ “Eu me contentarei, portanto, em falar dos séculos I-II (...)”. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 383. Sobre este modelo de ascese Foucault dirá o seguinte: “Quando falamos de ascese é evidente que, vista através de uma certa tradição, esta mesma aliás muito deformada, [...] [entendemos uma] forma de prática cujos elementos, fases, progressos sucessivos devem ser renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a renúncia de si (...) Creio que a ascese (*áskesis*) entre os antigos tinha um sentido profundamente diferente. Primeiro, porque evidentemente não se tratava de chegar, tanto no termo da ascese quanto em seu alvo, à renúncia de si. Tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo. Digamos mais exatamente: tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo.” Ibid. pp. 385-6.

² FOUCAULT, M. **Qu’est-ce que les Lumières?** In : *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1499. Sobre a noção de acontecimento Foucault a ela se refere como “signo da existência de uma causa, de uma causa permanente. (...) Causa constante da qual se deve então mostrar que agiu outras vezes, que atua no presente e que atuará posteriormente. (...) É preciso que este seja um signo que mostra que isso tem sido sempre como é (é o signo rememorativo), um signo que mostre que as coisas atualmente se passam assim também (é o demonstrativo), que enfim mostre que as coisas permanecerão assim (signo prognóstico).” Cf. Ibid. p. 1502. Quanto às raízes nietzscheanas do conceito, cf. *Dits et écrits I, 1954-1975*, n. 84, p. 1004. Detectar o sentido e singularidade do acontecimento será a tarefa do filósofo na medida em que problematiza a atualidade, isto é, na medida em que “define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder. Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento.” FOUCAULT, M. **Polêmica, Política e Problematizações**. pp. 225-233. In: **DE 5**, p. 233. Este trabalho do pensamento demandará por tarefa uma ascese que tornará a atualidade uma *tékhnē* capaz de modificar as continuidades do presente. A respeito do uso do termo *tékhnē* (técnica) Foucault não é muito preciso, ora colocando o termo técnica em contextos específicos como o helenismo e o cristianismo primitivo, justapondo-o

Um aspecto importante para esta pesquisa, no sentido de delimitar o foco de abordagem, é que o contexto de nossas investigações situa-se particularmente nos trabalhos foucaultianos dos anos oitenta, ao que nos referimos com a expressão “último Foucault”. À parte que o trabalho de Foucault parece não ter deixado de ser, desde suas primeiras pesquisas, uma genealogia das práticas³ é notável que em seus últimos textos este modo de abordagem tenha encontrado na genealogia da ética⁴ um movimento de análise singular. Não apenas pelo modo de problematização das práticas greco-romanas do cuidado de si (*epiméleia heautoû*)⁵ com vistas ao

às práticas de si, portando ao contexto dos exercícios de ascese. Ora aproximando-o dos discursos de dominação presentes no modo como os indivíduos são geridos tanto nos manicômios quanto nas prisões. Nesta pesquisa a noção de técnica estará sempre associada à ascese, portanto, às práticas de si. Cf. FOUCAULT, M. **Les techniques de soi**. pp. 1602-1632. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1603,1604.

³ A genealogia para Foucault é um empreendimento filosófico que pretende reativar aqueles saberes encobertos pelo conhecimento com *status* científico, de modo a torná-los capazes de se opor e de lutar contra a coerção dos discursos teóricos, unitários e formais. “Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize numa universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, (...) são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater.” (Cf. FOUCAULT, M. **Genealogia e Poder**. pp. 167-177. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 17ª.ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2002, p. 171.) “Daí, para a genealogia, um indispensável retardamento: para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma”. (FOUCAULT, M. **Nietzsche, a Genealogia, a História**. pp. 260-281. In: **DE 2**, p. 260.) Neste sentido é que se pode falar de uma genealogia das práticas, que entende como *práticas* “o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos acabadas através das quais se delinea simultaneamente o que constituía o real para aqueles que procuram pensá-lo e dominá-lo, e a maneira como aqueles se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e eventualmente modificar o real.” (FOUCAULT, Michel. **FOUCAULT**, p. 234-239. In: **DE 5**, p.238.) De acordo com o prof. Edmilson Paschoal “na filosofia, é Nietzsche quem utiliza pela primeira vez o termo ‘genealogia’”. (PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003. p. 69) de modo que uma primeira referência ao termo pode ser buscada em: NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral – uma polêmica**. Trad., notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴ “... estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um problema ético.” Cf. FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. pp. 253-278. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault: **Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 265.

⁵ Esta noção de origem grega, *epiméleia heautoû*, traduzida para o latim como *cura sui* é colocada como ponto de partida para a questão das relações entre o sujeito e a verdade no curso de 1982. Foucault reconhece que a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) não teve ao longo da história da filosofia o mesmo *status* que o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e neste sentido propõe uma discussão (aula de 6 de janeiro) sobre as relações entre cuidado de si e conhece-te a ti mesmo que justifique o cuidado de si como ponto de partida para suas análises. De modo geral Foucault considera que a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) “não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.” (FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 12.) Sobre a influência de Pierre Hadot na concepção do cuidado de si em Foucault, deve-se referir-se aos seguintes livros: HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Etudes Augustiniennes, 1977; HADOT, P. **Réflexions sur la notion de culture de soi**. In : *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, 9 : 261-269, 10, 11 janvier, 1988 ; HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

estabelecimento da questão da atualidade, sobre o que devemos fazer de nós mesmos, e seu vínculo com um modelo de objetivação em que o sujeito é colocado como objeto de um saber possível, centrado no conhecimento de si (*gnôthi seautón*). A ascese do helenismo, pesquisada por Foucault no *Hermenêutica do Sujeito*, não se realiza apenas pela via de um saber, de um conhecimento da verdade. Porque a via de um saber (*mathêsis*) só atingirá o objetivo de equiparar sujeito e verdade, na medida em que este saber se articula a uma prática de si que se efetiva mediante a ascese, ou seja, enquanto prática de liberdade⁶. De outro modo, a genealogia das técnicas de si cristãs teria permitido a reflexão crítica em torno deste conhecimento de si como condição de acesso à verdade. Este aspecto, no entanto, já havia sido explorado nos cursos anteriores, especialmente no de 1980, *Do governo dos vivos*, “onde a maior parte do curso foi dedicada aos procedimentos de exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo.”⁷ O ponto de problematização colocado por Foucault ao se deparar com a ascese grega não será, portanto, a questão do que somos nós mesmos, mas a questão do que devemos fazer de nós mesmos. Neste sentido é esclarecedora a observação sobre o contexto de suas pesquisas de que “não se trata (...) de saber como se constituiu durante a história um ‘conhecimento psicológico’, mas sim de como se formaram diversos jogos de verdade.”⁸. Trata-se de reconstruir uma história da subjetividade. Subjetividade que se deve entender como a maneira pela qual o sujeito faz a

⁶ Para Foucault as práticas de liberdade não implicam no tema geral da liberação mas no problema ético da definição destas práticas. “Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizam sua liberdade. O homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira.” FOUCAULT, M. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade**. pp. 264-287. In: **Ditos & Escritos 5**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 270 ,(citaremos **DE 5**).

⁷ FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p.101.

⁸ FOUCAULT, Michel. “FOUCAULT”, p. 234-239. In: **DE 5**, p.236.

experiência de si mesmo, ou ainda, como o lugar onde se problematizam aqueles elementos que podem servir para uma história da verdade.

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos: mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. (...) Pareceu-me que, colocando assim essa questão e tentando elaborá-la a propósito de um período tão afastado dos meus horizontes, outrora familiares, abandonava, sem dúvida, o plano pretendido mas estaria mais próximo da interrogação que desde há muito tempo me esforço em colocar.⁹

Assim é que uma genealogia da ética, pela via histórica das técnicas de si tornou-se fundamental neste último Foucault. A genealogia das práticas ascéticas permitiu a Foucault pensar o sujeito como aquele que é capaz de conduzir-se, transformar-se e alcançar, na medida em que se impõe exercícios ascéticos, a liberdade e a resistência política.

Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética.¹⁰

Nesta perspectiva escreveu Paul Veyne sobre o método foucaultiano, dizendo que não se trata de fazer filosofia do objeto, tomado como fim ou como causa, trata-se de fazer uma filosofia da relação que encara os problemas pelo meio.¹¹ Isto pode ser muito bem compreendido nesta abordagem de Foucault a respeito da recusa do recurso filosófico a um sujeito constituinte.

... é preciso inverter o procedimento filosófico de remontar ao sujeito constituinte, do qual se exige dar conta do que pode ser todo objeto de conhecimento em geral; trata-se, pelo contrário, de descer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento. Sobre

⁹ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2**. Op. Cit. p. 12.

¹⁰ FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit., p. 306-7.

¹¹ Cf. VEYNE, Paul. **Foucault Revoluciona a História**, pp. 151-181. In: **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. UnB, 1998, p. 166.

isso, é também preciso estar atento: recusar o recurso filosófico a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura; essa recusa visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto “se formam e se transformam” um em relação ao outro e em função do outro.¹²

Em suas pesquisas anteriores, Foucault investigara o modo pelo qual o sujeito é objetivado através de práticas discursivas e normativas. Porém na genealogia da ética surge a possibilidade de pensar o sujeito como aquele que se constitui como objeto de si mesmo.

Nossa hipótese é a de que o último Foucault será mais bem compreendido pela chave de uma história das técnicas de si, a saber, uma genealogia da ascese, que partindo da atualidade implicará numa estreita relação entre a filosofia e o exercício filosófico. Se admitirmos que a história das técnicas de si constitui o ângulo privilegiado para a compreensão do último Foucault, então a articulação entre ascese e atualidade torna-se o desdobramento necessário desta questão. Articular ascese e atualidade significa conceber a filosofia como um exercício ascético permanente de problematização do presente.

O objetivo deste trabalho é tentar acompanhar as indicações, que Foucault nos deixou em seus textos dos anos oitenta, que possibilitam perceber em linhas gerais esta genealogia da ascese. Foucault dizia que genealogia significa que suas análises se encaminham a partir de uma questão atual.¹³ Em contrapartida, percebemos que a problematização da atualidade, como em geral a própria filosofia, implica para Foucault numa atitude ascética. Se por um lado há no último Foucault um interesse contínuo com as técnicas de si, com os exercícios espirituais, do modo como a filosofia helênica a tratou – em especial –, e como o estoicismo a tratou – de maneira particular – por outro lado também é uma constante a preocupação com o presente, com a atualidade. A atualidade é vista por Foucault, no que diz respeito aos comentários à *Aufklärung*, como um modo de encarar a existência, a saber, como possibilidade permanente para a ação,

¹² FOUCAULT, Michel. **Foucault**. In: **DE 5**. Op. Cit. p. 237.

¹³ Cf. FOUCAULT, Michel. **O Cuidado com a Verdade**. p. 240-251. In: **DE 5**. p. 247.

como diferença do hoje em relação ao ontem e também como “*êthos*”, como atitude de si para si, um pouco como o que os estóicos chamavam de exercício de atenção ao presente – e que Pierre Hadot traduziu tão bem, dizendo que “é necessário que o filósofo seja, **a cada instante**, perfeitamente consciente do que é e do que faz (grifo nosso).”¹⁴

Neste sentido o momento atual é o próprio objeto do exercício ascético de modo que ascese e atualidade tornam-se questões intrínsecas para Foucault e assim ele declara que a reflexão sobre a atualidade deveria ser pensada como “diferença na história” e como “tarefa filosófica particular”, ou seja, o exercício da filosofia é por si mesmo uma prática ascética na mesma medida em que o sentido do que somos hoje deve ser buscado filosoficamente nas discontinuidades constitutivas da história das técnicas de si, isto é, numa genealogia da ascese.

Esta diferença na história é tematizada nos últimos textos de Foucault¹⁵ pela noção de problematização que nos remete ao mesmo tempo, a uma prática filosófica e ao reconhecimento da descontinuidade como fundamento do ser.¹⁶ Isto significa que uma genealogia da ascese tem seu ponto de partida na problematização da atualidade – que tem o sentido de instaurar uma distância crítica, de reconhecer os problemas – e que no último Foucault a filosofia é pensada como um exercício ascético.

Nossa pesquisa, portanto, desdobra-se em três capítulos que procuram conduzir o leitor em meio a algumas das principais preocupações filosóficas de Foucault nos anos oitenta. Para isso a ascese é estabelecida como fio condutor que encontra de um lado a genealogia das técnicas de si e de outro a problematização da atualidade como formas pelas quais o sujeito pode e deve ser pensado. Nesta perspectiva, no primeiro capítulo: O lugar da ascese na Genealogia da ética,

¹⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Ed. Loyola, 1999, p. 277.

¹⁵ Embora já esteja presente em 1970 em *Theatrum Philosophicum* conforme os comentários de Judith Revel. Cf. REVEL, Judith. **O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização.** pp. 65-87. In: In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault – a coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

¹⁶ Cf. REVEL, Judith. **O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização.** p. 83

procuramos traçar o caminho de pesquisas que levam Foucault do projeto da História da Sexualidade anunciado em *A Vontade de Saber*,¹⁷ que partia de uma problematização da hipótese repressiva, para o projeto de uma história das técnicas de si, que encontrará seu ponto alto no curso de 1982¹⁸ e que, todavia, problematiza o cuidado de si a partir da investigação dos exercícios ascéticos no mundo helênico-romano. No segundo capítulo: A genealogia da ascese no curso de 1982; iniciamos com a conceituação da ascese para em seguida acompanharmos a problematização da ascese helênica, bem como a análise de seus meios e objetivos no *Hermenêutica do Sujeito*. No terceiro capítulo: Da problematização da atualidade como exercício ascético/filosófico no último Foucault; nos aproximamos das análises da *Aufklärung* kantiana desde o primeiro texto foucaultiano que a ela se refere: *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* (1978), até o último: *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984). No contexto das análises da *Aufklärung* é que surgirão as discussões sobre a atualidade como condição de possibilidade para uma atitude ascética, como *êthos* filosófico, que colocam a *Aufklärung* como “este acontecimento que inaugura o presente e que constitui uma atualidade,”¹⁹

¹⁷ Cf. FOUCAULT, M. **Histoire de sexualité : la volonté de savoir**. Paris : Gallimard, 1976.

¹⁸ “Mas, se evoquei tudo isto, é porque pretendia apresentar-lhes um fenômeno, a meu ver importante, na história desta vasta cultura de si que se desenvolveu na época helenística e romana, e que tentei durante este ano descrever. Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tékhnē toû bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência).” FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit., p. 542.

¹⁹ EWALD, François. **Foucault e l'actualité**. pp. 203-212. In: **Au risque de Foucault**. Paris : Éditions du Centre Pompidou, 1997. p. 204.

CAPÍTULO I

O LUGAR DA ASCESE NA GENEALOGIA DA ÉTICA

1. INTRODUÇÃO

Os trabalhos de Foucault nos anos oitenta revelam um deslocamento em relação às suas preocupações anteriores que vão da problematização das práticas coercitivas para a problematização das práticas ascéticas.²⁰ Todavia, o fio condutor de suas pesquisas permanece sendo a questão do sujeito. Desde sua dispersão, promovida pelos elementos de saber e os mecanismos de poder,²¹ até a sua autoconstituição possibilitada por uma ética fortemente influenciada pelo estoicismo e pela tradição de uma filosofia crítica que remete a Kant.

Ao falar de dois dos objetos mais importantes de seu trabalho Foucault diz o seguinte:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos [o saber; o poder; e a ética]. (...) Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.²²

²⁰ FOUCAULT, M. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade**. pp. 264-287. In: **DE 5**, p. 269.

²¹ Os trabalhos anteriores de Foucault (anos 60 e 70) se caracterizaram pela investigação dos modos pelos quais os seres humanos são transformados em sujeitos através de práticas sociais e médicas (normalização), discursivas (epistêmicas), ou ainda punitivas (modelo disciplinar). Assim os eixos de análise das pesquisas anteriores estavam em torno dos saberes e poderes que nos subjetivam. Sobre estas questões deve-se procurar os seguintes livros de FOUCAULT: - **História da Loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978; **Les mots et les choses**. Paris : Gallimard, 1966 ; **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969; e **Surveiller et punir : naissance de la prison**. Paris : Gallimard, 1975. Para uma primeira abordagem destes temas sugerimos os seguintes livros : DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000.

²² FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. pp. 231-249. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-232.

Depois de investigar os diversos modos pelos quais nos tornamos objeto de conhecimento, chegara a hora de investigar o modo pelo qual podemos nos constituir como objeto de um saber possível para nós mesmos. Foucault permanece coerente com a noção de que é preciso recusar a um sujeito universal como condição para o exercício da filosofia, mas afirma que é preciso investigar as diversas formas nas quais o sujeito se constrói historicamente em relação aos jogos de verdade.²³ A investigação dessas formas históricas da subjetividade terá seu primeiro capítulo na problematização da sexualidade, desdobrando-se em seguida na investigação dos *aphrodisia*²⁴ e finalmente no *cuidado de si*, quando se reconhecerá propriamente, “o que se poderia chamar uma história da ‘ética’ e da ‘ascética’, entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si.”²⁵

Neste sentido vamos acompanhar este percurso de pesquisas que vão da moral sexual, como experiência privilegiada na discussão das técnicas de cuidado de si, para a focalização da ascese como conjunto de exercícios que permitiram aos indivíduos se constituírem enquanto sujeitos de sua própria conduta moral, quando a problemática dos prazeres (a questão da sexualidade, *aphrodisia* no contexto dos gregos) vai deixando de ter um papel tão importante para Foucault.²⁶ O interesse pelos exercícios espirituais²⁷ e as técnicas de si (ascese) parece ter

²³ “A palavra ‘jogo’ pode induzir em erro: quando digo ‘jogo’, me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar ou de representar...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda.” FOUCAULT, M. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade.** pp. 264-287. In: **DE 5**, Op. Cit. p. 282.

²⁴ Os *aphrodisia* são descritos por Foucault como atos, gestos e contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer. (Cf. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres.** Op. Cit. p. 39)

²⁵ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2**, p. 29.

²⁶ “Nos seus três últimos anos de cursos no Collège de France, Foucault não se interessa tanto pela moral sexual da Antiguidade senão pela dimensão ética e política da filosofia greco-romana, que ele considera como o elemento de uma problematização das relações entre sujeito, poder e verdade”. Cf. BÉNATOUIL, Thomas. **Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault.** pp.17-49. In : GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (org.) **Foucault e la philosophie antique.** Paris : Éditions Kimé, 2003. p. 17 (trad. livre do autor).

²⁷ “poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as **asceses**, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o

sobrepujado a preocupação com a moral sexual, que havia sido o interesse inicial de uma série de livros, já projetada desde a publicação de *A vontade de saber*, e que acabaram sofrendo alterações importantes como o próprio Foucault nos explica na introdução de *Uso dos Prazeres*.

2. UMA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE COMO GENEALOGIA DA ÉTICA

Michel Foucault publicou em 1976 o primeiro volume de *História da Sexualidade*, cujo título foi *A Vontade de Saber*. Passaram-se oito anos até a publicação de outros dois volumes que deram por encerrada uma série que Foucault havia projetado dentro da *História da Sexualidade*.

Na introdução que coube aos volumes *Uso dos Prazeres* e *Cuidado de Si* – que representa também a introdução a *Confissões da Carne* que acabou não sendo publicado²⁸ – Foucault anuncia que estas pesquisas demoraram-se além do previsto e surgem de forma inteiramente diferente pelos seguintes motivos.

Primeiro que não se tratava de uma história dos comportamentos nem das representações. O que significa dizer que seu propósito não era o de reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais – sua evolução e difusão.

Segundo que também não se tratava de analisar as idéias (científicas, religiosas ou filosóficas) por meio das quais esses comportamentos foram representados. A noção de sexualidade, tão cotidiana e recente, precisava ser analisada para além de sua evidência familiar. Afinal, se o termo “sexualidade” surgiu tardiamente, no início do século XIX, isto não

conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.” (grifo nosso) Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. p. 19.

²⁸ A introdução a *Uso dos Prazeres*, *Cuidado de Si* e *Confissões da Carne* foi publicada inicialmente em *Le débat*, n. 27, novembro de 1983, pp. 46-72. Cf. FOUCAULT, Michel. **O Uso dos Prazeres e as Técnicas de si**. pp. 192-217 In: **DE 5**, Op. Cit. p. 192.

significaria a recente emergência daquilo a que a sexualidade se refere. E esta condição não poderia ser esquecida.²⁹

De qualquer modo, uma coisa era certa para Foucault, na modernidade, o uso do termo sexualidade foi estabelecido em relação a múltiplos fenômenos, por exemplo:

o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos;³⁰

Esta era então uma história da sexualidade que estabelecia como foco de análise as articulações entre os diversos campos de conhecimento em suas relações com os sistemas de regras e coerções. O sexo seria o elemento que permitiria pensar o papel do sujeito em meio aos jogos estabelecidos entre o saber e o poder.

O produto desta análise levaria Foucault à noção de *experiência*, ou, à noção de que o sexo está sempre ligado a uma experiência histórica e, portanto, singular. É isso que lhe permitirá apresentar como corolário destas idéias a seguinte afirmação: “o projeto era (...) o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.”³¹

Deste modo, não pensar a sexualidade enquanto uma invariante, ou seja, não pensar na sexualidade enquanto uma categoria metafísica que permanece idêntica a si mesma ao longo do tempo, torna-se a condição necessária de sua história.³² Este argumento vai ao encontro do que

²⁹ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2*, p. 9.

³⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres*. Op. Cit. p. 9.

³¹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres*. Op. Cit. p. 10.

³² “Tomar como fio condutor de todas essas análises a questão das relações entre sujeito e verdade implica certas escolhas de método. E, inicialmente, um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos.” FOUCAULT, Michel. *Foucault*. pp. 234-239. In: **DE 5**, Op. Cit. p. 237.

Foucault já havia dito sobre a sexualidade na sua relação com a repressão. A noção de que a sexualidade demandaria alguma singularidade histórica, apenas na medida em que sofreria os efeitos dos mecanismos de repressão, não parecia uma hipótese aceitável desde a publicação de *A Vontade de Saber*. Mas a simples recusa da hipótese repressiva ainda não é suficiente.³³

Falar da sexualidade como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade.³⁴

Os dois primeiros pontos parecem não constituir um problema para Foucault visto que os eixos do Saber e do Poder já tiveram seu lugar nas suas pesquisas anteriores.³⁵ De modo que tendo investigado as práticas discursivas nos anos sessenta e as relações de poder e suas tecnologias nos anos setenta “o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais (...) colocava dificuldades bem maiores”.³⁶

Estas dificuldades mostraram a Foucault que para analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade se fazia necessário, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Ou seja, seria necessário uma genealogia.

Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto

³³ Em *A Vontade de Saber* Foucault não nega a repressão/interdição do sexo, mas a idéia de que estes são os elementos fundamentais e constituintes daquilo que poderia ser escrito e dito a respeito do sexo a partir da Idade Moderna.

³⁴ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit. p. 10

³⁵ “Ora, sobre os dois primeiros pontos, o trabalho que empreendi anteriormente – seja a propósito da medicina e da psiquiatria, seja a propósito do poder punitivo e das práticas disciplinares permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-las como estratégias abertas, escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro.” Cf. Id.

³⁶ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 10.

sujeito de uma “sexualidade”, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.³⁷

Pareceu a Foucault que depois dos deslocamentos teóricos efetuados nos anos sessenta e setenta chegara a hora de um terceiro deslocamento que se desdobraria em torno daquilo que em geral designamos como “sujeito”. Pareceu-lhe que as pesquisas sobre a sexualidade demandariam, antes de tudo, uma investigação a respeito das formas e das modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Depois de ter estudado os jogos de verdade entre si e posteriormente os jogos de verdade em referência às relações de poder, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito.³⁸

Estava declarada, neste ponto, a nova etapa das pesquisas de Foucault. Seu trabalho a partir daqui reordenaria seu antigo projeto que pensava a sexualidade “como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder”³⁹, para o estudo da lenta formação, durante a Antigüidade, de uma hermenêutica de si. O projeto da *História da Sexualidade* iniciado em *A Vontade de Saber* desenvolvia-se por meio de uma analítica do poder⁴⁰. Em *A Vontade de*

³⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 11.

³⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 11.

³⁹ Para maior clareza deste ponto citaremos todo o parágrafo: “Não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente. Ela aparece mais **como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder**; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população. Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias (grifo nosso).” Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber*. 16 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 98.

⁴⁰ Em *A Vontade de Saber* Foucault explica que a “analítica do poder” tem como primeiro princípio a noção de que “a análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; (...) Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma

Saber Foucault pretendia “analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo (...) em termos de poder”⁴¹, este projeto agora dará lugar a uma genealogia da ética que terá, portanto, no sujeito sua temática privilegiada.

Se o primeiro volume da *História da Sexualidade* estava no contexto de uma analítica do poder que procurou problematizar a questão da sexualidade durante a modernidade, os dois últimos volumes estarão voltados para uma genealogia da ética que pretende problematizar a atividade sexual na antiguidade greco-romana.

Este retorno da modernidade para a antiguidade trará uma questão nova e interessante. Essa questão consiste em problematizar o comportamento sexual do ponto de vista ético. Consiste em perguntar porque a atividade sexual implicou tanta preocupação moral. Isto é “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral?”⁴²

A questão é aparentemente simples porque nos remete à idéia de interdição. Diríamos: Há uma preocupação moral com o comportamento sexual na medida em que ele é objeto de interdições cuja transgressão é considerada grave. Foucault lembra que isso seria dar como solução aquilo que é a própria questão e que o cuidado ético não se mostra apenas no campo das interdições. Diversas situações demonstram que a preocupação moral pode se mostrar bastante forte justamente onde não há proibição nem obrigação. É o caso de certas formas de lidar com a alimentação, ou com a dieta, que não implicavam obrigação para os antigos, no entanto foram

corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais ‘periféricos’ e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis.

⁴¹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber*. Op. Cit. p. 88.

⁴² FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres*. Op. Cit. p. 14.

temas de constante preocupação moral. Deste ponto de vista Foucault observa que o interesse dos gregos pela alimentação era muito maior do que pelo sexo.⁴³

De qualquer modo a questão a que Foucault se refere como sendo o fio condutor nesta nova etapa de pesquisas será a seguinte: De que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral?⁴⁴

3. A PROBLEMATIZAÇÃO DAS TÉCNICAS DE SI

Ao colocar esta questão no contexto da cultura grega e greco-romana Foucault se depara com um conjunto de práticas bastante difundidas entre os antigos que poderíamos chamar de “artes da existência” ou “técnicas de si”.⁴⁵

Estas técnicas de si foram práticas voluntárias de indivíduos que procuravam se transformar modificando o próprio comportamento em função de valores estéticos de existência. Estas técnicas, de acordo com Foucault, perderam muito de sua importância com o advento do cristianismo. Houve com o cristianismo uma adequação destas práticas ao que corresponderia muito menos a critérios de estilo e autonomia e muito mais aos valores fixados pelo poder

⁴³ “Acho que é realmente muito interessante ver o movimento, o lentíssimo movimento, no sentido de privilegiar a alimentação, que era superestimada na Grécia, até o interesse no sexo. No início da era cristã, a alimentação era muito mais importante do que o sexo. Por exemplo, nas regras para os monges, o problema era alimento (...). Então você pode ver uma lenta mudança, durante a Idade Média, quando eles estavam numa espécie de equilíbrio ... e depois, no século XVII, foi o sexo que prevaleceu.” Cf. FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. Op. Cit., p. 253-254.

⁴⁴ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit. p. 14.

⁴⁵ “Pode-se advertir que em Foucault, a expressão ‘técnica de si’ tem dois sentidos: um sentido forte e preciso pelo qual se designa a ascética da época helenístico-romana, e um sentido amplo que designa – muitas vezes no plural – diversas formas de subjetivação na Antiguidade, no cristianismo, e na modernidade (poderia-se diferenciar este sentido amplo utilizando-se o vocábulo tecnologia). O que distingue a técnica de si no sentido forte, especialmente na ascese estóica, de formas posteriores da tecnologia de si é que ela é *mais técnica*, o que se deve entender de duas maneiras distintas: em primeiro lugar, a dimensão do trabalho e da transformação de uma matéria é muito maior; em segundo lugar, Foucault descobriu o caráter técnico de todas as formas de subjetivação estudando essa técnica em sentido forte. A ascética estóica nos revela a dimensão tecnológica da história do sujeito pois é precisamente nessa ascética que se manifesta mais, ou se encobre menos, o caráter técnico da relação consigo mesmo.” JAFFRO, Laurent. **Foucault et le Stoïcisme – sur l’historiographie de L’Herméneutique du sujet**. Op. Cit. p. 71. (Tradução nossa).

eclesiástico. A impressão causada em Foucault por essas práticas parece ter sido muito relevante a ponto de levá-lo a pensar em reordenar seus interesses de pesquisa não apenas no que diz respeito à História da Sexualidade, mas de abrir um novo campo de investigações a respeito das técnicas de si. Sobre este ponto é curioso notar uma afirmação que pode ser considerada provocadora. Foucault não apenas considera que “dever-se-ia, sem dúvida, fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si” mas ainda, que “o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das ‘técnicas de si’.”⁴⁶ Infelizmente Foucault não pode realizar este trabalho. Esta história geral das técnicas de si se restringiu a aspectos da Grécia clássica e dos primeiros séculos da era cristã, mas fundamentalmente ao Helenismo. É o que podemos ver de maneira mais explícita no curso de 1982⁴⁷, quando Foucault chega a sugerir uma “etnologia da ascética”, que possa comparar os diferentes exercícios entre si, seguindo sua evolução e difusão.⁴⁸ Esta etnologia da ascética teria provavelmente como ponto de partida um debate crítico acerca da continuidade dos exercícios ascéticos desde as práticas xamânicas. Quanto a esta questão Foucault se exime da discussão apresentando apenas o seu contexto, quando nos diz

Há (...) um problema que me parece muito interessante, levantado por Dodds, retomado por Vernant e por Joly, e que suscitou uma discussão, ou em todo caso que provocou o ceticismo de Hadot: o problema da continuidade entre os exercícios de origem possivelmente xamânica, que apareceram na Grécia por volta dos séculos VII-VI, e os exercícios espirituais que se desenvolvem na filosofia grega propriamente dita.⁴⁹

⁴⁶ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 15

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)**. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris, Gallimard/Seuil, 2001. Tradução brasileira: **A hermenêutica do sujeito**, tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 20004. Trabalharemos diretamente com a noção de ascese no contexto deste curso no capítulo seguinte.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 505.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 506. De fato, encontramos em Vernant que os exercícios de rememoração das vidas passadas citados por Empédocles (*Purificações*) constituem uma “ascese rememorativa” que por sua vez podem ser considerados como “solidários de técnicas de controle do sopra

Como sabemos Foucault não pretendia, de fato, entrar nestes pormenores críticos. Sua abordagem da ascese grega se restringiu às técnicas de si helênicas como acompanharemos no capítulo seguinte.

De qualquer modo, as pesquisas apresentadas por Foucault em *Uso dos Prazeres e O cuidado de si*, procuram mostrar “de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’.”⁵⁰ Sem dúvida há uma certa tensão temática nestes últimos textos que vão da problematização dos *aphrodisia* (uso dos prazeres) para a problematização do sujeito.⁵¹ Mas afinal, se o sexo não é o único exemplo possível para pensar a experiência de si mesmo dentro de uma história da subjetividade, é sem dúvida um lugar privilegiado e amplamente utilizado nas reflexões deste último Foucault, como percebemos nesta afirmação:

É efetivamente a esse respeito [a respeito do sexo] que, através de todo o cristianismo e talvez mais além, os indivíduos foram chamados a se reconhecerem como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação e, por diversos meios (exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento de culpa, confissão),

respiratório que deviam permitir à alma concentrar-se a fim de se liberar do corpo e viajar no além. A lenda dos Magos lhes atribui precisamente poderes dessa espécie. A sua alma separa-se e se reintegra no seu corpo à vontade, deixando-o, às vezes por longos anos, estendido sem sopro e sem vida em uma espécie de sono catalético.” (VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos – estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 153.) É neste sentido que para Vernant “o pensamento de Empédocles e o de Platão não se situam no mesmo plano. Mas o que um prolonga diretamente e o que o outro transpõe ao nível da filosofia é uma mesma e muito antiga tradição de Magos, cuja lembrança se perpetuou através do pitagorismo. (Ibid., p. 152) Pierre Hadot se opõe a esta interpretação na medida em que considera que a palavra utilizada por duas vezes no texto de Empédocles (*prapides*) não se refere necessariamente à respiração, ou à tensão para segurar a respiração como a interpretaram Vernant e Gernet (Cf. GERNET, L. **Anthropologie de la Grèce antique**. Paris, 1982, p. 252.) pois pode muito bem significar naquele contexto, de maneira figurada, a reflexão, o pensamento. Neste sentido Hadot prefere traduzir os termos *prapidôn* e *prapidessin* presentes em Empédocles como “entranhados pensamentos” e “entranhas”, respectivamente. Mas acrescenta: “Não quero dizer aqui que não tenham existido técnicas de controle respiratório na tradição filosófica grega. A concepção de alma como um sopro bastaria para fazer supor isso. Supor-se-ia que o exercício platônico, que consiste em concentrar a alma comumente dispersa em todas as partes do corpo, deva ser compreendido nessa perspectiva. (...) Mas quero somente dar aqui um exemplo entre outros das incertezas e dificuldades que pesam sobre todas as reconstruções e hipóteses que se extraem dos pré-socráticos e da Grécia arcaica.” (HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo, Ed. Loyola, 1999, p. 261.)

⁵⁰ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 16

⁵¹ “... primeiro escrevi um livro sobre sexo, que abandonei. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez fui obrigado a reescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro.” Cf. FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**.p. 254.

foram solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual de sua subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso.⁵²

Esta História da Sexualidade que passa por uma genealogia do homem de desejo, ou genealogia da ética como Foucault nomeia suas últimas pesquisas pretendia distribuir-se da seguinte forma: um primeiro volume – *O uso dos prazeres* – dedicado à maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada pelos filósofos e pelos médicos, na cultura grega clássica, no século IV a.C.; um segundo volume – *O cuidado de si* – dedicado a essa problematização nos textos gregos e latinos, nos dois primeiros séculos da nossa era; e, um terceiro volume – *As confissões da carne* – que trataria da formação da doutrina e da pastoral da carne.

De fato foram publicados apenas *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, reordenados em segundo e terceiro volumes respectivamente. *A Vontade de Saber* permaneceria como volume I, não obstante o aspecto cronológico. Não é menos importante dizer que Foucault pretendia, conforme entrevista de abril de 1983⁵³, publicar um livro sobre o Cuidado de si tratando exclusivamente da *tecnologia de si pagã*.⁵⁴ O texto atual publicado em 1984 estaria inicialmente incluído em *Uso dos prazeres*. Na entrevista a Dreyfus e Rabinow Foucault diz que este livro estaria separado desta série sobre a sexualidade, sendo “composto de vários textos sobre a noção de si – por exemplo, um comentário a respeito do *Alcíbiades* de Platão, onde encontramos a primeira elaboração da noção de *epimeleia heautou* [cuidado de si].”⁵⁵ No entanto, se o “verdadeiro” livro sobre o cuidado de si não foi publicado, temos de qualquer modo o

⁵² FOUCAULT, Michel. **Foucault**. pp. 234-239. In: **DE 5**, Op. Cit. p. 236.

⁵³ FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. Op. Cit. p. 255.

⁵⁴ O livro de fato não saiu, mas em 1988 foi publicado **Technologies of the self** como resultado de um seminário de Foucault na Universidade de Vermont, em outubro de 1982 (*Les techniques de soi*). Talvez este texto, – publicado também nos **Dits et Écrits II (1976-1988)**. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1602-1632. – possa ser considerado como esboço do livro que não nos chegou.

⁵⁵ FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. Op. Cit. p. 255

Hermenêutica do Sujeito que está amplamente elaborado em torno desta questão (das tecnologias de si) do cuidado de si e da ascese.

Todavia o que surpreende Foucault a respeito dos antigos, e que o levou a rever o projeto inicial, bem como as publicações previstas, parece ter sido a noção de que grande parte dos códigos restritivos da era cristã já estava presente no campo de preocupações morais da antiguidade. É o que podemos acompanhar nestas palavras esclarecedoras sobre o projeto:

Fui obrigado, depois de terminar *As Confissões da Carne*, o livro sobre o cristianismo, a reexaminar o que eu havia afirmado na introdução de *Uso dos Prazeres* sobre a suposta ética pagã, pois o que eu havia dito sobre esta eram apenas clichês emprestados de textos secundários. E, aí, descobri, primeiro, que esta ética pagã não era absolutamente liberal, tolerante etc., conforme eu supunha; segundo, que a maioria dos temas sobre a austeridade cristã estava muito claramente presente (...) na cultura pagã.⁵⁶

A grande diferença entre os gregos e os cristãos estava na forma como os antigos viviam e constituíam um modo de existência moral. Quer dizer, para os gregos o problema não eram as regras de autoridade, mas os procedimentos e as técnicas de si. O que o surpreende é que a ética dos antigos não se relacionava com nenhum sistema sócio-institucional, ou seja, a nenhum aspecto legal. Na verdade os gregos estavam muito mais interessados em constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. Neste sentido é que Foucault se pergunta sobre as características da ética dos antigos, sobre a procedência das tecnologias de si cristãs, e, principalmente como eram estas tecnologias de si antes do cristianismo.⁵⁷

⁵⁶ FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho.** Op. Cit. p. 254.

⁵⁷ FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho.** Op. Cit. p. 254.

Foucault quer deixar claro que não pretendeu tratar de uma história dos sistemas de moral, mas sim de uma história das problematizações⁵⁸ éticas que podem ser consideradas a partir da análise das técnicas de si.

Neste sentido a primeira tarefa que se impõe será a de justificar as formas de problematização⁵⁹ consideradas nesta nova etapa de pesquisas. Ora, uma constatação inicial bastante interessante é justamente a de que alguns pontos de diferenciação, considerados em geral como aceitáveis, entre a “moral sexual do cristianismo” e a “moral sexual do paganismo antigo”, mostra-se não estarem plenamente correspondentes com os textos investigados por Foucault. Pensar que questões como: - O valor do ato sexual; - A delimitação do parceiro legítimo; - A desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo; não tenham constituído preocupação para os Antigos parece não ser muito exato. Foucault procura demonstrar que estes e outros pontos típicos das preocupações e inquietações cristãs já estavam presentes no pensamento greco-romano. Para tal lança mão de alguns testemunhos históricos. Por exemplo: analisa como “expressão de um medo” o texto de um médico grego, Areteu, do primeiro século de nossa era em que se ressaltam os males advindos do “dispêndio sexual”⁶⁰. Foucault reconhece neste texto uma referência à idéia cristã de que o prazer está ligado ao mal. Como “um modelo de

⁵⁸ “A noção que unifica os estudos que realizei desde a *História da Loucura* é a da *problematização*, embora eu não a tivesse ainda isolado suficientemente. (...) Em *História da Loucura*, tratava-se de saber como e por que a loucura, em um dado momento, fora problematizada através de uma certa prática institucional e de um certo aparato de conhecimento. Da mesma forma, em *Vigiar e Punir* tratava-se de analisar as mudanças na problematização das relações entre delinquência e castigo através das práticas penais e das instituições penitenciárias no final do século XVIII e início do XIX. Como atualmente se problematiza a atividade sexual? Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.) Cf. FOUCAULT, M. **O Cuidado com a Verdade**. pp. 240-251. In: **DE 5**, p. 242.

⁵⁹ “Ora, o termo problematização implica duas conseqüências. Por um lado, o verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à idéia de uma busca metódica da ‘solução’: a tarefa da filosofia não é resolver – incluindo a substituição de uma solução por outra -, mas ‘problematizar’; não é reformar, mas instaurar uma distância crítica, fazer atuar o ‘afastamento’, reconhecer os problemas”. Cf. REVEL, Judith. **O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização**. Op. Cit. p. 82.

⁶⁰ Cf. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 19

comportamento” Foucault cita Plínio, Plutarco, Isócrates e Aristóteles que em seus respectivos textos ressaltam a fidelidade sexual do marido com relação à sua esposa legítima. Muito embora este comportamento não tivesse o pressuposto de uma exigência legal.⁶¹ Como “imagem de uma atitude desqualificada” Foucault cita entre outros Dion de Prusa, Epiteto, Sêneca e o Sócrates do *Fedro*. Nos diversos textos há uma reprovação nítida do comportamento efeminado. O que demonstra que este tema já estava muito bem delineado na literatura greco-romana, apesar de não constituir infração de uma lei.⁶² Finalmente como “um exemplo de abstinência” Foucault cita principalmente Xenofonte e o Sócrates do *Banquete*. Nestes textos é ressaltada a abstinência sexual como condição de acesso à verdade.⁶³

Não se trata de justapor a moral pagã à moral cristã. Foucault é literal ao dizer que “não se poderia delas inferir [as referências citadas] que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formem continuidade.”⁶⁴ Pelo contrário é na descontinuidade e na diferença que se “constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento.”⁶⁵ Apesar de muitos temas, princípios e noções encontrarem-se indiferentemente em uma e outra destas “moralidades” não se trata nunca de conferir-lhes o mesmo peso, o mesmo valor. E a principal razão disso é que no cristianismo há uma moral constrictiva e universal, enquanto no pensamento antigo, pelo contrário, não há uma moral unificada.⁶⁶ Não há uma imposição de normas a respeito das práticas sexuais, colocada a todos de uma mesma maneira. Os diferentes movimentos filosóficos e religiosos apresentavam cada qual uma proposta distinta de conduta moral voltada a estilos de moderação ou de rigor particulares.

⁶¹ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 20

⁶² Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 21

⁶³ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 23

⁶⁴ Id.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Polêmica, Política e Problematizações*. DE 5, p. 233

⁶⁶ “Ora, o que Foucault busca dizer é que , mais que buscar o comum sob a diferença, é necessário pensar diferencialmente a diferença, quer dizer, restituir-lhe uma positividade que lhe é própria.” Cf. REVEL, Judith. *O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização*, p. 80.

O que se pode considerar como temática moral do sexo que manteve uma certa constância desde a Antiguidade refere-se ao que Foucault chama de uma “quadritêmica”.

Estes domínios subdivididos em quatro pontos de problematização a partir dos quais se reformulava constantemente o cuidado com a austeridade sexual parece ter, de algum modo, se mantido desde a Antiguidade. Eles se referem: - à austeridade sexual em torno e a propósito da vida do corpo (a dietética); - à instituição do casamento (a econômica); - às relações entre homens (a erótica); - à existência de sabedoria (a filosofia).

Estes quatro tipos principais de estilização da conduta sexual constituirão os capítulos de *Uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Mas o que realmente impressiona Foucault é o fato de que estes temas se referem a questões que não demandavam nenhum tipo de interdição social, civil ou religiosa. Eles se referem, ao contrário, a condutas em que se poderia fazer uso por direito, por autoridade ou liberdade.

Por exemplo: nenhuma regra proibia o relacionamento sexual de um homem livre com um rapaz. Então porque esse cuidado? Nenhuma lei impedia as relações extraconjugais. Mas porque a austeridade moral nesse domínio? O papel da mulher inclusive era bastante secundário. De acordo com as considerações de Foucault, as mulheres estavam alheias a qualquer censura moral. Neste sentido parece não ter havido espaço para uma problematização sexual do ponto de vista feminino. As mulheres estavam na verdade encerradas num regime de obrigações extremamente estritas. Afinal, como observa Foucault, “trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres.”⁶⁷

Desse modo foi preciso perguntar: por que dispendo de plena liberdade e, portanto, não encontrando qualquer restrição à sua atividade o homem livre das sociedades greco-romanas

⁶⁷ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 24.

decidiu-se pelo cuidado ético em relação a estes quatro domínios: - as relações com o corpo; - a relação com o outro sexo; - a relação com o seu próprio sexo; e, - a relação com a verdade?

Ou ainda, dito de outro modo: Por que a atividade sexual no que diz respeito ao corpo, à esposa, aos rapazes e à verdade tornou-se objeto de uma preocupação, de uma reflexão, de uma estilização?⁶⁸

Diante destas questões que tomam a forma de uma problematização moral⁶⁹ em relação às técnicas de si é que Foucault assentará sua análise da ascese na Grécia Clássica (*O uso dos prazeres*) e nos séculos I e II da era cristã (*O cuidado de si*).

4. SOBRE O CÓDIGO MORAL E OS ELEMENTOS DE ASCESE

Colocada deste modo a estrutura geral da História da Sexualidade passa, de algum modo, por uma história das morais. No entanto, há que se distinguir em relação ao termo moral algumas de suas aplicações a fim de compreendermos o que de fato se pretende com esta análise das técnicas de si.

Foucault propõe então uma reflexão de caráter metodológico a respeito da “moral”. O primeiro ponto será distinguir o “código moral” da “moralidade dos comportamentos”. Uma coisa são os conjuntos prescritivos que se impõem aos indivíduos através da família, das instituições educativas, das Igrejas, etc. Este conjunto de valores e regras pode ser chamado de “código moral”. Outra coisa, porém, é o comportamento efetivo dos indivíduos. Este comportamento real, com sua obediência ou resistência às regras, também encontra lugar na

⁶⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 25.

⁶⁹ “Trata-se (...) de um movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções decorreram de uma forma específica de problematização.” Cf. FOUCAULT, Michel. *Polêmica, Política e Problematizações*. In: *DE 5*, p. 233.

acepção do termo moral. É o que Foucault chama então de “moralidade dos costumes” e diz respeito aos atos e condutas de comportamento valorativo.

No entanto, para além da distinção entre conduta e regra de conduta Foucault aponta para uma terceira distinção. Ela se refere: “à maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.”⁷⁰

Haveria muitas maneiras de conduzir-se diante dos códigos e esta diversidade de possibilidades para a ação do indivíduo caracterizaria o modo pelo qual este mesmo indivíduo é capaz de constituir-se enquanto sujeito moral de sua própria conduta. É a este movimento de si sobre si, ao tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*, que Foucault chama de ética.⁷¹ Sobre a ética, ou sobre estas diferentes maneiras de conduzir-se Foucault situa quatro pontos de análise a partir da investigação do comportamento moral na Grécia clássica:

O primeiro é a *Substância Ética*, isto é, qual à parte de mim que representa a matéria fundamental dessa experiência, ou qual à parte do meu comportamento diretamente relacionada à conduta moral? Para os gregos, a substância ética fundamental parece ter sido os *aphrodisia*. Eles se opõem ao que teria sido a substância ética fundamental no cristianismo, caracterizada por Foucault como *concupiscência da carne*. A ética da carne terá seu centro de preocupação moral ligada a uma hermenêutica do desejo (como classificação dos atos: puros e impuros; e uma decifração dos desejos para eliminação do prazer: fonte do mal), que procura desvendar através da intimidade do indivíduo uma verdade que se esconde e precisa ser revelada. No que diz respeito aos *aphrodisia* parece ter havido uma dinâmica de equilíbrio entre atos, desejos e prazeres de modo a caracterizar duas formas principais de imoralidade nestas práticas: o excesso

⁷⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 27.

⁷¹ FOUCAULT, M. *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*. Op. Cit. p. 263.

e a passividade.⁷² Isto é, de acordo com as pesquisas de Foucault, parece não haver para os gregos uma preocupação moral intensa com o papel dos desejos no que diz respeito à conduta moral. Os *aphrodisia* teriam como característica uma certa unidade entre atos, prazeres e desejos. No cristianismo, pelo contrário, haveria como característica justamente a dissociação destes elementos. Esta característica será um elemento importante para nos ajudar a compreender o modo como foram constituídas na história uma ética do estilo, da atitude e da criatividade entre os gregos e uma ética do código, da lei e da regulamentação no cristianismo.⁷³

O segundo aspecto é o *Modo de Sujeição*, que caracteriza a maneira pela qual o indivíduo se reconhece submetido a uma regra. Como exemplo Foucault cita a noção de lei divina revelada num texto, característica do modo de sujeição no cristianismo, mas lembra também, como exemplos, a idéia de lei natural, de ordem cosmológica, de racionalidade, ou ainda, a idéia de um certo estilo no uso dos prazeres. Este último parece ter sido o modo de sujeição moral para os gregos. Era a idéia de um certo estilo que pretendia elaborar as condições para o “uso” a que os gregos chamavam de *chresis*, ou *chresis aphrodision*, uso dos prazeres. O ponto mais relevante no que diz respeito a este modo de sujeição é que o uso dos prazeres não levava em conta a prescrição de regras definidas a serem seguidas. É claro que o respeito às leis e costumes dos pais, bem como aos deuses, não deveriam ser deixados de lado, mas *chresis aphrodision* tinha o sentido de um ajustamento que sofreria uma certa variação de acordo com as situações nas quais o indivíduo se encontrasse. A *chresis*, desse modo, deveria levar em conta um certo cuidado estratégico com a necessidade do uso dos prazeres, em que a virtude da temperança

⁷² Cf. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 46

⁷³ Mas o que poderia caracterizar a substância ética do tempo presente? Foucault dirá, na entrevista a Dreyfus e Rabinow, que são os *sentimentos*. Há, inclusive, um exemplo curioso que destaca, a seu modo, este aspecto relevante do comportamento sexual atual e não pretende ser mais do que uma ilustração para essa questão. Foucault diz o seguinte: “pode-se ter uma mulher de rua ou outra qualquer, contanto que se tenha bons sentimentos em relação à sua própria esposa” (Cf. Op. Cit. p. 263). Neste sentido Foucault situa ao longo da história uma variedade de acentos no que diz respeito à substância ética. Acento nos “atos” em relação aos *aphrodisia*, acento no desejo em relação à *carne*, acento nos sentimentos em relação à *sexualidade*.

desempenharia um papel fundamental. O bom senso deveria nortear os *aphrodisia*. No entanto, a temperança como adequação da necessidade no uso dos prazeres não era entendida como algum tipo de obediência a um sistema de leis ou a uma codificação das condutas. A *chresis*, enquanto temperança era uma arte da prática dos prazeres que era capaz de se limitar à necessidade e, portanto a ela própria.⁷⁴ Uma outra estratégia para a *chresis* estava ligada à determinação do momento oportuno, o *kairos*. Neste sentido, o uso dos prazeres deveria adequar-se a uma “arte do momento”⁷⁵. Tratava-se mais uma vez da virtude da temperança como determinante do “bom momento” para os prazeres. Por fim, havia ainda uma terceira estratégia, que estava ligada ao *status*, ou à consideração de quem faz o uso do prazer. Para ilustrar esta questão Foucault cita o pseudo-Demóstenes que no *Eroticos* aconselha Epícrato dizendo-lhe que “alguém que seja de condição obscura e humilde, nós não o criticamos, mesmo em caso de falta pouco honrosa”, porém, em se tratando de alguém que “atingiu a notoriedade, a menor negligência sobre um ponto que interessa à honra cobre-o de vergonha.”⁷⁶ Deste modo a necessidade, o momento e o *status* demandariam um certo estilo no uso dos prazeres que constituiriam o modo de sujeição na moralidade grega.

O terceiro ponto da análise de Foucault a respeito da ética, no sentido de um “conduzir-se” passará necessariamente pelo exercício da ascese, isto é, se constituirá num *Trabalho Ético*. O *trabalho ético* se refere aos procedimentos e técnicas a fim de transformar a si mesmo em sujeito moral. Trata-se da *áskesis*, ou, como podemos trabalhar em nós mesmos a substância ética. Para dizer de um outro modo é o que devemos fazer em relação ao nosso comportamento para nos tornarmos sujeitos morais. Por exemplo, como proceder em relação a si para ser fiel à esposa? Ou como controlar o desejo sexual em vista de um objetivo ético como ter filhos? Todavia, o

⁷⁴ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 54

⁷⁵ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 55

⁷⁶ Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 57

trabalho ético ao referir-se aos exercícios ascéticos implica também em uma “atitude” que visa o domínio de si sobre si. O termo grego utilizado para designar esta atitude necessária à moral dos prazeres, e que se manifesta no bom uso que se faz deles é *enkrateia*. Em geral esse termo parece se referir “à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige.”⁷⁷ Neste sentido Foucault lembra que na reestruturação e transformação das formas de relação consigo propiciadas pelo cristianismo duas questões são visivelmente distintas. Primeiro, na ética dos *aphrodisia* os prazeres são desejáveis como condição de possibilidade para o triunfo sobre si.⁷⁸ Segundo, o si com o qual se combate, se prova, se luta, “não representa uma outra potência, ontologicamente estranha”, na medida em que “lutar contra os desejos e os prazeres é se medir consigo”.⁷⁹ Para a ética da *carne*, no entanto, o prazer deve ser evitado por que constitui um mal em si mesmo. E o desejo é o que precisa ser extirpado da alma na medida em que, de algum modo, é obra de um “Outro, com suas artimanhas e seu poder de ilusão”.⁸⁰

O quarto aspecto é a *Teleologia* do sujeito moral que designa o ideal possível no horizonte das ações morais, quer dizer: o que realmente buscamos quando nos comportamos de acordo com as normas? Qual a finalidade do comportamento moral? É claro que em relação aos gregos e na perspectiva da História da Sexualidade, deveríamos perguntar: o que buscavam os gregos ao submeter o próprio comportamento à virtude, através do domínio de si e do comedimento na prática dos prazeres? Buscariam, por exemplo, atingir um ideal de pureza? Ou sua finalidade última seria atingir a imortalidade da alma através de uma vida virtuosa. São muitas as

⁷⁷ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres.** Op. Cit. p. 62.

⁷⁸ Como vimos anteriormente o problema moral dos prazeres se colocava para os gregos enquanto excesso ou passividade, de modo que os prazeres em si mesmos não são considerados como maus. O mal do prazer seria o seu excesso, mas o exercício ascético o reduz à natureza, ou seja, à necessidade. Foucault faz uma citação de Antifonte, o Sofista, que parece esclarecer este ponto. Diz Antifonte: “não é sábio (*sophon*) aquele que não desejou (*epithumein*) o feio e o mal nem deles se aproximou: pois nesse caso não há nada sobre o qual tenha triunfado (*kratein*), e que lhe permita afirmar-se como virtuoso (*kosmios*)” Ibid.

⁷⁹ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres.** Op. Cit. p. 64.

⁸⁰ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres.** Op. Cit. p. 64.

possibilidades para as quais poderiam se adequar esta *teleologia* do sujeito moral, porém parece haver entre os gregos um interesse claro de atingir um estado de liberdade que só pode ser propiciado pela mestria de si. A liberdade como domínio que se exerce para consigo é o ideal de uma vida virtuosa. “A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade.”⁸¹ Portanto, será nesta atitude permanente de *sophrosune* (temperança) que se caracterizará a liberdade enquanto *teleologia*. Liberdade ativa que supõe o domínio de si enquanto uma maneira de ser homem em relação a si próprio. Liberdade, portanto, que se estabelece por uma estrutura de virilidade: “é sendo homem em relação a si que se poderá controlar e dominar a atividade de homem que se exerce face aos outros ... ”⁸².

Mais uma vez, é em relação à noção de passividade do comportamento moral que os gregos se opõem, no sentido de que o contrário da virilidade é aqui justamente a feminidade. Esta característica da feminidade enquanto passividade seria simplesmente aquilo que se opõe à temperança, ou seja, o seu inverso, que só poderia demonstrar um estado de submissão e escravidão em relação à força dos prazeres. Por isso Foucault vai falar de uma “temperança viril” como condição do homem livre. Essa “liberdade-poder”, no entanto, não pode ser compreendida sem uma relação necessária com a verdade. “Não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento.”⁸³ De acordo com Foucault, essa relação com o *logos* foi descrita pela filosofia grega sob três condições, a saber: uma forma estrutural, uma forma instrumental e uma forma ontológica, que se opõem àquela condição epistemológica a partir da qual se instituirá no cristianismo uma hermenêutica do

⁸¹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 74.

⁸² FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 77.

⁸³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 80.

desejo. Sob a forma estrutural desta relação entre sujeito moral e sujeito de conhecimento, a temperança implicará que o *logos* seja colocado em posição de soberania para que possa submeter e regular os desejos, de modo a caracterizar a *sophrosune* em termos de superioridade da razão sobre o desejo. Quanto à forma instrumental dessa relação Foucault chama a atenção para o papel de uma “razão prática”, que no exercício de um *logos* como temperança tem o sentido de uma prática da prudência e que parece estar muito bem ilustrada na citação que Foucault faz de Sócrates nos *Memoráveis*: “só os homens temperantes são capazes de considerar, dentre as coisas, aquelas que são as melhores, de classificá-las prática e teoricamente por gênero, de escolher as boas e de abster-se das más”.⁸⁴ Sob a forma ontológica do exercício do *logos* na temperança o Platão do *Fedro*, de acordo com a leitura de Foucault, falará de um reconhecimento pela alma de seu ser próprio, isto é, de um reconhecimento ontológico de si por si.⁸⁵

De todo modo a noção de uma liberdade ativa como temperança, na sua relação com a verdade, tem em sua forma estrutural, instrumental e ontológica a condição da instauração do indivíduo como sujeito temperante. E será esta relação com a verdade a possibilidade de uma existência estética⁸⁶, que para além da conformação ao código se realiza como temperança em relação aos princípios de uso, distribuição e limites dos prazeres. O que implica numa estilização da atitude moral que não se orienta para uma codificação dos atos, mas na temperança e na beleza como critérios de uma vida de valor.

Essa atitude, muito mais do que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor. Valor moral que é também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano, e não

⁸⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 81.

⁸⁵ “Ora, ao longo dessa narrativa que se dá como a manifestação daquilo que é, na sua verdade, a natureza da alma tanto humana como divina, a relação com a verdade desempenha um papel fundamental.” Id.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Op. Cit. p. 82

esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória.⁸⁷

Em suma, pela análise do modo de conduzir-se em relação aos prazeres entre os gregos do período clássico Foucault amplia o campo de reflexão moral à que a História da Sexualidade se propõe. Depois destas considerações uma ação moral não poderá ser compreendida apenas como cumprimento de normas, regras ou leis. Uma ação moral também deve supor uma relação consigo na medida em que ela é a própria condição da ética. É nesta relação consigo que o indivíduo encontra a possibilidade de se constituir como sujeito moral. Este sujeito moral será aquele que age sobre si mesmo a fim de conhecer-se, controlar-se, aperfeiçoar-se, transformar-se, constituindo um conjunto de técnicas ou práticas de si.⁸⁸ Estas técnicas, no entanto, não comportam em nenhuma hipótese a identidade moral a que o código se propõe porque implicam em um ponto de vista dinâmico acerca do comportamento moral que extrapola o código e se reafirma na boa medida da temperança e da prudência acerca de si.

Se for correto pensar que em algumas morais o código é o elemento fundamental, por outro lado, pode-se afirmar que em outras, o elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das técnicas de si. Neste caso o código é pouco relevante e todo peso do comportamento moral recai sobre a relação do indivíduo para consigo mesmo, portanto da constituição de si enquanto sujeito moral.

Foucault parece ter encontrado na antiguidade grega um lugar privilegiado para a análise destas formas de conduzir-se que constituirão os “modos de subjetivação” e as técnicas de si. Seu método consistirá numa leitura atenta que mantenha a distinção entre os elementos de código de uma moral e os elementos de ascese. Este procedimento transformará o debate em torno da

⁸⁷ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit. p. 85

⁸⁸ “Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si que as apóiem.’” (grifo nosso) Ibid. p. 28.

descontinuidade entre as morais filosóficas da Antiguidade e a moral cristã. Pois se os códigos são importantes, e isto é certo, eles giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos. No entanto, as problematizações em torno das formas de relação consigo parecem pertencer a um campo de historicidade muito mais complexo e rico do que aquele que diz respeito ao código.⁸⁹

5. O ADVENTO DA CULTURA DE SI

A genealogia empreendida por Foucault em torno das técnicas de si, da qual “as práticas sexuais não passarão, em última análise, de uma experiência privilegiada, de paradigma,⁹⁰ serão também, como já dissemos, uma genealogia da ascese que encontrará nos séculos I e II da nossa era um momento privilegiado de análise.

Nesse período Foucault encontrará uma intensificação da ascese, inclusive no que diz respeito à austeridade sexual. Estas práticas não encontrarão suas equivalentes em medidas de coerção e legislação social, porém, a intensificação da austeridade moral parece ter transformado a relação dos indivíduos para consigo mesmos. Isto se explica do seguinte modo: de um lado percebe-se um acentuado rigor moral – do qual, acrescenta Foucault, os autores cristãos tomarão empréstimos maciços, explícitos ou não⁹¹ – pontuado pelas seguintes características:

Desconfiança face aos prazeres, insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação às significações espirituais

⁸⁹ Cf. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. Op. Cit p. 31.

⁹⁰ PRADEAU, Jean-François. **O Sujeito Antigo de Uma Ética Moderna**. pp. 131-153. In: GROS, Frédéric (org.). **Foucault – a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 132-133.

⁹¹ Neste sentido é importante notar que enquanto a ascética estóica faz da austeridade moral uma intensificação da relação para consigo, o ascetismo cristão desloca a austeridade moral para a renúncia de si. “O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação.” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 304.

atribuídas ao amor pelos rapazes: existe no pensamento dos filósofos e dos médicos, no decorrer dos dois primeiros séculos, toda uma severidade da qual testemunham os textos de Soranus e de Rufo de Éfeso, de Musonius ou de Sêneca, de Plutarco assim como de Epicteto ou de Marco Aurélio.⁹²

De outro lado: “A intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação.”⁹³ Em resumo, o aumento “da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos.”⁹⁴

De todo modo o contexto mais amplo ao qual estas exigências de austeridade teriam se apresentado parece estar num “fenômeno de um bem longo alcance histórico, mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo.”⁹⁵

Foucault dedica o breve capítulo II de *O cuidado de si* a este fenômeno helenístico-romano, a *Cultura de Si*. Note-se que o terceiro volume da História da Sexualidade mantém como objeto de análise os pontos de problematização já destacadas: O Corpo (p. 103); A Mulher (p. 147); e Os Rapazes (p. 187). Esta questão da cultura, do cuidado e das técnicas de si conduzirão de modo claro à problematização do sujeito no curso de 1982 no *Collège de France*. E é neste sentido que para Frédéric Gros “o curso de 1982 se revela decisivo, situando-se no cerne vivo de uma mutação de problemática, de uma revolução conceitual.”⁹⁶ Isto é, o curso de 1982, é

⁹² FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985, p. 45.

⁹³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Op. Cit. p. 48.

⁹⁴ Cf. VOELKE, A.J. *Lês Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d’Aristote à Panétius*, pp. 183-189. *Apud* FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Op. Cit. p. 47

⁹⁵ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Op. Cit. p. 49

⁹⁶ GROS, Frédéric. *Situação do Curso* (pp. 613-661). In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*.

imprescindível para a compreensão desta mudança em relação às pesquisas de Foucault desde a publicação de *A Vontade de Saber*.

Esta referência à “idade de ouro da cultura de si” será utilizada novamente na segunda hora da aula de 24 de fevereiro do curso de 1982. No entanto, como veremos a seguir, na aula de 24 de fevereiro Foucault utiliza a expressão e o argumento⁹⁷ para situar o período mais adequado na análise da *áskesis*. No contexto do *Hermenêutica do Sujeito* a compreensão do cuidado de si estará ligada à problematização da ascese. Isto porque no mundo antigo, em especial na civilização greco-romana, há “esta junção, por assim dizer, de *filosofia* e *espiritualidade*, da verdade e sua prática, que estaria designada na noção de *cuidado de si*.”⁹⁸ A espiritualidade para Foucault se refere ao conjunto das práticas ascéticas que supõem uma transformação do sujeito, ou seja, a espiritualidade é o conjunto de técnicas e exercícios, que constituem o preço que o sujeito deve pagar para ter acesso à verdade.⁹⁹ Por isso Foucault vai dizer que “a *áskesis* é na realidade uma prática da verdade”¹⁰⁰, na medida em que modifica o indivíduo e o converte a si, tornando-o sujeito de si mesmo. De algum modo para Foucault a ascese é a própria filosofia.¹⁰¹ Ou ainda, parafraseando a citação anterior, a ascese é uma prática filosófica, que, todavia, transpõe a filosofia.¹⁰²

Op. Cit. p. 615

⁹⁷ De que no “lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si.” FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 3 – O cuidado de si**. Op. Cit. P.49.

⁹⁸ MUCHAUIL, Salma Tannus. **Prefácio – Cuidado de Si e Coragem da Verdade**. pp. 7-10. GROS, F. (Org.). **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 9.

⁹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 19.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 383.

¹⁰¹ É o que já nos dava a entender na passagem de *Uso dos Prazeres* quando fala do “ensaio” como corpo vivo da filosofia, com a ressalva: “se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ascese, um exercício de si, no pensamento.” Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres**. p. 13.

¹⁰² “Seria um erro crer que o cuidado de si foi uma invenção do pensamento filosófico e constituiu um preceito próprio à vida filosófica. Era de fato um preceito de vida, de modo geral, altamente valorizado na Grécia.” Cf. FOUCAULT, Michel. **Resumo do Curso** (pp. 597-612). In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 599.

Nesta perspectiva queremos acompanhar as análises do período greco-romano em torno do cuidado de si sob o ângulo da *áskesis* do modo como Foucault tratou este conceito no *Hermenêutica do Sujeito*. Neste sentido é mais uma vez relevante a opinião de Frédéric Gros para o qual o *Hermenêutica do Sujeito* “apresenta-se quase como uma versão mais extensa e ampliada do breve capítulo de *O Cuidado de Si*.”¹⁰³

¹⁰³ GROS, Frédéric. **Situação do Curso** (pp. 613-661). In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 614.

CAPÍTULO II

A GENEALOGIA DA ASCESE NO CURSO DE 1982

1. INTRODUÇÃO

Na segunda hora da aula de 24 de fevereiro de 1982 Foucault inicia uma tematização pontual da *áskesis*, enquanto exercício de si sobre si¹⁰⁴. A ascese é investigada por Foucault nos séculos I e II da nossa era quando parece constituir-se o período de ouro da cultura e das técnicas de si. Em *Uso dos Prazeres*, ao falar da ascese como um *trabalho ético*¹⁰⁵ que se refere aos procedimentos e técnicas a fim de transformar a si mesmo em sujeito moral, Foucault não faz uma análise rigorosa da *áskesis*, até porque em *Uso dos Prazeres*, ele problematiza os *aphrodisia* no contexto do período grego clássico, onde a ascese parece não estar “organizada nem refletida como um *corpus* de práticas singulares que constituiriam uma espécie de arte específica da alma, com suas técnicas, seus procedimentos, suas receitas.”¹⁰⁶ Todo comentário a respeito do “trabalho ético”, dos exercícios de si, é discutido a partir da noção de *enkrateia* que “no vocabulário clássico parece referir-se em geral à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige.”¹⁰⁷ De qualquer modo a análise da ascese como domínio de si, ou como uma forma de relação consigo compreendida enquanto “atitude” necessária à moral dos prazeres, e que se manifesta no bom uso que deles se faz (*enkrateia*) estava delimitada historicamente ao período grego clássico. A característica da ascese clássica parece ter sido uma certa forma de relação

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 381.

¹⁰⁵ Como acabamos de ver no primeiro capítulo, em *Uso dos Prazeres* Foucault situa quatro pontos de análise da ética, que se caracteriza por um “conduzir-se”, enquanto constituição de si mesmo como sujeito moral. Estes pontos são: a substância ética; o modo de sujeição; o trabalho ético (ascese); e a teleologia.

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit. p. 72.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit. p. 62.

agonística consigo, no sentido de que “à conduta moral, em matéria de prazeres, está subjacente uma batalha pelo poder”, um verdadeiro combate, no qual a batalha a ser travada não supõe outro inimigo que não a si mesmo. Essa idéia é importante para Foucault enquanto demarca uma diferença fundamental em relação à ascese cristã que daria continuidade às práticas ascéticas ocidentais. E é neste sentido que se afirma que “a longa tradição do combate espiritual, que deveria assumir tantas formas diversas, já estava claramente articulada no pensamento grego clássico.”¹⁰⁸

De qualquer modo, o que se deve reter para definir o estilo geral dessa “ascética” é que o adversário a ser combatido, por mais afastado que esteja, por sua natureza, daquilo que pode ser a alma, a razão ou a virtude, não representa uma outra potência, ontologicamente estranha. (...) Na ética dos *aphrodisia*, a necessidade e a dificuldade do combate se deve, ao contrário, a que ele se desenrola como uma justa consigo mesmo: lutar contra “os desejos e os prazeres” é se medir consigo.¹⁰⁹

Neste sentido o exercício ascético torna-se imprescindível como preparação para o confronto e o combate. O exercício é tão indispensável quanto o conhecimento. Pois a *mathêsis* sozinha é insuficiente para se adquirir a virtude, ela precisa ser acompanhada da *áskesis*, isto é, o conhecimento da justiça não assegura uma vida justa se não for acompanhado do exercício da justiça. De acordo com Foucault, embora a época clássica não apresente muitos textos sobre a forma concreta da *áskesis* a importância dos exercícios não será mais esquecida pela tradição filosófica posterior. Todavia pode-se afirmar que o tema da *áskesis* é importante e até “insistente” no pensamento grego clássico. O que deve ser notado é que essa ascética não adquire no período clássico um estatuto próprio, no sentido de que

Ela não se distingue da própria prática da virtude; ela é sua repetição antecipadora. (...) Ela se serve dos mesmos exercícios que os que formam o cidadão: o mestre de si e dos outros se forma ao mesmo tempo.

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit. p. 62.

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres**. Op. Cit., p. 64.

Essa ascética logo começará a adquirir sua independência ou, pelo menos, uma autonomia parcial e relativa. E isso ocorrerá de duas maneiras; ocorrerá um descolamento entre os exercícios que permitem governar-se e a aprendizagem do que é necessário para governar os outros; também haverá descolamento entre os exercícios em sua forma própria e a virtude, a moderação, a temperança, à qual eles servem de preparação: seus procedimentos (provas, exames, controle de si) tenderão a constituir uma técnica particular, mais complexa do que a simples repetição da conduta moral para a qual eles tendem. Ver-se-á, então, a arte de si assumir sua própria figura em relação à *paideia* que forma seu contexto e em relação à conduta moral que lhe serve de objetivo.¹¹⁰

Será no curso de 1982, como foi dito acima, que o tema da *áskesis* será desenvolvido em toda sua relevância para deixar de ser “aquela espécie de juntura entre a educação dos pedagogos e a vida adulta”, para tornar-se “ao contrário, um tipo de exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência.”¹¹¹

Faremos em seguida uma primeira abordagem conceitual da ascese para podermos, deste modo, situar adequadamente a abordagem foucaultiana. Logo em seguida passaremos à noção de descontinuidade presente na ascese helênica, que mais do que um capítulo na história das tecnologias de si parece representar um modo bastante original de se abordar a história da subjetividade ocidental. Finalmente, acompanharemos a caracterização da ascese helênica em seus diversos estágios, meios e objetivos.

2. SOBRE O CONCEITO DE ASCESE

O termo ascese vem do grego (verbo: *askéo*; substantivo: *áskêsis*, *askêtês*) e designa precisamente “exercício”. Neste sentido a ascese foi aplicada a diversas finalidades como para alcançar uma habilidade (Homero, Heródoto), ou como treinamento físico (Tucídides, Xenofonte, Platão) e militar (sofistas), mas também como abstenção (estóicos, Epicteto, sofística antiga) e exercício religioso (Isócrates, Filon de Alexandria). Em sentido cristão o termo é usado

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres*. Op. Cit. p. 72

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. p. 155.

principalmente por Clemente de Alexandria e Orígenes. E no séc. IV torna-se correlativo a “monge” e vida monástica. Porém, no latim (*monasterium*, *asceterium*) o termo é raro.¹¹²

Para Lalande a “*ascese* concerne menos aos exercícios ou às privações materiais, e mais à vida interior.”¹¹³ Lalande parece acentuar o sentido de ascese como meio de tornar viável a prática da virtude. Nesta mesma direção, o verbete ascetismo parece indicar um método presente em quase todas as morais que, no entanto, só terá o nome de ascetismo se for levado ao extremo ou considerado como o essencial da moralidade. No entanto, Maurice Blondel, citado por Lalande, afirma que é um equívoco pensar na ascese e no ascetismo a partir de um rigorismo que presta culto ao sofrimento porque etimológica e originalmente estes termos se referem à aplicação das leis morais, de modo que, “a menos que se creia que os preceitos têm uma eficácia imediata, e que ‘o exercício metódico’ não é indispensável para a conquista da pessoa moral, uma ascese prolonga, pois, e completa normalmente a ética.”¹¹⁴

De acordo com Pierre Hadot, conjectura-se ter existido uma pré-história da ascese “mas, diante da pobreza de fragmentos conservados e da dificuldade de interpretá-los, descrever com precisão essas práticas demandaria, (...) um estudo muito longo.”¹¹⁵ Admite-se, no entanto, que a noção de ascetismo está relacionada ao treinamento ou preparação com vistas a se estar em forma para determinados exercícios atléticos. A partir dos pitagóricos, dos cínicos e dos estóicos é que se teria aplicado à vida moral na medida em que a realização da virtude implica em submissão dos desejos e renúncia. O sentido de renúncia e de mortificação tornou-se predominante na Idade Média com o cristianismo, enquanto no renascimento houve certa revalorização dos aspectos corpóreos e sensíveis do homem. Todavia, o ascetismo não está vinculado exclusivamente à

¹¹² Cf. HANS, Waldenfels. **Léxico das religiões**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. pp. 43-44.

¹¹³ LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 93, 91. O verbete termina com esta citação: “Chamamos ascese ao esforço heróico de vontade que impomos a nós próprios a fim de adquirir a energia moral, a força e a firmeza de caráter. Dugas, *Education du caractère*, pp. 232 ss.” Id.

¹¹⁴ Maurice Blondel *apud* André Lalande. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Op. Cit., p. 91

¹¹⁵ HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Op. Cit. p. 271.

história do cristianismo. Na verdade, pelo fato desta segunda forma de exercício (o exercício espiritual) ter se desenvolvido no ocidente, especialmente dentro do cristianismo, as discussões sobre o ascetismo referem-se em geral, ao ascetismo cristão ou a formas derivadas dele. Isto faz pensar que ascese e ascetismo são fenômenos culturais cristãos, quando na verdade deve-se reconhecer que para além do cristianismo existe uma grande diversidade de práticas ascéticas. Para evitar as conotações cristãs presentes nos termos ascetismo e do próprio termo ascese que tem uma ligação muito forte com o cristianismo, Foucault sugere¹¹⁶ o uso do termo ascética para designar:

o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por “objetivo espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros. É este objetivo da transmutação espiritual que a ascética, isto é, o conjunto de determinados exercícios, deve permitir alcançar.¹¹⁷

Daí uma noção interessante encontrada por Francisco Ortega em Geoffrey Harpham em: *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Harpham fala de um “imperativo ascético”, ou seja, da idéia de que o ascetismo deve ser analisado enquanto “fenômeno geral existente em todas as culturas (...) que, no entanto, só é compreensível nas formas, motivos, contextos e comportamentos específicos nos quais a conduta ascética aparece.”¹¹⁸

¹¹⁶ De fato é apenas uma sugestão na medida em que Foucault não permanece fiel a esta expressão. Não será o uso das expressões ascese, ascetismo ou ascética o fator de distinção entre Foucault e outros autores, mas o sentido destas expressões. A oposição que faz questão de frisar, quando pretende identificar a própria posição, se dá em relação ao cristianismo em que a ascese representa uma técnica de renúncia de si. Para Foucault a ascese é uma técnica de autoconstituição do si.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. p. 505.

¹¹⁸ De acordo com Ortega esta noção de um “imperativo ascético” se aproxima da definição foucaultiana de “práticas de si”, enquanto “esquemas que o indivíduo encontra na sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos e impostos pela sua cultura, sua sociedade e seu grupo social.” Cf. ORTEGA, Francisco. *Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo*. pp. 139-173. In: RAGO, Margareth et all (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP-A Editora, 2002. p. 140.

Desse ponto de vista poderíamos pensar na ascese como o mecanismo que articula os elementos de uma cultura sem, no entanto, restringir-se aos limites históricos de um ou outro período. Qualquer delimitação, neste sentido perderia o alcance geral do fenômeno como operador de formação e transformação cultural.

Segundo Winbush, nenhum texto, nenhuma figura histórica ou grupo da Antiguidade e nenhum tipo particular de prática poderia adequadamente definir ou tipificar o ascetismo. A ação recíproca da prática e do motivo e o número aparentemente infinito de combinações e graus de tensão na dinâmica entre prática e motivo nos diferentes contextos apresentaram-se ser muito mais complexos para nos permitir concordar com a generalização do fenômeno a partir de um foco ou área de pesquisa. (*apud* Kelsey, 1992, p. 133) ¹¹⁹

Convém ainda, distinguir o ascetismo de outras manifestações usualmente confundidas com ele, por exemplo: a austeridade e o misticismo. O ascetismo não é propriamente falando a austeridade, simplesmente porque a austeridade sozinha não consegue os fins de santidade, ou de virtude, que o ascetismo se propõe. Não é tampouco o misticismo, pois ainda que se reconheça que o misticismo implica no ascetismo, o contrário não é verdade. Por isso, o misticismo rechaça a mortificação pela mortificação, aceitando-a apenas quando ela tem o sentido de subordinar os apetites inferiores à vontade de Deus.¹²⁰ O ascetismo pode assim definir-se como uma prática espiritual, como uma série de exercícios espirituais destinados a adquirir um certo “hábito” que pode colocar o homem no caminho da virtude, ou qualquer outra finalidade correspondente à cultura na qual a prática ascética esteja inserida.

Será nesta acepção, de uma prática de si que não se identifica a formas necessárias ou a conteúdos prévios, mas a uma atitude, a um *êthos*, a uma forma de vida, que Foucault identificará em Kant através da problematização da atualidade a reativação desse *êthos* filosófico.¹²¹ A

¹¹⁹ Cf. ORTEGA, Francisco. **Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo**. Op. Cit. p. 140

¹²⁰ Cf. FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Op. Cit. p. 230.

¹²¹ Faremos o desenvolvimento desta questão no capítulo seguinte.

ascese¹²² enquanto *êthos* filosófico é um modo de relação consigo mesmo que a cada vez torna-se passível de uma reativação da atitude moral, portanto da ética¹²³ enquanto possibilidade de autoconstituição de si, enquanto liberdade. Daí que a ascese e o cuidado de si possam ser analisados como fenômeno geral de todas as culturas que abrem espaço para a criação de uma relação de si para consigo.

A propósito destas relações “transformáveis e reversíveis” de que fala Foucault, onde se vislumbra um “*êthos* filosófico (...) como crítica permanente de nosso ser histórico” nos parece relevante esta posição de Ortega acerca do ascetismo, que muito embora se apresente como fenômeno universal da cultura traz consigo não apenas a condição de possibilidade da crítica, mas a condição de possibilidade para uma história das técnicas de si.

Apesar do ascetismo se apresentar como um fenômeno universal, já que todas as culturas teriam a disposição esse mecanismo privilegiado de formação cultural, a relação com uma cultura determinada pode ter diferentes formas. O asceta pode desafiar a cultura, integrar-se nela, transcendê-la, viver em tensão com ela, ou transformá-la.¹²⁴

Dito isso, Ortega estabelece quatro tópicos gerais que se pressupõe presentes em toda conduta ascética. O primeiro está ligado à idéia de que toda ascese implica num processo de subjetivação, ou seja, ela constitui um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro – a ser atingido mediante a prática ascética. A este aspecto Foucault chamou de teleologia das técnicas de si.

¹²² “É o que se poderia chamar de uma prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser.” FOUCAULT, M. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade**. In: **DE 5**, Op. Cit. p. 265.

¹²³ “o fio que pode nos atar (...) à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a **reativação** permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico.(grifo nosso)” FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** p. 335-351. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos II**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005. p. 345. (citaremos **DE 2**)

¹²⁴ ORTEGA, Francisco. **Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo**. Op. Cit. p. 140.

O segundo tópico implica na construção de um universo simbólico alternativo, mediante a delimitação e reestruturação das relações sociais. Isso não significa que o ascetismo se relacione apenas a práticas subversivas, mas que também não se refere exclusivamente às práticas de auto-afirmação de uma elite cultural e política. Fato é que o ascetismo pode ser visto tanto como mecanismo de manutenção da ordem social quanto como instrumento de sua dissolução.¹²⁵

O terceiro ponto situa a ascese como fenômeno social e político, definindo-a mesmo como prática social. Este aspecto foi reconhecido por Foucault no contexto dos séculos I e II¹²⁶ ao dizer que “mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da filosofia reivindicavam o magistério da prática de si, esta prática de si tornou-se uma prática social.”¹²⁷

Ortega nos explica ainda que:

Até as formas de anacorese radical sempre visam o outro, uma audiência. Os ascetas representam um papel fundamental na definição da sociedade cristã. Apesar da apresentação de ascetas e eremitas como solitários, a maioria dependia de um suporte comunitário e tinha uma função política fundamental como mediadores, árbitros, patronos e intercessores.¹²⁸

O último tópico liga a ascese à vontade. Este aspecto parece estar presente tanto nas asceses filosóficas quanto nas cristãs. Para os estóicos, por exemplo, o outro pólo em relação à

¹²⁵ Quanto a este aspecto ao falar do círculo dos epicuristas e do grupo dos terapeutas, portanto no contexto do helenismo, Foucault observa que de um modo ou de outro, ou seja, sendo pobre, ou sendo rico, este aspecto da ascese que implica numa delimitação das relações sociais só poderá ser efetivado por aqueles que se tornam capazes de ocupar-se de si. “Na maioria dos grupos, (...) em princípio, não se valida, não se reconhece, não se aceita a distinção entre rico e pobre, entre quem teve berço de ouro e o de família obscura, quem exerce um poder político e quem vive despercebido (...) não havendo diferença de *status*, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são ‘capazes’: capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer esta prática. Não há desqualificação *a priori* de determinado indivíduo por motivo de nascimento ou de *status*. Por outro lado porém, se todos, em princípio, são capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo.” Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 146.

¹²⁶ “Tentarei descrever um pouco alguns traços da prática de si que me parecem os mais característicos, ao menos na Antiguidade, sem conjecturar sobre o que ocorreu depois, por exemplo, nos séculos XVI ou XX, em nossas civilizações. Portanto, traços característicos que a prática de si passou a ter durante os séculos I-II da nossa era.” Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 155.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 191.

¹²⁸ ORTEGA, Francisco. **Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo**. Op. Cit. p. 143.

prática de si é a *stultitia*. Sendo *stultus* aquele que não tem cuidado consigo mesmo e deixa a vida correr, mudando constantemente de opinião. Porém o que caracteriza definitivamente a *stultitia* é que “a vontade do *stultus* é uma vontade que não é livre. É uma vontade que não é absoluta. É uma vontade que não quer sempre.”¹²⁹ De modo que só pode haver ascese se houver uma vontade forte, ou seja, uma atitude de si para consigo.

Diante disso, podemos caracterizar o conceito de ascese como um exercício ou um conjunto de exercícios que se prestam a diferentes objetivos como o condicionamento atlético, o comportamento moral ou ainda o culto aos deuses. No mundo ocidental, desde a Idade Média, o ascetismo se liga fortemente às práticas religiosas cristãs tornando-se sinônimo de vida monástica. De qualquer modo a ascese não pode ser confundida com apenas um destes elementos, ou seja, a ascese não pode ser entendida apenas como um exercício atlético, nem apenas como prática moral da virtude, ou ainda como exercício de mortificação e purificação. O que a caracteriza efetivamente é o trabalho de transformação de si por si é a atitude para consigo mesmo promovida por uma vontade livre.

Como já dissemos, o trabalho de Foucault no curso de 1982, no que diz respeito à ascese, volta-se para o helenismo, especialmente o estoicismo, com Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio. Será neste contexto que desenvolverá a noção de filosofia como exercício de si no pensamento, na escrita e na atenção ao momento presente como veremos a seguir. Portanto, vamos acompanhar agora o desdobrar-se desta genealogia da ascese helênica que representa para Foucault uma descontinuidade histórica que merece nossa atenção.

¹²⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 163.

3. A “DESCONTINUIDADE” DA ASCESE HELÊNICA (ENTRE PLATONISMO E CRISTIANISMO)

Acompanhando o modo como Foucault justifica toda sua construção teórica acerca da ascese no *Hermenêutica do Sujeito* compreendemos que há um jogo de oposições que são analisadas por ângulos diversificados – Filosofia x Espiritualidade; Antiguidade x Idade Moderna; Cuidado de si x Conhecimento de si; – mas que ressaltam o fato de que Foucault opõe à ascética helênica, em sua forma estóica em particular, questões como o ideal moderno de conhecimento, a ascese cristã, a confissão, a lei, a obrigação moral e jurídica, etc. Fundamentalmente estas oposições se colocam entre um regime ascético e um regime cartesiano de reflexão que delimitam também duas épocas na história do conhecimento de si e do seu suporte, o cuidado de si.¹³⁰ Em outras palavras trata-se da oposição entre um saber de espiritualidade, que opera especialmente na ascética estóica, e um saber de conhecimento, o cartesianismo em sentido lato. Este de modo geral é o quadro fundamental das oposições construídas no *Hermenêutica do Sujeito*. De um lado, o saber espiritual, de outro, o saber de conhecimento.¹³¹

No entanto, o marco histórico e chave de inteligibilidade de todos estes processos têm no *Alcíades* seu ponto de partida. Digamos que o primeiro jogo de oposições que permitirá a Foucault perceber a importância da ascese helênica na história das técnicas de si está na determinação das diferenças entre o cuidado de si, no *Alcíades*,¹³² e suas transformações nos

¹³⁰ Cf. JAFFRO, Laurent. **Foucault et le Stoïcisme – sur l’historiographie de *L’Herméneutique du sujet***. pp. 51-79. In : GROS, Frédéric; Lévy, Carlos (org.) **Foucault e la philosophie antique**. Paris : Éditions Kimé, 2003. p. 69.

¹³¹ Cf. segunda hora da aula de 10 de fevereiro: Saber do mundo e prática de si. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 281ss.

¹³² Texto onde, de acordo com Foucault, está formulada a primeira grande teoria do cuidado de si.

séculos I e II da nossa era.¹³³ No contexto destas oposições é que Foucault percebe o fato de que na ampliação da importância do cuidado de si no período helênico-romano¹³⁴ estará a chave de inteligibilidade de todo este processo, ou seja, a generalização do cuidado de si em uma obrigação permanente que abrange toda a vida do indivíduo tornará clara a Foucault a importância do cuidado de si para além de sua função pedagógica e política característica do *Alcibiades*. O cuidado de si helenístico-romano tomará cada vez mais a forma de uma prática ascética que transborda a atividade de conhecimento e volta-se “àquela noção que vem conferir um conteúdo novo ao velho imperativo ‘cuidar de si’.”¹³⁵ Trata-se da noção de conversão a si.

Não se trata simplesmente, como na idéia, por assim dizer, “nua” do cuidado de si, de prestar atenção a si mesmo, de dirigir o olhar a si ou de permanecer acordado e vigilante em relação a si mesmo. Trata-se, realmente, de um deslocamento, um certo deslocamento – sobre cuja natureza precisaremos interrogar – do sujeito em relação a si mesmo. Deslocamento, trajetória, esforço, movimento: é o que devemos reter na idéia de conversão a si.¹³⁶

Desse modo Foucault situa a ascese helênica no contexto do “que poderíamos chamar de [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),”¹³⁷ na medida em que o modelo de cuidado de si deste período helenístico-romano é essencialmente vinculado à

¹³³ Na primeira hora da aula de 20 de janeiro de 1982 Foucault trata da evolução geral do cuidado de si desde o *Alcibiades* de Platão aos dois primeiros séculos da nossa era. Fundamentalmente as condições do cuidado de si no *Alcibiades* são as seguintes: 1. devem ocupar-se consigo mesmos os jovens aristocratas destinados a exercer o poder; 2. o objetivo e a finalidade do cuidado de si é ocupar-se consigo a fim de poder exercer o poder ao qual se está destinado; 3. Enfim, o cuidado de si tem como forma principal, senão exclusiva, o conhecimento de si: ocupar-se consigo é conhecer-se. De acordo com Foucault nos séculos I e II estas condições desaparecem e são substituídas pelas seguintes: 1. ocupar-se consigo é um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*; 2. a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. Ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo. Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. pp. 102-103.

¹³⁴ “É este período, portanto, que pretendo escolher, pois a meu ver constitui uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido tanto como noção quanto como prática e como instituição.”

Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 101.

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 301.

¹³⁶ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 302.

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 106.

preparação do indivíduo, à constituição de sua *paraskheué*, que tem o sentido de preparar-se, armar-se, equipar-se para a existência. Preparação que não concerne à formação profissional ou social, como no *Alcibiades*, pois não se trata de formar o bom governante;

Trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo. Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*. A *instructio* é esta armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado. (grifo nosso) ¹³⁸

Esta questão da *paraskheué* será retomada, ainda que rapidamente, na discussão a respeito do cuidado de si epicurista, na segunda hora da aula de 10 de fevereiro e mais extensivamente na discussão da ascese estóica na aula de 24 de fevereiro, quando Foucault discute os meios e objetivos da *áskesis*.¹³⁹ Porém, neste contexto, já podemos perceber que a ascética helênica pertence a um momento particular da história do sujeito e da verdade, no sentido de que é a chave de ambas. Como adverte Laurent Jaffro, isso não significa que a subjetivação antiga seja verdadeira, mas que ela expõe a verdade dos processos de subjetivação, a saber, seu caráter fundamentalmente técnico. Assim, a leitura proposta por Foucault em suas últimas pesquisas a respeito da história do sujeito e da verdade tem como fio condutor o modo como o cuidado de si foi sendo cada vez de novo problematizado na cultura ocidental através de práticas ascéticas que, não obstante suas diversidades, constituem-se como técnicas. É o que Foucault já declarava no curso de 1981, “Subjetividade e verdade”: “A história do ‘cuidado’ e das ‘técnicas’ de si seria,

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 115.

¹³⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. pp. 293 e 387, respectivamente.

portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade (...) através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das ‘relações consigo mesmo’.¹⁴⁰

Bem, esse caráter explicitamente técnico da ética helênica não deve nos levar a pensar que o cuidado de si poderia nestes termos constituir-se para nós numa lei ética universal. Foucault afirma claramente em uma de suas entrevistas que a busca de uma forma de moral que seria aceita por todo mundo lhe parecia catastrófica e que seria um contra-senso fundamentar a moral moderna na moral antiga.¹⁴¹ O que Foucault pretende realmente mostrar é que o modelo geral de ordenação das práticas humanas que se sobrepôs à cultura ocidental a partir da Idade Média, aquele da lei, da *juridicização*¹⁴² das práticas, deve ser pensado dentro desta perspectiva da técnica de si, portanto, da ascese.

O que eu gostaria de mostrar (...) é que a própria lei faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela. No fundo, a lei não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Ou, se quisermos, mais precisamente ainda: a lei não passa de um dos aspectos desta longa história no curso da qual se constituiu o sujeito ocidental tal como hoje se nos apresenta.¹⁴³

Neste sentido, a reconstituição da formação e desenvolvimento da ascética estóica não deve ser encarada como tentativa de atualização da moral antiga, mas como problematização acerca da descontinuidade na história das técnicas de si. É desse modo que a lei pode ser pensada como mais uma das tecnologias possíveis na elaboração da subjetividade. E quanto a este aspecto, a construção teórica da ascese estóica no *Hermenêutica do Sujeito* se justifica na medida

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p.111.

¹⁴¹ Cf. FOUCAULT, Michel. **O Retorno da Moral**. pp. 252-263. In: FOUCAULT, Michel. **DE 5**, Op. Cit. p. 263.

¹⁴² Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 138.

¹⁴³ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. pp. 138-9.

em que ela representa efetivamente uma descontinuidade bastante relevante na história da subjetividade que permite a Foucault “desconstruir uma história dominante do sujeito: uma história sem história, que vê uma continuidade de Platão a Husserl e supõe uma teoria universal do sujeito.”¹⁴⁴

Assim, ao pontuar a análise da ascese estóica Foucault propõe uma alternativa às teorias da universalidade do sujeito. Esta alternativa passa pela análise da descontinuidade histórica das diversas formas de cuidado de si. Neste ponto é interessante destacar que a história dessas formas é também a história da ascese, na medida em que uma genealogia da ascese encontra nas técnicas de si uma maneira desconcertante de fazer a história do sujeito. De todo modo, para Foucault, a noção de continuidade na história é fruto de um desconhecimento da forma helenístico-romana do cuidado de si. Este desconhecimento foi propiciado pela colocação entre parênteses do modelo helenístico.¹⁴⁵ Nas palavras de Foucault “este modelo helenístico (...) foi recoberto, historicamente e na cultura posterior, por outros dois grandes modelos: o platônico e o cristão.”¹⁴⁶

3.1 OS MODELOS PLATÔNICO E CRISTÃO DO CUIDADO DE SI

Mas o que é o modelo platônico do cuidado de si? Para Foucault, no *Alcibiades* podemos encontrar a esquematização do cuidado de si platônico na sua relação com o conhecimento de si¹⁴⁷ dividida em três pontos: o primeiro quer legitimar o cuidado de si diante da ignorância, ou

¹⁴⁴ Cf. JAFFRO, Laurent. *Foucault et le Stoïcisme – sur l’historiographie de L’Herméneutique du sujet*. Op. Cit. p. 72. (tradução nossa)

¹⁴⁵ BÉNATOUÏL, Thomas. *Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault*. pp.17-49. In : GROS, Frédéric; Lévy, Carlos (org.) *Foucault e la philosophie antique*. Paris : Éditions Kimé, 2003. p.28.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. p. 309.

¹⁴⁷ De acordo com Foucault, quando o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) aparece na filosofia, em torno da figura de Sócrates, está sempre atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimelôu heautoû*). Foucault ressalta ainda que esta relação se dá numa espécie de subordinação do “conhece-te a ti mesmo” para com o “cuida de ti mesmo”, no sentido de que o preceito délfico pode ser compreendido como uma das dimensões do cuidado de si platônico. Cf. FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. p. 7.

seja, é preciso cuidar de si porque se é ignorante. E ainda mais: “é-se ignorante, não se sabe que se o é, mas finalmente se descobre (precisamente na seqüência de um encontro, de um acontecimento, de uma questão) que se ignora e que se ignora que se ignora.”¹⁴⁸ Portanto, neste primeiro ponto o cuidado de si é uma necessidade “pedagógica” do ignorante e uma possibilidade da descoberta de que se ignora que se é ignorante.

O segundo ponto está em que o cuidado de si consiste em “conhecer-se a si mesmo”. Ou melhor, para ocupar-se de si é preciso conhecer-se e para conhecer-se é preciso apreender o inteligível. Ora, em Platão o inteligível deve ser reconhecido pela apreensão da alma em si e por si. Ao olhar-se no espelho do inteligível, a alma deve reconhecer-se. Este movimento da alma que a um só tempo reúne “cuidado de si e retorno ao ser” nos conduz ao terceiro ponto do modelo platônico do cuidado de si, a reminiscência. “É lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é. E é lembrando-se do que ela é que tem acesso ao que viu.”¹⁴⁹ Assim, os principais pontos do modelo platônico do cuidado de si são: reconhecimento da própria ignorância; necessidade do conhecimento de si e a importância da reminiscência. É em vista destes três pontos, que se assenta a necessidade do cuidado de si no modelo platônico.

Quanto ao modelo cristão, melhor seria dizer modelo ascético-monástico,¹⁵⁰ ocupar-se de si significa purificar-se para compreender a Palavra. No entanto, purificar o coração para compreender a verdade revelada supõe o conhecimento de si. Mas para conhecer-se é preciso estabelecer uma relação fundamental com a verdade, revelada no Texto Sagrado, de modo a estabelecer uma trílice relação, ou uma relação circular, entre cuidado de si, conhecimento da verdade e conhecimento de si.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 309.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 310.

¹⁵⁰ Id.

O segundo ponto do cuidado de si ascético-monástico está ligado à prática da exegese de si. No cristianismo, o conhecimento de si é praticado através de técnicas que tem a função de dissipar as ilusões da alma e sobrepujar as tentações que se formam no coração. Por isso será preciso perscrutar os movimentos secretos da alma. O método do ascetismo cristão consistirá em decifrar-se e conhecer-se para então purificar a alma e acolher a verdade.

O terceiro ponto consiste em que “o conhecimento de si não tem tanto a função de voltar ao eu para, em um ato de reminiscência, reencontrar a verdade que ele contemplara e o ser que ele é: retorna-se (...) para renunciar a si.”¹⁵¹ “Só pode salvar-se quem renunciar a si.”¹⁵² Assim podemos resumir o modelo de cuidado de si ascético-monástico em três pontos: a relação entre verdade do Texto e conhecimento de si; a exegese de si como método para o conhecimento de si; e renúncia de si como princípio fundamental.

3.2 O MODELO HELENÍSTICO DO CUIDADO DE SI

Pois bem, quanto ao modelo helenístico, é preciso dizer que ele não se identifica nem com a exegese de si, própria do ascetismo cristão, nem com a reminiscência platônica. Também não identifica cuidado de si e conhecimento de si, como também não absorve o cuidado de si no conhecimento de si. “Ao contrário, tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservar-lhe pelo menos a autonomia em relação ao conhecimento de si, cujo lugar, como veremos, é afinal limitado e restrito.”¹⁵³

É importante se ressaltar que a análise do modelo helenístico do cuidado de si não foge ao método foucaultiano e, portanto se realiza enquanto análise das práticas, ou da ascética helênica,

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 311.

¹⁵² FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 304.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 313.

no sentido de que Foucault “simplesmente, não considera, nos textos filosóficos os conteúdos e os pressupostos doutrinários, mas a maneira como problematizam e descrevem a prática ética: os pequenos conceitos e os tipos de exercícios mais que as grandes teses e os exercícios teóricos.”

¹⁵⁴ De modo que o pensamento helênico, como de maneira geral o platônico e o cristão, é analisado por Foucault na perspectiva de suas diferenças éticas estratégicas. Este é o argumento de Bénatouïl a respeito da abordagem foucaultiana das escolas helenísticas, porém, deve-se levar em conta que no seu argumento a diferença entre as escolas é pensada a partir de suas divergências táticas. Consideramos que esta abordagem estratégica a respeito da civilização helenístico-romana também pode ser considerada a partir de outros modelos do cuidado de si. De qualquer maneira para BÉNATOUÏL:

Prestar atenção nas estratégias mais que nas teses tem como resultado uma concepção original das diferenças entre as escolas filosóficas helenísticas. De fato, Foucault nunca considera os debates teóricos entre as escolas e parece conceber suas diferenças como divergências táticas no interior de um mesmo modelo estratégico do cuidado de si.¹⁵⁵

Na análise foucaultiana do cuidado de si, a partir do modelo helenístico, destacam-se a análise dos cínicos, dos epicuristas e principalmente dos estóicos. Quanto aos cínicos Foucault apresenta a análise de duas passagens de Demétrius de Corinto – que transcrevemos nas notas a seguir motivados pela beleza do texto – citadas por Sêneca, em que a análise da conversão a si na sua relação com o saber se faz numa listagem de conhecimentos úteis e inúteis. Os conhecimentos inúteis¹⁵⁶ são aqueles que a própria natureza ocultou porque deles não se obtém

¹⁵⁴ Cf. BÉNATOUÏL, Thomas. **Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault**. Op. Cit. p. 25 (tradução nossa).

¹⁵⁵ Cf. BÉNATOUÏL, Thomas. **Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault**. Op. Cit. p. 27 (tradução nossa).

¹⁵⁶ “Tu podes ignorar a causa que faz erguer o oceano e reconduzi-lo ao seu leito, podes ignorar por que a cada sete anos um novo caráter se imprime na vida do homem (...) por que, vista de longe, a largura de um pórtico não conserva suas proporções, as extremidades se aproximando e se estreitando, as colunas se tocando nos últimos intervalos; por que os gêmeos, separados na concepção, são reunidos no parto, se uma concepção se divide em dois

mais do que algo suplementar, que não traz mais do que o prazer da descoberta. São conhecimentos que servem mais para ornamentar o espírito do que para fortalecê-lo. Trata-se de conhecimentos pelas causas. E estas causas estão ocultas. Estando ocultas, serão justamente por isso inúteis para o conhecimento. Para Demétrius este conhecimento pelas causas é o conhecimento de cultura, no sentido daquilo que é ornamental e acessório, por isso denunciado, criticado e rejeitado.

A respeito do que é útil conhecer¹⁵⁷ parece que temos o que Foucault chama de uma modalidade de saber: um saber relacional. Isto significa mais ou menos o seguinte: o que se há de levar em conta quando consideradas todas as outras coisas, como os deuses, os homens, o mundo, somos nós mesmos na relação que possamos ter com estas coisas. Há que se ter uma espécie de consistência no saber. Essa consistência deve ser avaliada por uma modalização do conhecimento que faz de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas as relações. Na verdade não parece haver uma exclusão do que se considerou como conhecimento inútil. Pois a questão é a de um modo de conhecer, – como se disse, uma modalidade de saber – e não a de uma contraposição de conteúdos. Na leitura de Foucault sobre Demétrius o ornamento da cultura pode ser verdadeiro, mas se torna inútil quando não patrocina uma modificação do ser do sujeito. De modo

seres, ou se houve uma dupla concepção; por que, nascidos ao mesmo tempo, o destino dos gêmeos é tão diverso; por que os acontecimentos estabelecem tão grandes distâncias entre eles, quando tanta proximidade houve em seu nascimento. Nada perderás negligenciando coisas cujo conhecimento nos é interdito e inútil. A obscura verdade se oculta em um abismo. E não podemos acusar a malevolência da natureza. Porquanto nela nada é difícil de descobrir senão as coisas cuja descoberta só tem por fruto a própria descoberta. Tudo o que nos pode fazer melhores ou felizes, ela pôs sob nossos olhos e ao nosso alcance.” *Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, Bienfaits*, VII, 1, p. 246 Apud FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p.284-5.

¹⁵⁷ “Se o homem fortaleceu-se contra os acasos e elevou-se acima do temor; se, na avidez de sua esperança, não abraça o infinito, mas aprende a buscar as riquezas em si mesmo; se circunscreveu o terror dos deuses e dos homens, persuadido de que há pouco a temer do homem e nada a temer de Deus; se, desprezando todas as frivolidades que tanto são o tormento quanto o ornamento da vida, chegou a compreender que a morte não produz males e acaba com muitos deles; se devotou sua alma à virtude e acha fácil o caminho por onde ela o chama; se se enxerga como um ser social nascido para viver em comunidade; se vê o mundo como a morada comum de todos; se abriu sua consciência aos deuses e vive sempre como se estivesse em público – então, respeitando-se mais que aos outros [respeitando a si mais que aos outros; M.F.], tendo escapado às tempestades, fixou-se em uma calma inalterável; e reuniu em si toda ciência verdadeiramente útil e necessária: o resto não passa de futilidades do lazer.” Id.

que os conhecimentos não se definem pelo conteúdo, senão pelo “modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*.”¹⁵⁸ Daí a expressão grega retomada por Foucault para marcar esta cisão no campo do saber, que não pretende apresentar uma listagem de novos conteúdos de utilidade, mas quer nos remeter a outro tipo de funcionamento sobre o saber das coisas. Trata-se de um saber “etopoético”, ou seja, um saber que independentemente de conteúdos nos leva a produção de um *êthos*, um modo de ser, um modo de existência, capaz de produzir uma mudança no sujeito, no modo de ser do sujeito.

Quanto ao epicurismo Foucault pauta sua análise a partir de algumas passagens das *Sentenças Vaticanas* de Epicuro. Neste texto há uma noção, que para Foucault, abrange o conhecimento “etopoético”. É a noção de *physiologia*. Ao que parece esta noção tem aquela característica do saber “etopoético” de não se opor aos demais saberes na medida em que se apresenta como uma modalidade do saber da natureza e que se faz pertinente, filosoficamente, para a prática de si. Neste sentido o texto encaminha-se também para o que Foucault chama de uma oposição clássica entre o saber da cultura, considerado enquanto saber de vaidade e ostentação, para o qual Epicuro emprega o termo *paideía*,¹⁵⁹ e a *physiologia*. A grande diferença entre estes saberes estaria no fato de que a *physiologia* tem a característica de preparar e equipar o sujeito do modo mais adequado diante das circunstâncias possíveis da vida. A *physiologia* é uma *paraskeuè*, ou seja, um equipamento, uma preparação adequada. O efeito desta preparação será uma certa ousadia, uma ausência de medo, uma intrepidez que permite enfrentar “os perigos da

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 289-290.

¹⁵⁹ “*Paideía* era uma espécie de cultura geral necessária ao homem livre. Pois bem, Epicuro rejeita esta *paideía* como sendo uma cultura de fanfarrões, elaborada meramente por fabricantes de verbo, cuja única meta é fazer-se admirar pelas massas.” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 292.

vida e a autoridade dos que pretendem determinar sua lei.”¹⁶⁰ Em segundo lugar, dispondo de *paraskeué*, os indivíduos só serão dependentes deles próprios, porque se tornarão *autarkeís*. Isto não significa apenas que não terão necessidade de nada além deles mesmos, mas que encontrarão neles mesmos certos recursos, em particular a possibilidade de sentir prazer e deleite na relação plena que terão consigo mesmos. Por fim, a *physiologia* terá como efeito a possibilidade de que a cada instante e perante cada coisa o indivíduo possa se perguntar e dizer, em relação a estas mesmas coisas, se elas dependem ou não dele. E nisto estará toda a satisfação de quem pode estabelecer domínio total em relação a si e ao que depende de si. Neste sentido, mais do que um setor do saber a *physiologia* é a possibilidade de um conhecimento capaz de transformar o sujeito, tanto enquanto princípio de conduta e critério de liberdade, quanto como recurso para a felicidade e a serenidade. O conhecimento da natureza, da *physis*, não será um outro saber, mas uma modalização de saber. Uma espiritualização do saber, no sentido de que “o saber do mundo constitui, na prática do sujeito sobre si mesmo, um elemento pertinente, elemento efetivo e eficaz na transformação do sujeito por ele mesmo.”¹⁶¹

Portanto, podemos considerar que até aqui o conhecimento de si não está em posição de alternativa em relação ao conhecimento da natureza, pelo contrário, parece haver uma reciprocidade nestas relações. E é nesta reciprocidade que um certo modo de saber se assenta e toma lugar no interior da “conversão a si”. O que parece estar em jogo nesta relação entre o conhecimento do mundo e a conversão a si é o fato de que todo conhecimento, toda técnica, todo preceito que não se refira à vida humana, será considerado saber inútil. A questão é que o saber

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 293

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 296.

de que precisamos, aquele que pode ser considerado útil, deverá estar em função de uma arte de viver (*tékhne tou bíou*).¹⁶²

Finalmente, quanto aos estóicos, Foucault trabalhará fragmentos das *Questões Naturais* e dos *Pensamentos*, em Sêneca e Marco Aurélio, respectivamente. Sobre o modo como Sêneca encaminha suas reflexões a respeito da relação entre saber do mundo e conhecimento de si, a análise de Foucault vai recair nos prefácios a primeira e terceira parte das *Questões Naturais*. Os prefácios conduzirão Foucault à conclusão de que para Sêneca não há oposição entre conhecimento de si e conhecimento da natureza, pelo contrário é preciso conhecer a natureza para que se possa adquirir a liberdade. Liberdade que significa liberar-se da servidão a si, ou seja, ser capaz de exercer o domínio de si. Este mesmo sentido pode ser apreendido quando Sêneca afirma na carta 118, 9 que “o bem é aquilo que desperta na alma um movimento na sua direção conforme à natureza e que só devemos procurar obter quando começa a tornar-se merecedor desse empenho.”¹⁶³ Um pouco adiante, na carta 124, 6-7 dirá também que

“Toda ciência, toda a técnica necessita de uma base apreensível pelos sentidos a partir da qual se desenvolva e progrida; do mesmo modo, a felicidade também tem a sua base, o seu início, em algo de manifesto e apreensível pelos sentidos. Até mesmo vós, estóicos, dizeis que a felicidade tem o seu ponto de partida em algo de imediatamente evidente!” O que nós dizemos é que a felicidade depende de a vida estar de acordo com a natureza; o que seja “de acordo com a natureza” é um dado evidente e imediato, tal como por exemplo o conceito de “inteiro”. Esse estar de acordo com a natureza (que é uma propriedade de todo o ser assim que nasce), a isso não chamo eu um *bem*, mas sim o *começo do bem*.¹⁶⁴

Mas voltemos ao prefácio de *Questões Naturais* quando Sêneca vai dizer que: “O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito de

¹⁶² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. p. 315.

¹⁶³ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 662.

¹⁶⁴ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. p. 699.

cidade, mas por direito de natureza (*non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae*).”¹⁶⁵

Vejamos o que isso significa.

Em primeiro lugar o conhecimento da natureza para Sêneca é aquele que nos revela o que somos, ou seja, aquele que nos revela o fato de que não passamos de um ponto no tempo e no espaço. Somos uma existência pontual e como tal faz-se necessário situarmo-nos. É o que nos remete a um segundo movimento, pelo qual nos encontramos em nós mesmos. Num primeiro momento encontrar-se tem o sentido de uma fuga, de um arrancar-se de si mesmo que se consuma no desprendimento em relação aos defeitos e vícios. Num segundo momento trata-se de um movimento “*in consortium Dei*”, ou seja, será um movimento que nos leva a uma espécie de co-naturalidade ou co-funcionalidade em relação a Deus. Por fim, ao revelar o que somos; nos arrancar de nós mesmos; e nos colocar no *consortium Dei*; o conhecimento da natureza, por uma modalização espiritual do saber, eleva-nos em direção ao ponto mais alto do mundo. Tendo atingido o topo do mundo chega-se à visão do alto sobre si, que engloba o mundo e assegura a liberdade do sujeito no mundo.

Estas idéias poderiam levar a pensar nas influências do modelo platônico sobre o estoicismo de Sêneca. De fato, para Foucault existem nos textos analisados algumas analogias com Platão.¹⁶⁶ No entanto, há muito mais do que isso e Foucault esclarece:

Enquanto o modelo platônico consiste em nos afastarmos deste mundo para olharmos em direção a um outro – admitindo a possibilidade, aliás, de que as almas (que tiverem experimentado e reencontrado pela reminiscência a realidade que viram) sejam levadas, mais pela força do que por vontade, em direção a este mundo para governá-lo –, o movimento estóico definido por Sêneca é de uma natureza inteiramente outra. Trata-se de uma espécie de recuo em relação ao ponto em que estamos. Esta liberação faz com que, sem que jamais tiremos os olhos de nós mesmos, sem que jamais tiremos os olhos deste mundo ao qual pertencemos, de algum modo ganhemos as regiões mais altas do mundo. Alcançamos o ponto de onde o próprio Deus vê o

¹⁶⁵ **Questions naturelles**, prefácio ao livro III, in **Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe**, p. 436. *Apud* FOUCAULT, Michel **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 322 e 331.

¹⁶⁶ Sobre “certo número de analogias” Id. pp. 337-343-346; Como ex: “pequena mitologia da caverna” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 342.

mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado deste mundo, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, poderemos ver a nós mesmos neste mundo.¹⁶⁷

Como foi dito, a análise sobre o saber espiritual em Marco Aurélio, é feita em torno do livro *Pensamentos*. Para Foucault a figura do saber espiritual em Marco Aurélio é a um só tempo correlata e simetricamente inversa àquela que se encontra em Sêneca, pelo fato de que em Marco Aurélio, o saber espiritual não implica em um distanciamento do sujeito em relação ao lugar que ocupa no mundo, mas ao contrário, volta-se, entranha-se no interior das coisas em busca do que Foucault chama de uma visão infinitesimal do sujeito. “Tratava-se, para Sêneca, de ver desdobrar-se abaixo de nós o conjunto do mundo. Trata-se para Marco Aurélio (...) de ter uma visão desqualificadora, redutora e irônica de cada coisa em sua singularidade.”¹⁶⁸ De todo modo, esta visão infinitesimal se tornará possível pela execução de um programa de exercícios espirituais que consistem em se deixar desenrolar espontaneamente o fluxo das representações¹⁶⁹, e constituem os *parástema*.¹⁷⁰ No livro III, 11 das *Meditações* Marco Aurélio dirá neste sentido que

Nada concorre tanto para sentimentos elevados como a capacidade de inquirir, com método e veracidade, cada um dos eventos da vida e sempre os olhar de modo que se considere a que mundo trazem proveito, qual o proveito e, dado o proveito, que valor tem, dum lado, em relação ao conjunto e, de outro, em relação ao homem como cidadão da cidade suprema, da qual as demais cidades são, por assim dizer, as casas; o que é, de que elementos se compõe, quanto tempo, por sua natureza, deverá perdurar o efeito em mim produzido

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 337.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op.Cit. p. 371.

¹⁶⁹ Para Foucault os exercícios espirituais percorrem toda a história ocidental, mas a passagem destes exercícios, ao que se lhes opõe de modo “claro” e “fundamental”, ou seja, a passagem dos exercícios espirituais ao método intelectual, é bastante clara em Descartes (Cf. Ibid. pp. 356 e 376).

¹⁷⁰ “*Parástema* é alguma coisa que está ali, que se deve ter em vista, que se deve guardar sempre sob os olhos: tanto enunciado de uma verdade fundamental quanto princípio fundador de uma conduta. [Encontramos pois] esta articulação, ou antes esta não-dissociação de coisas que são para nós tão diferentes: o princípio de verdade e a regra de conduta; tal dissociação, como sabemos, não existe de uma maneira sistemática, regrada, constante no pensamento grego. *Parástema*, portanto, é alguma coisa ou coisas que devemos ter no espírito e guardar sob os olhos. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 353.

no momento por essa imagem e que virtude exige de mim, se mansuetude, coragem, lealdade, lhanura, auto-suficiência, etc.¹⁷¹

O que Marco Aurélio propõe então são exercícios espirituais, cujo principal objetivo é o exame das representações, que terão o papel de constantemente reativar no espírito os *parástema*. Esta noção constitui ao mesmo tempo os princípios a se ter sob os olhos, a saber: a definição do bem, a definição de liberdade e a definição do real; e exercícios espirituais que nos permitam vincular e definir “aquilo que, em função da liberdade do sujeito, deve, por esta liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento de realidade, a saber, o presente.”¹⁷² É por isso que nas *Meditações* Marco Aurélio dirá que é preciso estar atento a todo momento. Tê-lo nas mãos, “com gravidade (...) , com afeto, independência e justiça, e proporcionar a si mesmo uma folga de todas as demais cogitações. Conseguirás se desempenhares cada ação de tua vida como se fosse a última.”¹⁷³

Pois bem, para finalizar podemos dizer que o saber espiritual tal como aparece neste contexto implica em quatro condições fundamentais: Primeiro, trata-se de um certo deslocamento do sujeito. Permanecendo onde está o sujeito não saberá como convém; Em segundo lugar a valorização das coisas a partir de sua realidade no interior do mundo; A terceira condição do saber espiritual está na possibilidade do sujeito de ver a si mesmo e apreender-se em sua realidade; Finalmente, em quarto lugar “o efeito deste 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 é o da felicidade.”¹⁷⁴

¹⁷¹ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973, pp. 281-2. (Col. Os Pensadores, vol 5)

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. 354.

¹⁷³ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Op. Cit., II, 5.

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. 373.

Isto, pois, quanto ao modelo helenístico do cuidado de si que, diferentemente dos modelos platônico e cristão, que se vinculam ao conhecimento de si pela reminiscência de uma verdade superior ou pela exegese da interioridade, procura conceber um modo de saber que proporcione regras de ação e meios para transformação do sujeito.

Como podemos notar, no *Hermenêutica do Sujeito* Foucault trata de forma extensiva do período considerado como a idade de ouro da cultura de si (séculos I e II d.C.), além de tematizar precisamente “a passagem (...) da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão.”¹⁷⁵ Isso significa que a análise pontual do cuidado de si, permitiu uma investigação atenciosa da ascese. De qualquer modo, efetivamente Foucault se preocupou muito mais com o problema da ascese nos séculos I e II, e explica que estes parecem ter sido os anos áureos para a tematização das técnicas de si. Foucault reconhece que a ascese não surgiu nesse momento. Pelo contrário, afirma que a idéia de que a virtude se adquire por uma *áskesis* é muito antiga e tradicional na arte de si mesmo, mas que nos séculos I e II chega-se a uma

prática de si cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas e cuja amplitude, que certamente não representa nenhuma ruptura de continuidade, permite uma análise sem dúvida mais detalhada do que se nos reportássemos a uma época anterior. Portanto, é mais por razões de comodidade, de visibilidade e de legibilidade do fenômeno, que me refiro a este período ...¹⁷⁶

Nesta perspectiva é que o trabalho deste último Foucault passa por uma genealogia da ascese que se detém especialmente nas técnicas de si estoicas e na reflexão em torno de seu desaparecimento, por um lado, e a necessidade de sua reativação, por outro.¹⁷⁷

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit., p.41.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit., p.382.

¹⁷⁷ « Mais c'est un geste éminemment stoïcien que de méditer, comme le fait Foucault, la disparition et l'altérité radicale de l'ascétique stoïcienne et d'y trouver la matière d'un nouvel exercice de transformation de soi. » Cf. JAFFRO, Laurent. *Foucault et le Stoïcisme – Sur l'historiographie de l'héméneutique du sujet*. pp. 51-83. In : GROS, Frédéric ; Lévy, Carlos (org.). *Foucault et La Philosophie Antique*. Paris : Éditions Kimé, 2003. p. 53.

4. AUSÊNCIA DA REFERÊNCIA A LEI, OBJETIVOS E MEIOS DA ASCESE

Assim Foucault inicia suas considerações do cuidado de si sob o ângulo da prática e do exercício de si sobre si no mundo helênico-romano nos séculos I e II. A primeira questão que se coloca é a de que a característica da ascese no mundo helenístico e romano, independentemente dos efeitos de austeridade e renúncia que possa produzir, será a de jamais se situar como obediência a uma lei. A *áskesis* parece estar fora do âmbito da lei. Estará, todavia sob o âmbito da verdade. De modo que a “*áskesis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade.”¹⁷⁸ parece necessário acentuar a importância desta questão na medida em que “muito naturalmente”, ou “muito historicamente” poderíamos relacionar as noções de ascese e de lei. E a questão se restringiria às relações entre o que um sujeito pode ou deve fazer de si mesmo, por um lado, e a ordem estabelecida, a lei, por outro. Porém, na cultura helenística e romana a questão parece ser outra. As relações entre sujeito e prática no mundo helenístico e romano “consiste[m] em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir, mas ser como deve ser e como quer ser.”¹⁷⁹ Assim a primeira questão que Foucault coloca a respeito da ascese será esta liberação que ela estabelece em relação a lei, porque de um ponto de vista histórico parece não existir para helênicos e romanos nenhum vínculo necessário entre ascese e obediência a lei, mas há sim toda uma preocupação com a ascese enquanto exercício da verdade. Portanto, para esta cultura, a ascese se relaciona com a verdade e não com a lei.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 383.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 385.

A segunda questão colocada neste contexto da ascese helênica é esta questão muito direta e aparentemente simples de que o objetivo da ascese para os antigos é a constituição de si mesmo. No entanto, este movimento implica numa relação que o indivíduo estabelece para consigo dentro de medidas justas. Quer dizer, os exercícios a que a ascese se refere tem como objetivo a constituição de uma relação consigo que seja plena, de maneira a tornar o indivíduo preparado para as adversidades que podem lhe sobrevir em função dos acontecimentos. O meio indicado pelos antigos para se atingir esta condição é o que foi chamado de *paraskeué* e que Sêneca traduziu por *instructio*.¹⁸⁰ A *paraskeué* é por um lado compreendida como a preparação necessária para o indivíduo enfrentar os acontecimentos futuros e neste sentido ela equipa o indivíduo e o dota de recursos que lhe permitem estar preparado para os acontecimentos da vida. Por outro lado, a *paraskeué* também se refere à idéia de um treinamento que como no caso de um atleta darão condição para um bom desempenho no momento oportuno. Sendo assim a *paraskeué* se refere tanto a um equipamento quanto ao treinamento do indivíduo em função dos acontecimentos.

Mas de que é feito este equipamento? Este equipamento, a *paraskeué*, é feito de *lógoi*. O que são os *lógoi*? Os *lógoi* são os discursos¹⁸¹ verdadeiros fundados na razão que constituem princípios aceitáveis de comportamento. Os *lógoi* para se tornarem efetivamente equipamento do indivíduo precisam estar, pelo treinamento, presentes e *prókheiron*, isto é, à mão, *ad manum* como traduziram os latinos.¹⁸² Esta efetividade da presença do discurso verdadeiro se faz pelo exercício da memória. Não se trata de saber mais ou menos esta ou aquela sentença, mas de memorizar e rememorar pelo treinamento as lições dos mestres e as frases que se ouviu

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 387.

¹⁸¹ São na filosofia estóica os *decreta* (retomada latina por Sêneca dos *dógmata* gregos), ou seja, princípios gerais articulados em um sistema – axiomas. Cf. Ibid. p. 388.

¹⁸² Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 393.

enquanto *lógoi* – discurso verdadeiro. Sendo assim, a efetividade do treinamento e a preparação ideal, para quem se utiliza da ascese, se dá quando esta *paraskeué* se torna o modo de ser do sujeito. Nestas condições em que o dizer-verdadeiro constitui o modo de ser do sujeito é que o *logos* torna-se *boethós* (socorro), e *pharmákon* (remédio) da alma.

Para resumir, o objetivo último da ascese como constituição de uma relação de si para consigo plena e independente supõe um objetivo primeiro que é a constituição de um equipamento, uma *paraskeué*. Este equipamento é a estrutura que permite ao sujeito constituir um modo de ser que tem como característica a transformação do dizer-verdadeiro em comportamento moral aceitável. Para a ascese filosófica a questão é a de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de “fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro: é isto (...) o próprio cerne desta ascese filosófica.”¹⁸³ Em suma, a *áskeisis* é o que faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito.

4.1 A ESCUTA COMO PRIMEIRO ESTÁGIO DA ASCESE

Isto posto, o suporte desta ascese como subjetivação do discurso verdadeiro serão todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar. E assim Foucault inicia sua investigação destas práticas. A primeira delas, a escuta.

Numa cultura fundamentalmente oral a escuta é o primeiro passo da ascese na subjetivação do discurso verdadeiro. É o que permitirá recolher o *logos*, recolher o que se diz de verdadeiro. É o que permitirá também a passagem da *alétheia* ao *êthos*, ou seja, do discurso verdadeiro ao que será regra fundamental de conduta.

¹⁸³ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 401.

O primeiro texto investigado a respeito desta questão será o *De audiendo: Tratado da escuta* de Plutarco onde se afirma que o ouvir é ao mesmo tempo o mais passivo (*pathetikós*) dos sentidos e ao mesmo tempo o mais ligado à razão (*logikós*). Plutarco entende a escuta como um sentido profundamente ambíguo. De um lado o ouvir demonstra-se passivo (*pathetikós*) e com isso sofre os efeitos positivos, mas também negativos da passividade, podendo ser surpreendido e abalado pelo que ouve. Por outro lado o ouvir é o mais *lógikós* dos sentidos, pois se os outros dão acesso essencialmente aos prazeres e conseqüentemente aos vícios o ouvir é o único de todos pelo qual se pode aprender a virtude. Afinal, a virtude não pode ser dissociada do *logos*, porque ele representa o discurso verdadeiro, e só pode penetrar pelo ouvido e graças ao sentido da audição.¹⁸⁴

A ambigüidade da audição também será tratada na carta 108 de Sêneca. No entanto, Sêneca vai tratar da ambigüidade da escuta em sua passividade. Se em Plutarco a ambigüidade da escuta revela ao mesmo tempo um sentido *pathetikós* e *logikós*, em Sêneca a ambigüidade da escuta está na própria passividade ao possibilitar vantagens e inconvenientes. As vantagens da passividade do ouvir estão em que ao penetrar muito naturalmente no ouvido, o *logos* fará seu trabalho na alma quer o sujeito queira, quer não. Assim, do mesmo modo que podemos nos bronzear involuntariamente ao sair ao sol, ou ainda nos impregnarmos de perfume ao entrar numa perfumaria, sem termos este propósito, do mesmo modo, não sairemos da aula de um filósofo sem termos tirado dela algo forte o bastante para nos beneficiar, mesmo que estejamos desatentos.¹⁸⁵ Foucault nos lembra, a respeito desta questão, que ela se refere à doutrina das sementes da alma. Trata-se da idéia de que todas as almas dispõem de sementes de virtude que podem ser despertadas e ativadas por palavras de verdade que sejam pronunciadas no entorno do

¹⁸⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 404.

¹⁸⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 405.

sujeito e recolhidas por ele através do ouvido. De qualquer modo, neste sentido, o trabalho do *logos* é bastante facilitado e a passividade da escuta se converte naturalmente numa vantagem, enquanto possibilidade contínua de ativação da virtude.

Quanto aos inconvenientes da audição, eles se referem ao perigo de uma atenção mal dirigida. Parece haver uma certa sutileza, que se refere à maneira conveniente de escutar e que permite distinguir a desatenção daquele que frequenta a filosofia e busca o discurso do mestre na atitude de aluno ou discípulo (*discipuli*); e a desatenção daquele que vai a escola de filosofia como locatário (*inquilini*), isto é, com a atenção voltada aos ornamentos, à beleza da voz e ao estilo. Na desatenção do discípulo é certo que ocorrerá a atuação do *logos* e as sementes de virtude poderão ser despertadas. Mas quanto a desatenção daqueles que estão diante do mestre como locatários o *logos* não produzirá efeitos na passividade da audição, porque neste caso a atenção está mal dirigida.

Outro texto deste período investigado por Foucault é o colóquio II, 23, de Epicteto. Na análise de Epicteto é a audição enquanto capaz de recolher o *logos* que pode ser perigosa, na medida em que a transmissão do *logos* se dá por meio da palavra e do ensino. Epicteto se refere ao cuidado e a atenção que se deve ter em relação à escuta que comporta um *logos*, mas também comporta uma *parádoxis* (que é o ensino, a palavra transmitida). A atenção mal dirigida será cativada apenas pela maneira de dizer e não pelo que se diz. É verdade que não se podem transmitir as coisas sem uma escolha semântica, uma escolha estilística de linguagem, mas é a este perigo, ao perigo de não dirigir a atenção para onde é preciso, que se arrisca todo ouvinte. De toda maneira não há como dissociar o *logos* de uma *lexis* (maneira de dizer). Mas isso significa apenas que escutar é tão difícil quanto falar. Na medida em que podemos falar tanto de maneira útil quanto inútil, também podemos ouvir com proveito ou não. A questão para Epicteto, que conduz ao tema da ascese da escuta, é a de que para falar como convém podemos nos utilizar

uma certa *tékhne*, uma arte. Mas quanto à escuta é preciso *empeiria*, ou seja, competência e experiência, bem como *tribé*, quer dizer, aplicação e prática assídua. Esta diferença entre falar e escutar com conveniência, ou melhor, esta questão de que falar como convém implica numa arte, numa *tékhne*, enquanto ouvir supõe *empeiria* e *tribé*, no sentido dito acima, tem sua razão no fato de que a escuta, como primeiro estágio da ascese, não supõe conhecimento. A escuta deve ser entendida como experiência, competência e habilidade a ser adquirida, por que é apenas o primeiro contato com a verdade. Na escuta apenas começamos a ter contato com a verdade, de modo que neste sentido não poderá haver uma “arte” da escuta, uma *tékhne* da escuta, porque esta supõe um conhecimento. No entanto, o conhecimento só se pode adquirir pela escuta, porque ouvir é a possibilidade de conhecer. De modo que para Epicteto há uma *tékhne* para falar, mas não há *tékhne* para escutar. O problema, portanto, para esta prática da escuta não será o de adquirir uma *tékhne*, mas o de adquirir *empeiria* e *tribé* para conservar o *logos* da escuta e purificá-lo. Mas como purificar a escuta lógica? Primeiramente pelo silêncio. Dizia Plutarco no *Tratado sobre a tagarelice* que o silêncio tem alguma coisa de profundo, de misterioso, de sóbrio e que foram os deuses que ensinaram o silêncio aos homens enquanto os homens nos ensinaram a falar. Para Plutarco o silêncio se refere a uma “educação dos deuses” e por isso deve se converter em princípio fundamental para a educação dos homens. Fundamentalmente este silêncio significa saber calar-se quando um outro fala a fim de reter e conservar o discurso sem reconvertê-lo imediatamente em palavras. Ao ouvir uma lição do mestre, ou quando um sábio acaba de falar é preciso cercar a escuta com uma aura e uma coroa de silêncio. Deste modo purifica-se o *logos* da escuta ao se evitar a tagarelice que é o vício daquele que mal ouve e já se derrama em tudo que diz fazendo escoar a possibilidade de que o *logos* produza algum efeito na alma do tagarela.

O silêncio, porém, deve ser acompanhado de uma certa atitude ativa daquele que ouve. Esta atitude ativa se refere a uma postura física que se manifesta pela imobilidade do corpo como

garantia de máxima escuta. A agitação e o movimento do corpo de quem ouve levam rapidamente à desatenção e a perda do *logos* que se refletem numa atitude de imoralidade. Ou seja, o homem incapaz de exercer controle e domínio de si (*enkrateia*) não terá a atitude ativa de que se fala, necessária a uma boa escuta.¹⁸⁶ Curioso é que esta mesma atitude ativa deve ser acompanhada de certos sinais por parte de quem ouve de que está acompanhando e compreendendo efetivamente o discurso. Assim é útil que se use, para mostrar que se acompanha e compreende, um leve aceno de cabeça e um certo modo atento de olhar. Para mostrar que se aprova, exprime-se um sorriso e um leve movimento de cabeça. Enfim, para mostrar que se está confuso, deve-se balançar levemente a cabeça e levantar o dedo indicador da mão direita. Portanto, para uma boa escuta faz-se necessário um silêncio ativo, mas também significativo que representa uma certa regulamentação física da atenção para com a escuta.

Há também um princípio de atenção de âmbito geral para a boa escuta da filosofia que se refere a uma espécie de compromisso de vontade que deve suscitar e sustentar o discurso do mestre. Este compromisso de vontade se mostra mediante o despojamento e a austeridade em relação a todo ornamento, lisonja e afetação a fim de empregar toda a atenção àquele que diz a verdade. Ao mostrar-se hábil, experimentado e competente para ouvir, pela atenção à verdade, o discípulo estimula o discurso do mestre e o incita a dele se ocupar.

Foucault nos lembra que um discurso filosófico, por mais que seja destinado à verdade é sempre um discurso ambíguo por carregar consigo os efeitos de sua materialidade. De modo que

¹⁸⁶ Isto o leva a uma postura passiva diante de si caracterizada como um mau costume, como imoralidade, que em grego se diz *impudicus* (que se refere ao homem de maus costumes, portanto imoral) e de acordo com Foucault tem quase o mesmo sentido de *effeminatus*, que indica maus costumes sexuais, mas também, de uma maneira geral, uma má moralidade, traduzindo na ordem do *êthos*, da conduta, a agitação que caracteriza a *stultitia* (*stultus* é aquele que quer mas com inércia, com preguiça, é aquele que tem uma vontade fraca). Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 414.

no limite não há dissociação efetiva a fazer. Resta, porém, dirigir a atenção como convém e isto significa duas coisas:

Primeiramente é preciso dirigir a atenção para o *prâgma*, isto é, para a referência da palavra. O *prâgma* (referente) da escuta filosófica é a proposição verdadeira enquanto pode transformar-se em preceito de ação. De modo que é preciso apreender o que é dito pela atenção ao *prâgma*, que é o referente da escuta filosófica. Como ilustração, Foucault cita Sêneca, novamente na carta 108 onde encontramos um exemplo de boa escuta, ou ainda, de escuta parenética de um texto, que é uma escuta de exortação moral. O texto é uma citação de Virgílio das *Geórgicas* que diz: “O tempo foge, o irreparável tempo”. A seguir apresenta-se uma análise gramatical, uma outra filológica e por fim a análise do filósofo. Para Sêneca os comentários gramaticais e filológicos não vão além de encontrar citações análogas e em buscar associações de palavras e por isso são descartados. Mas a escuta filosófica que é parenética não pode ser descartada porque neste caso

trata-se de, a partir de uma proposição, de uma afirmação, de uma asserção (“o tempo foge”), chegar pouco a pouco, meditando sobre ela, transformando-a de elemento em elemento, a um preceito de ação, a uma regra não somente para se conduzir mas para viver de uma maneira geral e fazer desta afirmação algo que está gravado em nossa alma como pode estar um oráculo. A atenção filosófica é, portanto, aquela que se dirige para um *prâgma*, que é um referente, (...) que abrange a própria idéia e ao mesmo tempo aquilo que, na idéia, pode e deve se tornar preceito.¹⁸⁷

A segunda questão, ou, o outro modo de atenção na correta escuta filosófica, é a memorização. Trata-se, antes de tudo de uma postura em relação a si mesmo em que após ter ouvido alguma coisa de importante passa-se ao cuidado e à guarda do que se ouviu. Procura-se recolher e apreender no espírito aquilo que se tenha ouvido para melhor gravar a lição e se evitar com isso a imediata discussão, cujo perigo é levar à dispersão. Outra coisa a se fazer é examinar-

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 421.

se, no sentido de verificar se o que se ouviu constitui de algum modo uma novidade em relação à *paraskeué*, ao equipamento que já se dispunha. Assim este modo de atenção requer um certo olhar sobre si mesmo para que se possa tematizar devidamente os conteúdos de memorização.

Em suma:

Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela [a alma] presta atenção, no que ouve, à significação, ao *prágma*. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta. É este o primeiro ponto de subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica.¹⁸⁸

4.2 ASCESE COMO LEITURA E ESCRITA

Leitura e escrita são técnicas de si interligadas. Quanto à técnica da leitura os conselhos dados desde a Antiguidade se referem aos seguintes critérios: “ler poucos autores; ler poucas obras; ler, nessas obras, poucos trechos; escolher algumas passagens consideradas importantes e suficientes.”¹⁸⁹ Daí que a escrita através da prática de resumos foi amplamente difundida, beneficiando muitas vezes a transmissão de obras que se perderam e das quais temos acesso justamente por resumos. Mas ao que parece, o objeto, a finalidade da leitura e da escrita filosófica estavam na possibilidade destas técnicas se constituírem numa ocasião de meditação. Foucault esclarece que o sentido de meditação nesta cultura é bastante próprio e não deve ser confundido com o que chamamos hoje de meditação.¹⁹⁰ Para a cultura dos séculos I e II a meditação era compreendida como uma forma de apropriar-se de um pensamento de modo a fazê-lo seu. Tratava-se de ter à mão (*prókheiron*), um discurso verdadeiro persuadindo-se da sua verdade,

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 422.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 427.

¹⁹⁰ De acordo com Foucault “por meditação usualmente entendemos: uma tentativa para pensar com intensidade particular em alguma coisa sem aprofundar seu sentido; ou então deixar o próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual se pensa.” Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p.428-429.

tornando-o seu e memorizando-o para dele se utilizar na iminência da necessidade. Portanto a meditação consistia num exercício de apropriação de um pensamento que se tornaria princípio de ação. Outro aspecto desta noção grega (*meléte*) e latina (*meditatio*) de meditação é o de que não se trata de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa. Isto significa que a meditação consiste num certo jogo que não se dá entre o sujeito e o seu pensamento, mas é um jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito. É curioso, mesmo enquanto exemplo, que Foucault identifica no século XVII um exemplo desta mesma noção de meditação típica de gregos e romanos. Trata-se das *Meditações* de Descartes. De acordo com Foucault nas *Meditações* não se trata de um jogo do sujeito com o seu pensamento porque Descartes não pensa em tudo que poderia ser duvidoso no mundo:

Descartes se põe na situação do sujeito que duvida de tudo, sem de resto interrogar-se acerca de tudo que poderia ser dubitável ou tudo de que se poderia duvidar. E põe-se na situação de alguém que vai em busca do que é indubitável. Portanto, de modo algum é um exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo pensamento, em uma determinada situação. Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento: pois bem, é esta, no fundo, a função meditativa que deve ter a leitura filosófica tal como é entendida na época de que lhes falo.¹⁹¹

Desse modo, com a leitura sendo associada à meditação, compreende-se o papel da escrita como uma ferramenta adicional no trabalho sobre si. A forma pela qual uma leitura pode e deve se manter no espírito, se fixar na alma enquanto *paraskeuè* será justamente a escrita que também se constitui como exercício de meditação.

É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo (*corpus*) àquilo que a leitura recolheu. A leitura recolhe *orationes*, *logói* (discursos, elementos de discursos); é preciso disto fazer um *corpus*. É a escrita que vai constituir e assegurar este *corpus*.¹⁹²

¹⁹¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 430.

¹⁹² Estas são algumas das recomendações de Sêneca citadas por Foucault. Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 431.

Parece ter sido um hábito bastante recomendado a manutenção de um certo equilíbrio entre os exercícios da leitura e da escrita de modo que realizada a leitura exercitava-se a escrita e em seguida fazia-se a releitura.

Em todo caso, seja qual for o ciclo de exercício em que ela ocorre, a escrita constitui uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askesis*: ou seja, a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de treinamento de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *etpoiética*: ela é a operadora da transformação da verdade em *êthos*.¹⁹³

Um último ponto importante sobre a escrita é que haviam anotações que não se restringiam apenas às leituras, porque também podiam ser sobre conversas ou aulas assistidas. Estas anotações os gregos chamavam de *hypomnémata*. Além da importância para o trabalho sobre si os *hypomnémata* eram importantes porque podiam servir a outras pessoas. Quer dizer, aquelas anotações para uso pessoal eventualmente poderiam também ser transcritas para benefício de amigos ou discípulos. Neste caso, quando se correspondiam, as pessoas podiam além de transmitir conselhos, recordar as verdades a si mesmas num movimento e num exercício de autodireção espiritual. Neste movimento acontece que aquele que se “corresponde com o outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si”¹⁹⁴, através da reativação daquilo que já se sabe.

¹⁹³ FOUCAULT, M. **A Escrita de Si**. pp. 144-162. In: **DE 5**, p. 147.

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 434.

4.3 ASCÉTICA DOS FILÓSOFOS

A respeito da fala aparecerá uma noção que constituirá o tema dos cursos dos anos 1983-1984, a saber, a questão da *parrhesía*.¹⁹⁵ O “franco-falar”¹⁹⁶ (*parrhesía*) apresenta um contexto de discussões que vão num movimento contrário ao que estávamos fazendo. Até aqui as reflexões sobre a ascese se deram em torno de uma ética do discípulo. Os procedimentos de silêncio e atenção na escuta, de cuidado com a leitura e a escrita foram tratados como uma técnica e uma ética que constituíram exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro. Porém a questão da *parrhesía*, embora implique numa técnica e numa ética do falar, do como dizer, é tratada do ponto de vista daquele que deve liberar a palavra verdadeira, isto é, do mestre. O mesmo, porém, não acontece em relação ao discípulo como Foucault nos explica no início da primeira aula do dia 10 de março:

Na [problemática] “técnica e ética da comunicação do discurso verdadeiro”, o que devia naturalmente se produzir, dada a maneira como a questão era posta, era que, consideradas do lado do discípulo, a técnica e a ética do discurso verdadeiro não estivessem evidentemente centradas no problema da palavra. A questão acerca do que o discípulo tinha a dizer devia e podia dizer, a rigor, não se colocava, ou pelo menos não como questão primordial, essencial, fundamental.¹⁹⁷

Todavia, Foucault retoma na primeira hora da aula de 17 de março o tema da ascese. Desta vez, porém, pretende analisar a prática dos discursos verdadeiros enquanto uma categoria nova de ascese. Note-se que até aqui Foucault tratou da ascese enquanto recepção do discurso verdadeiro – através da escuta, da atenção, do silêncio – mas a partir das reflexões sobre a *parrhesía*, isto é, depois da discussão a respeito da comunicação do discurso verdadeiro

¹⁹⁵ O título dos últimos cursos de Michel Foucault foi: “A coragem da verdade”. Estes cursos (1983-1984) foram consagrados ao estudo da noção de *parrhesía* e ainda não foram publicados.

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 451.

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 449-450.

apresenta-se esta nova categoria de ascese que será justamente a prática destes discursos verdadeiros. Será neste estágio da ascese que o discurso verdadeiro, isto é, a verdade, se transforma em *êthos*.

Para iniciar esta análise sobre a ascética dos filósofos enquanto prática do discurso verdadeiro Foucault nos traz os termos *meletân* e *gymnázein*, que designam dois aspectos desta ascética. Para começar, uma abordagem etimológica. O grego *Meletân* (verbo) é traduzido para o latim por – *meditari* e *meléte* (substantivo) – *meditatio*. Estes termos designam uma atividade, um trabalho. Trata-se de um exercício real. De um trabalho em que o indivíduo se prepara para aquilo que realizará em breve.

Quanto ao termo *gymnázein*, há que se notar que em muitos textos antigos ele se apresenta como equivalente de *meletân*, nos lembra Foucault. De todo modo em alguns outros textos há uma distinção em que *gymnázein* se apresenta com o sentido de “exercitar-se”, “treinar-se”, ou ainda, estar efetivamente em presença de uma situação real, ou que se tenha provocado e organizado artificialmente, mas na qual se põe à prova aquilo que se faz.¹⁹⁸

O *gymnázein* apresenta dois pontos de análise: o regime das abstinências e, a prática das provas. Primeiramente o regime das abstinências. Trata-se de uma grande diversidade de exercícios que, no entanto tem como objetivo formar na alma e no corpo a *andreía* e a *sophrosýne*, isto é, formar e reforçar a coragem (*andreía*) no sentido daquele que resiste aos acontecimentos exteriores sem se deixar vencer por eles; e reforçar a capacidade de moderar a si mesmo e dominar os movimentos interiores (*sophrosýne*). Os exercícios pelos quais os antigos esperavam atingir estes objetivos poderiam ser encontrados na ginástica, no atletismo, na luta, no salto, na medida em que estas atividades, estes exercícios, demandavam muitas renúncias e abstinências. É o que nos diz Platão em *As Leis*:

¹⁹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 515.

Não ouvimos falar do que fazia Iccos de Tarento com vistas à competição Olímpica e outras competições? Para ser vencedor, ele que possuía em sua alma a técnica e a força juntamente com a temperança, jamais tocava, conforme se afirma, em uma mulher nem em um jovem rapaz enquanto estivesse no auge de seu treinamento. (Platão *apud* Foucault, Ibid. p. 529)

Em outros filósofos como Musonius Rufus, a ginástica e todos aqueles exercícios encontrados em Platão desaparecem, surgindo em seu lugar práticas de abstinência identificadas por um regime de resistência em relação à fome, ao frio, ao calor, ao sono. De modo que para Musonius o que está em questão não é o corpo atlético, mas um corpo de abstinências. O mesmo será encontrado nas práticas de Sêneca e de acordo com Foucault na maior parte dos textos estoicos e cínicos. De qualquer modo o que merece destaque acerca destas variações é, primeiramente, o fato de que independentemente da forma do exercício, o objetivo de formar na alma e no corpo a *andreia* e a *sophrosyne* pelo exercício da abstinência parece se manter. O segundo ponto é que a atitude necessária para o exercício da abstinência não deve ser a de converter-se a uma vida regrada. A atitude necessária para o exercício da abstinência deve ser aquela que permite dar uma forma à vida e que permite ao indivíduo ter em face dele mesmo e dos “acontecimentos que constituem sua vida, a atitude que convém: suficientemente desprendida para suportar o infortúnio quando ele ocorre; mas tão suficientemente desprendida que considere as riquezas e os bens que nos cercam apenas com a indiferença e com a justa e sábia desenvoltura que é necessária.”¹⁹⁹

Um outro conjunto de práticas ascéticas se refere à prática das provas. Para Foucault o que particulariza a prova e a diferencia da abstinência é o fato de que na prova, “trata-se essencialmente de saber do que se é capaz, se se é capaz de fazer determinada coisa e de fazê-la

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 520.

até o fim.”²⁰⁰ Há uma certa conotação de conhecimento de si na prova. É preciso situar-se em relação a si mesmo, medir-se, no sentido de saber em que ponto se está em relação ao que se era. Há aqui uma certa necessidade de demarcação de si, de conhecimento de si. Em segundo lugar a prova demanda uma atitude em face das coisas em que o sujeito deve se assumir a partir de uma postura esclarecida e consciente. Ou seja, diferentemente da abstinência, em que há apenas uma privação voluntária, a prova deve sempre estar acompanhada de um certo trabalho do pensamento sobre ele mesmo. A terceira diferença é que a abstinência é um exercício de certo modo localizado na vida, ao qual devemos nos entregar de tempos em tempos para nos conformarmos (*forma vitae*) a um estilo de existência. Quanto à prova ela “deve tornar-se uma atitude geral em face do real. É preciso afinal, e é este o sentido da prova para os estóicos, que a vida por inteiro venha a ser uma prova”²⁰¹, ou seja, torne-se uma atitude geral na existência.

Este, portanto, é um dos pontos importantes na ascética dos filósofos da era imperial, a idéia de que a vida deve ser reconhecida como uma prova; mas note-se, a vida aqui não é compreendida como um momento para o qual nos preparamos, a vida é a possibilidade constante de provar-se, e neste sentido demanda uma “atitude geral na existência”.

Foucault lembra quanto a esta questão que no *Alcibiades* o cuidado de si era essencialmente o substituto de uma educação insuficiente. A *epiméleia heautoû* era algo que o jovem devia praticar a fim de exercer o cuidado dos outros. Na época helenística, no entanto, é preciso ocupar-se consigo por toda a vida. Do mesmo modo “toda a vida” será ocasião da ascética. Porque “deve-se educar perpetuamente a si mesmo através das provas que nos são

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 521.

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 522.

enviadas e graças ao cuidado consigo mesmo, que faz com que estas provas sejam tomadas a sério.”²⁰²

Em segundo lugar esta idéia da vida como prova tem uma função discriminante, porque as provas nos permitem discernir pessoas boas e más. De fato a vida como prova é reservada às pessoas de bem. Isto significa que as pessoas que não buscam o bem e a virtude dificilmente serão vistas sob prova, mas pelo contrário, poderão ser vistas com mais facilidade no desfrute e deleite dos prazeres. Foucault cita Epicteto onde se diz metaforicamente que os homens virtuosos são enviados como exploradores aos maiores perigos e às maiores tristezas a fim de que vencidas as provas possam dizer a seus concidadãos que afinal não precisam preocupar-se tanto com aqueles perigos já que eles próprios os experimentaram e venceram. Assim, estes exploradores serão capazes de ensinar aos outros que é possível triunfar sobre as provas.²⁰³ Será este o papel do filósofo da ascética de si.

De todo modo, esboça-se com isso uma das teses fundamentais do estoicismo. Porque as provações com toda tristeza, sofrimento e dor que possam acarretar não podem ser vistas como um mal. A idéia é a de que por meio da prova e só por meio dela posso encontrar os bens de uma boa formação. Então aquilo que na prova parece um mal, de fato não é. É o que nos explica Foucault dizendo que “é preciso reconhecer que, do único ponto de vista que nos cabe, a saber [o] do ser racional, devemos considerar que o que acreditamos ser um mal na realidade não é um mal. É só a nossa opinião, que nos separa, nos distancia do ponto de vista da racionalidade, do ser racional.”²⁰⁴

Enfim, entre as formas de *meléte*, da meditação, os exercícios destacados por Foucault são a *praemeditatio malorum*, o exercício da morte e o exame de consciência. Quanto à premeditação

²⁰² FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 534.

²⁰³ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 535.

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. pp. 536-537.

ou presunção dos males trata-se de um exercício que gerou debates e discussões desde o período clássico. De modo geral os gregos sempre tiveram uma desconfiança muito grande em relação ao porvir, entre outros aspectos, pelo fato de que o que se tem diante dos olhos não é o porvir, mas o passado, de modo que é de costas que se entra no porvir. De acordo com Foucault, via de regra, “na prática de si, não se deixar preocupar com o porvir é um tema fundamental.”²⁰⁵ A razão pela qual se assenta esta desqualificação do porvir está ligada, em primeiro lugar, à memória. O raciocínio é o seguinte: o porvir causa preocupação, portanto tem um valor negativo. Já a memória, salvo em alguns casos particulares, tem valor positivo. Não havendo memória que possa ser ao mesmo tempo pensamento sobre o porvir, ele é então desqualificado. Outra razão é também muito simples. É a de que o porvir não é nada. Ele não existe. De modo que sobre ele pode-se apenas projetar uma imaginação que se assenta no nada. Sendo assim o porvir nos condena à imaginação ou à impotência. “Ora, estas são as duas coisas contra as quais é construída toda a arte de si mesmo, toda a arte do cuidado de si.”²⁰⁶ Mas a despeito desta desconfiança em relação ao porvir a *praemeditatio malorum* poderia ser considerada uma exceção. Porém não é, na medida em que o que está em jogo não é o porvir, mas a sua obstrução. Na *praemeditatio malorum* consideram-se todas as possibilidades, pelo menos as piores, de maneira que ela não se refere a um desenrolar-se do tempo com suas incertezas e imprevistos. Ela se refere antes ao presente, ou seja, a um tempo imediato que se concentra num ponto por assim dizer, onde os piores infortúnios devem-se fazer desde já presentes. Nisto consiste a anulação do porvir, em fazê-lo presente “para torná-lo tão pouco real quanto possível, ou pelo menos para anular a realidade daquilo que, no porvir, poderia ser percebido ou considerado como um mal.”²⁰⁷ O objetivo do exercício é dotar-nos de um equipamento de discursos verdadeiros a que possamos

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 563.

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 564.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 572.

recorrer quando necessário, ou seja, quando “ao se apresentar um acontecimento que, não recebendo atenção suficiente, poderá ser considerado como um mal, quando não passa apenas de uma peripécia na ordem natural e necessária das coisas.”²⁰⁸

A meditação sobre a morte é considerada como um exercício de prolongamento à presunção dos males, na medida em que a morte não é apenas um acontecimento possível, mas é também necessário. Portanto, é para este acontecimento, antes de tudo, que devemos nos preparar. Para Foucault, todavia, o que confere uma importância particular a este tipo de meditação é o fato deste exercício primeiro nos permitir surpreender o instante ou o presente, imaginando que o momento ou o dia que se está vivendo é o último. E segundo, nos permitindo observar o conjunto da vida.²⁰⁹

O exame de consciência é um exercício que articula memória e reativação das regras que devemos ter no espírito. Toda a questão do exame de consciência parece resumir-se para Foucault num exercício técnico de administração de si. Diferentemente das formas assumidas no cristianismo, o objetivo do exame de consciência na ascética dos filósofos não deve ser a punição ou a censura, mas a reativação das regras fundamentais da ação, a reativação dos fins que devemos ter no espírito, a reativação dos meios que devemos empregar para atingir estes fins e dos objetivos imediatos que nos podemos propor.²¹⁰ Tudo isso para que possamos mensurar o ponto a que chegamos na elaboração de nós mesmos como sujeito éticos, ou seja, em que ponto estamos nesta elaboração ascética de nós mesmos. Este será, afinal, o sentido da filosofia estóica, uma

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 569.

²⁰⁹ “Quando nos experimentamos como se estivéssemos no momento de morrer, podemos então lançar um rápido olhar sobre o conjunto do que foi nossa própria vida, E a verdade, ou melhor, o valor desta vida poderá aparecer. (...) O exercício, o pensamento sobre a morte é tão-somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é.” FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 582.

²¹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 586.

vida filosófica, ou seja, a filosofia como uma forma de exercício permanente do espírito. De modo que é preciso preparar-se, pois a vida consiste numa permanente prova.

CAPÍTULO III

DA PROBLEMATIZAÇÃO DA ATUALIDADE COMO EXERCÍCIO ASCÉTICO/FILOSÓFICO NO ÚLTIMO FOUCAULT

1. INTRODUÇÃO

Desde a investigação sobre a sexualidade em *A Vontade de Saber*, Michel Foucault lançou-se cada vez mais à pesquisa dos filósofos antigos. E aos poucos a sexualidade perdeu-se enquanto foco de pesquisa. Embora nos volumes dois e três da História da Sexualidade o norte das pesquisas tivesse se mantido de certo modo na interrogação acerca da interdição, já se percebe uma outra problematização a esse respeito. Afinal, a questão pelo que determinados comportamentos foram motivo de preocupação moral, muito embora não constituíssem nenhuma lei, não estava ligada exclusivamente ao comportamento sexual. Do mesmo modo que o sexo constituiu-se numa constante preocupação moral para a cultura ocidental, mesmo naquelas práticas que não se apresentam interditadas, o *cuidado de si* apresentou-se na cultura antiga como uma preocupação sobre si justamente naquele aspecto que foge à interdição, a saber, uma certa educação de si enquanto prática ascética. Seja a propósito da pedagogia, da política ou do conhecimento, no caso do *Alcibiades* de Platão, seja a propósito de uma vida bela, de uma estética da existência, como parece ter sido para os estóicos do período helênico romano.²¹¹

Em todo caso este enfoque causou um certo estranhamento para os leitores de Foucault, seja pela mudança de problemática, seja pelo recuo histórico. Não obstante, o mais curioso é o fato de que em todas estas investigações Foucault declara que seu interesse privilegiado, ao

²¹¹Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit. Ver as aulas de 17 a 24 de fevereiro.

estudar os gregos do século IV, o Helenismo e o Cristianismo primitivo, sempre foi responder à questão pelo que somos hoje. De acordo com Foucault este é o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos herdado da filosofia moderna através de Kant. E é nesta tradição que ele inscreve suas pesquisas “através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental.”²¹² Perguntado porque interroga períodos tão longínquos Foucault responde: “Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual.”²¹³ Perguntado sobre qual é a questão atual responde do seguinte modo:

Por muito tempo, alguns imaginaram que o rigor dos códigos sexuais, na forma como os conhecemos, era indispensável às sociedades ditas “capitalistas”. Ora, a supressão dos códigos e o deslocamento das interdições foram, sem dúvida, realizados com mais facilidade do que se acreditava (o que parece indicar que sua razão de ser não era aquilo que se acreditava); e se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida. Estávamos, enfim, enganados ao acreditar que toda a moral se resumia às interdições e que a supressão destas resolvia por si só a questão da ética.²¹⁴

Assim, a via das interdições e da investigação moral é ultrapassada nas pesquisas do último Foucault. Preocupa-lhe cada vez mais o modo como nos conduzimos historicamente, cujo aspecto privilegiado se revela na crítica de nós mesmos enquanto possibilidade que se dá de forma permanente na atualidade. Em outros termos, as pesquisas do último Foucault centram-se cada vez mais na problematização entre o sujeito autônomo, o modo de ser histórico e a atualidade. Quanto ao problema da atualidade Foucault vai recorrer a um texto kantiano que até então teve pouca relevância filosófica, mas tornou-se muito importante para suas análises. Na interpretação deste texto Foucault considera que a leitura kantiana da *Aufklärung* dá indícios de uma problematização da atualidade que designa uma reflexão histórico-crítica do presente e

²¹² FOUCAULT, Michel. **A Tecnologia Política dos Indivíduos**. pp. 301-318. In **DE 5**, p. 301.

²¹³ FOUCAULT, Michel. **O Cuidado com a Verdade**. p. 240-251. In: **DE 5**, p. 247.

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. **O Cuidado com a Verdade**. p. 240-251. In: **DE 5**, p. 247.

aponta para a descontinuidade histórica da subjetividade. A ascese, como exercício de si no pensamento, seria o instrumento privilegiado para a reativação da *Aufklärung* nesta perspectiva. Assim, ascese e atualidade de algum modo parecem dizer o mesmo, no sentido de que apontam para o que constitui o filósofo e a filosofia, ou seja, por um lado a reflexão do presente, o diagnóstico do presente, por outro a reativação da ascese que se caracteriza por uma “atitude de modernidade”, expressão de uma história descontínua do sujeito. Na análise da *Aufklärung*, além do conceito de atualidade²¹⁵ como uma ascética, um exercício de si no pensamento, Foucault acentua o papel da filosofia enquanto possibilidade permanente de reativação do *êthos* filosófico, ou seja, da filosofia como uma ética da autoconstituição de si, da filosofia, portanto, como ascese.

2. KANT E FOUCAULT: *AUFKLÄRUNG* E ATUALIDADE

Vamos acompanhar a reflexão do último Foucault acerca de Kant. Trata-se de uma certa leitura do sentido da *Aufklärung* no texto de Kant publicado em 1784 no periódico alemão

²¹⁵ A noção de atualidade parece surgir de dois modos em Foucault. Um que procura sublinhar de que modo um acontecimento, como, por exemplo, aquele da partilha entre loucura e desrazão, engendra uma série de discursos, de práticas e instituições que se prolongam até nós. Atualidade, nesse caso, é o prolongamento da história do presente. Outro modo reporta às considerações sobre *Was ist Aufklärung*, em que Kant coloca filosoficamente, pela primeira vez, a questão de sua própria atualidade, o que, segundo Foucault, seria o marco da passagem para a modernidade. Há duas linhas de análise a partir do texto de Kant. Primeira, quando Kant coloca a questão da pertença à própria atualidade, pretende interrogá-la como um acontecimento do qual teríamos que detectar o sentido e a singularidade, mas também a questão da pertença a um “nós” correspondente a essa atualidade, ou seja, formular o problema da comunidade da qual fazemos parte. Segunda, retomar hoje a idéia kantiana de uma ontologia crítica do presente significa não apenas interrogar sobre o que funda o espaço de nosso discurso, mas esboçar seus próprios limites. Assim como Kant procura uma “diferença” entre o hoje e o ontem, também nós devemos procurar extrair da contingência histórica que nos faz ser o que somos, as possibilidades de ruptura e de mudança. Cf. REVEL, Judith. *Lê vocabulaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2002, pp. 5-6. Apud: CANDIOTTO, César. *Uma ética singular o – o diagnóstico de Michel Foucault*. In: BOCCA, Francisco Verardi (org.). *Congresso Sul-Americano de Filosofia: Natureza e Liberdade*. Curitiba: PUC -PR, 2005. p. 139.

Berlinische Monatsschrift. O texto era uma resposta à questão *Was ist Aufklärung?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*)²¹⁶

Sabemos que Foucault manteve um longo diálogo com o pensamento de Kant desde os anos sessenta com a *Introduction à l'Anthropologie de Kant*²¹⁷. Em *Les Mots et les choses*²¹⁸ por exemplo, Kant aparece como um filósofo que pela sua “analítica da finitude” abriu o campo do saber antropológico. Com o fim da metafísica, caberá ao homem, consciente de seus limites, fundar suas certezas últimas. O Kant de *Les Mots et les choses*, para dizê-lo brevemente, assinala o advento, na cultura ocidental, de um saber que se exerce sobre o homem que fala, vive e trabalha.²¹⁹ Cesar Candioto, ao falar deste período, em especial acerca da entrevista *Philosophie et psychologie*²²⁰ afirma que o Foucault dos anos sessenta pretendia despertar a filosofia contemporânea de seu sono antropológico, assim como Kant acordara a filosofia de seu “sono dogmático”.²²¹

²¹⁶ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** pp. 100-117. In: KANT, Immanuel. **Immanuel Kant – textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. **Introduction à l'Anthropologie de Kant**: thèse complémentaire pour le doctorat. Directeur de estudos : M. J. Hyppolite. Documento disponível em texto datilografado. Inédito. Arquivos do IMEC. Paris. Notação : D 60 (1). 128p., 1961.

²¹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. **Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris : Gallimard, 1966.

²¹⁹ Cf. SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. In: **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995, p. 3.

²²⁰ FOUCAULT, Michel. **Philosophie et psychologie**. pp. 438-448. In: **Dits et écrits, I**. Paris : Gallimard, 1994.

²²¹ Cf. CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a Verdade**. Tese de doutorado. PUC/SP, 2005. p. 32.

De qualquer modo não pretendemos reconstituir aqui todas as etapas deste diálogo.²²² Ora, nosso interesse, como afirmamos acima, restringe-se às reflexões foucaultianas sobre o texto de Kant *Was ist Aufklärung?* Nos interessam aqui os textos de Foucault sobre Kant desde *Qu'est-ce que la critique?* de 1978²²³. Nos interessam as reflexões de Foucault que a partir do texto de Kant sobre a *Aufklärung* caracterizam o *êthos* filosófico da crítica do presente. É nesta tradição de uma crítica do presente como problematização da atualidade que nos parece inscrever-se Foucault nos diversos momentos em que se refere à *Aufklärung*. Portanto, nos interessam aqui os textos do último Foucault que procuram problematizar a atualidade enquanto reativação da questão da *Aufklärung* como *êthos* filosófico. Entre estes textos estarão sem dúvida: *Qu'est-ce que les Lumières?*²²⁴; *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*; *A vida: a Experiência e a Ciência*; ²²⁵ e, de modo especial, o último destes textos sobre a *Aufklärung*: “*What is Enlighthenment?*” (“*O que são as luzes?*”) In: Rabinow (P.), ed., *The Foucault reader*, Nova Iorque, Pantheon Books, 1984. ps. 32-52.²²⁶

3. DA CRÍTICA À AUFKLÄRUNG

²²² Para um estudo mais completo a respeito das relações entre Kant e Foucault pode-se acompanhar os trabalhos de FIMIANI, Maria Paola. **Foucault et Kant: Critique Clinique Éthique**. Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin. Paris : L'Harmattan, 1998. (Coll. Ouverture Philosophique).; Béatrice HAN (1995). **Michel Foucault entre l'historique et le transcendantal**. Val-de-Marne. Tese de doutorado. Université de Paris XII. (texto publicado como HAN, Béatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal**. Genoble: Millon, 1998); Cesar CANDIOTTO (2005). **Foucault e a Verdade**. Tese de doutorado. PUC/SP. ; GROS, Frédéric; DÁVILA, Jorge. **Michel Foucault, lector de Kant**. Mérida, Venezuela: Universidade de Los Andes, 1998.; NORRIS, Christopher. « **What is enlightenment?** » : **Kant according to Foucault**. In: Gary GUTTING et al. **The Cambridge Companion to Foucault**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. ; Guilherme CASTELO BRANCO. **Kant no último Foucault : liberdade e política**. pp. 225-237. In: Tereza CALOMENI (org.). **Michel Foucault : entre o murmúrio e a palavra**. Campos : Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.

²²³ FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]**. Bulletin de la Société Française de Philosophie, t. LXXXIV, année 84, n. 2, p. 35-63, avr/juin. 1990.

²²⁴ FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II (1976-1988)**. Paris: Gallimard, 2001.

²²⁵ FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos II**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005 (pp. 307-334; 352-366; respectivamente). Citaremos **DE 2**.

²²⁶ Vamos trabalhar com a edição brasileira Cf. FOUCAULT, M. **O que são as Luzes?** pp. 335-351. In: **DE 2**.

Os primeiros textos em que Foucault se refere ao opúsculo de Kant sobre a *Aufklärung* foram escritos em 1978. Um deles como introdução à edição inglesa do livro de Georges Canguilhem: *O normal e o patológico*. E o outro foi uma Conferência proferida em 27 de maio de 1978, com o título de: *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Este último, não obstante sua importância, não foi incluído nos *Dits et Écrits*. De qualquer modo, Michel Senellart nos adverte que embora este texto constitua uma primeira versão dos textos que mais tarde assumirão plenamente o título: *Qu'est-ce que l'Aufklärung?*, ele recobre

uma área muito diferente, porque, de um lado, restitui o tema crítico na história da filosofia contemporânea e, mais precisamente, em relação às etapas anteriores (arqueologia, genealogia) do trabalho de Foucault, e de outro lado, porque põe em evidência o estreito laço que une a atitude crítica ao surgimento da governabilidade.²²⁷

Para dizer de outro modo, este texto representa uma pequena genealogia da atitude crítica que, não obstante se caracterize como uma *vertu en general*,²²⁸ – o que de certo modo parece aproximá-la da ascese – representa para Foucault, uma das faces do desenvolvimento das artes de governar, isto é, da governamentalização. É apenas nesta medida que a atitude crítica se alinha à *Aufklärung*:

O que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é o que eu tentei até agora descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade.²²⁹

²²⁷ SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. Op. Cit. p. 6

²²⁸ « *Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général* ». (“Há alguma coisa na crítica que se aparenta com a virtude. E de uma certa maneira, o que eu gostaria de dizer, era da atitude crítica como virtude em geral.”) Cf. FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]**. p. 36.

²²⁹ FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]**. p. 40.

Isto significa ainda, que neste texto em que a crítica está para a análise das condições do exercício da razão, Foucault historiciza a crítica problematizando a constituição da razão política ocidental, questionando os processos contingentes que ocasionaram a formação da racionalidade moderna, que num mesmo movimento nos individualiza e totaliza. Em contrapartida, no contexto das discussões sobre a *Aufklärung* nos textos posteriores, a crítica kantiana será problematizada em relação à atualidade, ou seja, em relação ao presente ao qual pertencemos.²³⁰ Assim, *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, embora também se refira à *Aufklärung*, não a toma como problematização da atualidade.

Curiosamente, o último texto ao qual Foucault deu seu imprimátur, em abril de 1984, publicado pela *Revue de métaphysique et de morale*, em 1985, resgatava, com pequenas modificações, a introdução ao texto de Canguilhem, mencionado acima, agora com o título: *La vie, l'expérience et la science*.²³¹ *A Vida: a Experiência e a Ciência* pode ser lido como uma homenagem a Georges Canguilhem – até porque o artigo foi publicado numa edição especial sobre Canguilhem – que de acordo com Foucault, coloca sua obra num movimento de reflexão profundamente ligado ao presente. Esta reflexão encontraria uma das suas principais razões naquilo que se poderia chamar de uma certa herança da filosofia do século XVIII. É neste ponto que Foucault se refere, ainda que brevemente, ao texto de Kant sobre a *Aufklärung*.

Neste texto Foucault interpretará a *Aufklärung* como o momento em que a filosofia encontrou a possibilidade de se constituir como a figura determinante de uma época, e em que essa época se tornava a forma de realização dessa filosofia.²³² De modo que o “momento presente” se transformou para a filosofia, desde a *Aufklärung*, em uma interrogação da qual ela já não poderá se separar. Foucault afirma ainda, que desta questão da *Aufklärung* teriam derivado

²³⁰ SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. Op. Cit. p. 12.

²³¹ Cf. FOUCAULT, M. **A Vida: a Experiência e a Ciência**. pp. 352-366. In: **DE 2**.

²³² Cf. FOUCAULT, M. **A Vida: a Experiência e a Ciência**. pp. 352-366. In: **DE 2**., p. 355.

duas tradições. Uma alemã e outra francesa. A primeira pela reflexão histórica e política sobre a sociedade, através da contribuição de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Max Weber, a Escola de Frankfurt e Lukács. A segunda, pela via da história das ciências, com as críticas de Saint-Simon, o positivismo de Comte, mas também com Koyré, Bachelard, Cavailles ou Canguilhem. De um modo ou de outro, ou seja:

Na história das ciências na França, assim como na teoria crítica alemã, o que se trata no fundo de examinar é uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos – conseqüentemente, uma razão que só tem efeito de libertação desde que ela consiga libertar-se de si mesma.²³³

Assim, dois séculos após sua aparição, a *Aufklärung* teria retornado à cena filosófica enquanto uma reflexão sobre as possibilidades atuais da razão e das liberdades às quais se pode ter acesso.

Veremos este mesmo desenvolvimento – sobre a proximidade entre a história das ciências francesa e a teoria crítica alemã – na entrevista: *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, publicada em 1983 na revista *Telos*.²³⁴ Nesta entrevista Foucault ataca o que chama de “chantagem” muito freqüente a qualquer crítica da razão que procura introduzir nuances dialéticas desde o desenvolvimento da racionalidade moderna. Para Foucault estas questões não se dão como alternativas na história do pensamento. Não se trata de aceitar a tradição racionalista da *Aufklärung* ou condenar-se ao irracionalismo.

Ora, creio que, desde Max Weber, na Escola de Frankfurt e, em todo caso, em muitos historiadores da ciência como Canguilhem, trata-se de destacar a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o *status* da razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho sobre a racionalidade.²³⁵

²³³ FOUCAULT, M. **A Vida: a Experiência e a Ciência**. pp. 352-366. In: **DE 2.**, p. 357.

²³⁴ Cf. FOUCAULT, M. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. pp. 307-334. In: **DE 2.**

²³⁵ FOUCAULT, M. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. pp. 307-334. In: **DE 2.**, p. 316.

De modo ainda mais claro, logo adiante Foucault acrescenta que não fala “de uma bifurcação da razão mas antes, sobretudo de uma bifurcação múltipla, incessante, de um tipo de ramificação abundante.”²³⁶ No artigo *What is Enlightenment?* este argumento será retomado, assim como a idéia de que a *Aufklärung* instaurou a problematização da atualidade “dizendo que a tarefa da filosofia é dizer o que é a atualidade, dizer o que é esse ‘nós’ hoje.”²³⁷

Porém, este modo de colocar as coisas, principalmente sobre a dupla herança kantiana, será muito diferente no texto *Qu’est-ce que les Lumières?* publicado na *Magazine Littéraire*, n° 207, em maio de 1984.²³⁸ Em *Qu’est-ce que les Lumières?* Foucault relaciona o texto kantiano de 1784 ao de 1798: *O conflito das faculdades*, onde a pergunta: O que é o Iluminismo? acrescenta-se outra: O que é a Revolução? Para Foucault o texto de 1798 está no contexto de um desdobramento da questão kantiana sobre a existência de um progresso constante para o gênero humano. Kant não teria pensado o progresso de modo teleológico, mas queria fazer um recorte no fluxo da história para encontrar um acontecimento que pudesse valer como signo do progresso. Este acontecimento para Kant é a revolução. Mas não se trata do drama dos acontecimentos, nem dos atos heróicos de uma revolução. Trata-se justamente do acontecimento quase imperceptível e menos grandioso, da recepção dos que passivamente assistem aos atores do drama. O aspecto da revolução que constitui sentido para Kant não é a revolução em si, mas o que passa na cabeça dos que não a fazem, isto é, o signo da revolução está no entusiasmo, que demonstra uma disposição moral da humanidade e se manifesta permanentemente na história onde os acontecimentos como a *Aufklärung* e a *Revolução* (Francesa) apresentam seus signos. De modo que para Foucault, as duas questões entrelaçadas – *O que é o Iluminismo?* e *O que é a revolução?* – constituem a

²³⁶ FOUCAULT, M. *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*. pp. 307-334. In: **DE 2.**, p. 317.

²³⁷ FOUCAULT, M. *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*. pp. 307-334. In: **DE 2.**, p. 325.

²³⁸ Cf. FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que les Lumières?* In : **Dits et Écrits II (1976-1988)**. Paris : Gallimard, 2001. . (Este texto, é um resumo do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France.)

indagação de Kant sobre a atualidade e dão origem a uma tradição crítica diversa daquela constituída pela sua obra crítica sobre as possibilidades do conhecimento.

A questão da *Aufklärung* ou, ainda, da razão, como problema histórico, de maneira mais ou menos oculta, tem atravessado todo o pensamento filosófico desde Kant até hoje. A outra face da atualidade que Kant encontrou é a revolução: a revolução ao mesmo tempo como acontecimento, como ruptura e como tormento na história, como fracasso, mas ao mesmo tempo como valor, como signo da espécie humana. Ainda aí, a questão para a filosofia não é de determinar qual é a parte da revolução que conviria preservar e fazer valer como modelo. A questão é de saber o que é preciso fazer com essa vontade de revolução, com este “entusiasmo” para a revolução que é outra coisa que o empreendimento revolucionário mesmo. As duas questões “O que é a *Aufklärung*?” e “O que fazer com a revolução?” definem, as duas, o campo de interrogação que dirige-se para o que somos nós em nossa atualidade.²³⁹

Neste contexto, Foucault conclui que a tradição crítica kantiana está dividida em duas heranças para a filosofia, ou seja, a tradição das filosofias analíticas da verdade são herdeiras de Kant pela via epistemológica. Por outro lado há também uma tradição crítica, nascida da indagação de Kant sobre a sua atualidade que constitui o que Foucault chama de *ontologia do presente* e se atém a uma abordagem crítica acerca da atualidade ou sobre o campo atual das experiências possíveis.

Assim Foucault agora apresenta a tradição crítica herdeira de Kant em oposição completa. Já não se trata de “duas maneiras muito próximas”²⁴⁰ de abordar um problema. Trata-se de uma verdadeira oposição. De modo que é preciso:

optar por uma filosofia crítica que se apresenta como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade, é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tenho tentado trabalhar.²⁴¹

²³⁹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?* Op. Cit. p. 1506.

²⁴⁰ FOUCAULT, M. *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*. In: *DE 2*. Op. Cit. p. 315.

²⁴¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?* Op. Cit. p. 1506-7.

Ainda um aspecto relevante neste texto será a idéia da *Aufklärung* como um processo histórico permanente que institui formas de racionalidade e tecnologia que devem ser constantemente reativadas no espírito. Não enquanto doutrina ou sistema filosófico, mas como acontecimento, ou seja, como aquilo que devemos manter sempre presente no pensamento.

me parece que a *Aufklärung*, ao mesmo tempo, como acontecimento singular inaugurador da modernidade européia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração de formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, não é simplesmente para nós um episódio na história das idéias. Ela é uma questão filosófica, inscrita, desde o séc. XVIII, em nosso pensamento. Deixemos com sua piedade aqueles que querem que se guarde viva e intacta a herança da *Aufklärung*. Esta piedade é claramente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que se trata de preservar, é a questão mesma deste acontecimento e de seus sentidos (a questão da historicidade do pensamento universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como o que deve ser pensado.²⁴²

Todavia, no artigo editado por Paul Rabinow, parece que temos o melhor desenvolvimento das reflexões foucaultianas sobre a *Aufklärung*, na medida em que a temática de uma concepção de filosofia como herdeira da crítica kantiana, como *êthos*, como atitude ascética e estética – daí a aproximação com Baudelaire – melhor se constrói. Neste texto Foucault centraliza sua interpretação da *Aufklärung* kantiana no texto de 1784; não volta a falar de *O conflito das faculdades* e não voltará a falar das tradições filosóficas surgidas a partir de Kant. Diz apenas que a dois séculos, de formas diversas, a questão da *Aufklärung* se repete. “De Hegel a Horckheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber.”²⁴³ De modo que o texto *What is Enlighthenment?* (“O que são as Luzes?”) torna-se central para os interesses desta pesquisa. Assim, vamos privilegiar a análise deste texto a partir de agora.

4. A ATUALIDADE SE CARACTERIZA PELA “ATITUDE DE MODERNIDADE”

²⁴² FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que les Lumières?* Op. Cit. p.1505.

²⁴³ FOUCAULT, Michel. *O que são as Luzes?* In: *DE 2*. p. 335.

Ao comentar o texto kantiano em *What is Enlightenment?* (“O que são as Luzes?”) Foucault extrai uma noção muito interessante de atualidade. De acordo com Foucault a reflexão sobre a atualidade aparece no texto de Kant como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular.²⁴⁴ Essa diferença na história e essa tarefa filosófica parecem confluir para uma “atitude de modernidade”²⁴⁵, ou seja para:

Um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*.²⁴⁶

Esta ética da atualidade pontuada por uma “atitude de modernidade” definida então como a relação entre história, atualidade e crítica – no sentido kantiano da *Aufklärung* –²⁴⁷ supõe fundamentalmente um trabalho, uma tarefa, uma atitude voluntária e difícil. Para caracterizá-la Foucault toma como exemplo Baudelaire, onde reconhece uma das consciências mais agudas da modernidade. Para Foucault a modernidade em Baudelaire se caracteriza primeiramente por uma atitude em relação à percepção do tempo. Mas esta característica ainda diz pouco. O que Foucault identifica como fundamental da concepção de modernidade em Baudelaire apresenta-se como algo mais do que uma relação específica com o presente, mas como uma atitude voluntária que

²⁴⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: DE 2. p. 341.

²⁴⁵ “A modernidade pode ser considerada um *processo* cujo início remonta o final do século XVIII e o início do século XIX, como também designar uma atitude filosófica sempre inacabada que consiste em perguntar sobre quem somos e o que podemos e devemos fazer de nós mesmos diante das racionalidades científicas e filosóficas e das tecnologias institucionais que tentam impor uma verdade sobre nossa identidade. Em vez de considerar a Modernidade um bloco monolítico, Foucault prefere fazer a crítica de racionalidades específicas, historicamente localizáveis no espaço e no tempo, como as que envolvem a loucura, a doença, a penalidade, a sexualidade, as práticas confessionais, o homem vivente, trabalhador e falante. Não se trata de opor o irracional ao racional, o pós-moderno ao moderno, mas de descobrir na própria Modernidade as razões para uma *atitude* crítica.” Cf. CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a Verdade**. Tese de doutorado. PUC/SP, 2005. pp. 8-9.

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: DE 2. p. 342.

²⁴⁷ ADORNO, Francesco Paolo. **A Tarefa do Intelectual – O modelo socrático**. pp.39-62. In: GROS, F. (Org.). **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 51.

“consiste em recuperar alguma coisa de eterno que está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele.”²⁴⁸ Como nos explica Kátia Muricy, na edição especial sobre Foucault da revista

Tempo Social:

Se o poeta define a modernidade como “o transitório, o fugidio, o contingente”, a atitude moderna que Foucault encontra em Baudelaire é aquela que o leva a não simplesmente constatar e se contentar com esta apreensão da descontinuidade do tempo. É, ao contrário, uma tomada de posição que, de certo modo, se opõe à transitoriedade. Consiste em procurar, por uma decisão da vontade, construir uma eternidade muito particular. Este conceito de eterno não busca eleger uma atemporalidade, projetada no passado ou no futuro, mas em circunscrever-se no instante presente. A modernidade de Baudelaire seria a de não aceitar o curso do tempo e por uma atitude voluntária, construí-lo, submetendo-o a este ato de vontade. É por esta decisão da vontade que Baudelaire irá encontrar o *heroico*.²⁴⁹

É nesta acepção, segundo Foucault, que a modernidade em Baudelaire se distingue da moda – que apenas segue o curso do tempo – para significar uma atitude que permite “heroificar o presente”.²⁵⁰ Mas é preciso compreender que há uma certa ironia nesta heroificação, na medida em que não se trata de sacralizar o momento que passa e nem de tentar mantê-lo perpetuamente. Francesco Adorno parece ter resumido de forma bastante adequada esta “atitude de modernidade” percebida por Foucault em Baudelaire definindo-a do seguinte modo:

Inicialmente a capacidade de captar o eterno no presente, de captar e de guardar no tempo o que está destinado a sobreviver à moda; depois, a capacidade de transformar a eternidade do presente e nada mais. Em terceiro lugar, a heroização do presente não pode ser separada da possibilidade de submeter o fundamento do presente a um processo de transformação crítica. (...) Enfim, essa atitude consiste na capacidade de elaborar sua própria subjetividade; um trabalho de elaboração desses não é diretamente político, mas estético.²⁵¹

²⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**. p. 342.

²⁴⁹ MURICY, Kátia. **O heroísmo do presente**. In: **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2): 31-44, outubro de 1995, p. 36.

²⁵⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**. p. 342.

²⁵¹ ADORNO, Francesco Paolo. **A Tarefa do Intelectual – O modelo socrático**. Op. Cit. p. 51.

Neste ponto, a saber: a elaboração ascético-estética de si podemos nos lembrar da entrevista de Foucault a Dreyfus e Rabinow em que quando perguntado sobre que tipo de ética podemos construir hoje responde de forma curiosa e genial:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?²⁵²

De todo modo, aproximando a *Aufklärung* kantiana da “atitude de modernidade” de Baudelaire Foucault quer afirmar que uma “atitude voluntária de modernidade está ligada a um **ascetismo indispensável**. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura ... ” (grifo nosso).²⁵³

Foucault esclarece que não pretende resumir todas as formas que a atitude de modernidade assumiu nestes últimos séculos, mas que percebe um “enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo.” Diz ainda, “que o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a **reativação** permanente de uma atitude; ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico.(grifo nosso)”²⁵⁴

²⁵² FOUCAULT, M. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. Op. Cit. p. 261. Na entrevista a F. Ewald (**O Cuidado com a Verdade**) Foucault já havia dito: “Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida.” Cf. Op. Cit. p. 244.

²⁵³ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 344.

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 345.

5. DA REATIVAÇÃO DA *AUFKLÄRUNG* ENQUANTO *ETHOS* FILOSÓFICO

Vamos então nos encaminhar ao pequeno texto kantiano sobre a *Aufklärung* em suas implicações essenciais para Foucault. O que se passa no texto de Kant pode ser definido pela oposição entre a *Aufklärung* e um “estado de menoridade” no qual a humanidade seria mantida. A característica deste estado de menoridade é a incapacidade do homem de servir-se de seu próprio entendimento sem a direção de um outro. A incapacidade de servir-se de si mesmo, ou do próprio entendimento, seria definida em função das correlações entre um excesso de autoridade, por um lado, e a falta de decisão e coragem do próprio homem de outro.

As palavras iniciais de Kant, tão significativas para Foucault, dizem exatamente o seguinte:

Aufklärung é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem.²⁵⁵

Este pequeno fragmento poderia nos levar aos mais longos diálogos com Kant. E de fato será a retomada deste diálogo que instigará Foucault desde 1978. Mas se por um lado temos uma afirmação contundente, por outro permanecemos com a questão. Não parece que temos nestas primeiras frases do texto kantiano, que são a tônica de todo o opúsculo, uma resposta definitiva. Ou seja, responder aqui pelo que é a *Aufklärung* parece mais um modo de colocar a questão. Responder à *Aufklärung* como uma “saída” para o homem, como possibilidade para tornar-se esclarecido, parece indicar que é preciso inserir-se num processo que independentemente do

²⁵⁵ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 100.

tempo ou de sua finalidade interna precisa ser reativado²⁵⁶. Reativação que concerne muito menos a um sujeito transcendental e metafísico e muito mais ao sujeito da *Aufklärung*. Reativação que circunscreve a “atitude” Kantiana, mas não adere à sua doutrina, isto é, reativa a interrogação sobre a significação do presente e traça a via de uma “ontologia crítica de nós mesmos” mas não adere a um ponto de vista universal ou de uma consciência pura do sujeito.²⁵⁷

Esta atitude consiste ainda

em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem. Conseqüentemente, ela implica que se inverta o procedimento kantiano, passando de uma crítica em termos transcendentais a uma crítica em termos de práticas imanentes.²⁵⁸

Para Foucault este texto instaura justamente isso: uma reflexão histórica que não está voltada para uma preocupação totalizante do tempo, na medida em que parece propor uma “reflexão sobre a ‘atualidade’ como diferença na história”²⁵⁹. De modo que é à descontinuidade da análise histórica proposta por Kant que interessa a Foucault. O que parece também demonstrar a impossibilidade de pensar a *Aufklärung* em termos de atualização. Não se trata de torná-la atual porque o processo indicado por Kant, a partir do qual poderemos chegar à maioria já é desde sempre atual. Kant recoloca, ou reativa, em termos de *Aufklärung* a questão permanente da filosofia, a questão que permanece como questão justamente porque constitui o que, enquanto esquecido, continua sendo. *Aufklärung* é reativação de uma “saída” para a humanidade. Saída que constitui um processo que não pode ser atualizado, mas deve ser permanentemente ativado. Por

²⁵⁶ Foucault não se refere à “*actualisation*” da *Aufklärung* mas à “*action d’activer*” a *Aufklärung*, isto é à sua “*réactivation*”, conforme podemos ver em FOUCAULT, M. **Qu’est-ce que les Lumières?** pp. 1381-1397. In : **Dits et Écrits II (1976-1988)**. Paris : Gallimard, 2001. p. 1390.

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 345.

²⁵⁸ SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. Op. Cit. p. 5-6.

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 341.

isso, a *Aufklärung* é sempre atualidade, no sentido de ultrapassagem possível dos nossos limites.²⁶⁰

Neste sentido propomos uma pequena nota a respeito do uso dos termos: ativar e atualizar, no que diz respeito a *Aufklärung*. Nos parece haver uma diferença conceitual relevante para o uso de um e não de outro termo.

O termo atualidade parece ter se originado do latim *actualitas – atis*, (criação de Duns Scotus) e deriva do adjetivo atual que significa originalmente (*actual XV*) **ativo**, designando então aquele que age, ou aquilo que ocorre no momento em que se fala, no presente²⁶¹. Já o termo ativo, raiz etimológica de atualidade, está relacionado primeiramente à idéia de exercício da ação, ou seja, pela idéia que designa aquele que exerce a ação. Mas também se refere àquele que está apto para agir. E finalmente, é a característica daquele que age. Este é o sentido fundamental do termo a partir das considerações de André Lalande²⁶². No texto suplementar apresentado ao final da obra, o termo ativo é ainda apresentado por Lalande sob dois sentidos. Primeiro como atividade funcional, ou seja, “é ativa uma reação que corresponde a uma necessidade, que é desencadeada por um desejo que tem o seu ponto de partida no indivíduo que age, através de um móbil interior ao ser que age.”²⁶³ Numa segunda acepção, o termo ativo se opõe à imobilidade, e é descrito enquanto “atividade [que] significa efetuação, expressão, produção, processo centrífugo, mobilização de energia, trabalho.”²⁶⁴ Nos dois sentidos denota-se a idéia de uma atitude. Primeiro como reação e depois como produção. De qualquer modo é especialmente no

²⁶⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2.**, p. 349.

²⁶¹ Cf. CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 83.

²⁶² Lalande apresenta as seguintes conotações sobre o termo **ativo**: - que está realizando um ato; - que frequentemente ou de bom grado realiza atos; - que está realizando uma ação nos sentidos anteriores; Cf. LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 102.

²⁶³ LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996., p. 1241.

²⁶⁴ LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p.1241.

segundo sentido que se percebe o acento na idéia de processo e exercício²⁶⁵. De modo que a idéia de atividade vem a ser melhor referida como a ação que se efetua, se expressa, se produz, num processo. E ainda como exercício, ou seja, como mobilização de energia, como trabalho, como “atitude ativa”. Não será então ao acaso que Foucault se refere à reativação da *Aufklärung* e não à sua atualização. Pois não se trata de tornar a *Aufklärung* atual, mas de reativá-la. O movimento pelo qual se poderá dar atualidade à *Aufklärung* não é o de sua atualização, mas o de sua ativação, ou reativação. O movimento é sutil, mas não irrelevante, na medida em que se compreende que a perspectiva empreendida por Foucault que pretende inserir-se numa crítica permanente de nosso ser histórico não pode contentar-se com uma atualização das formas históricas do fazer filosófico, pois não se trata de atualizar²⁶⁶ a variação cronológica na qual subjaz uma certa fidelidade aos elementos de doutrina,²⁶⁷ mas de exercitar-se permanentemente numa “atitude ativa” sobre si mesmo que caracteriza a reativação da *Aufklärung* permanentemente. Trata-se, portanto de uma questão que sempre permanece e onde não cabe nenhum tipo de atualização. A questão pelo que somos hoje é a questão sempre atual. De modo que é preciso cada vez de novo responder à *Aufklärung*. No final do texto Kant dirá que:

Se for feita então a pergunta: “vivemos agora uma época esclarecida [<aufgeklärten>]”, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento [<Aufklärung>]. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual (...) sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a

²⁶⁵ Lalande não usa o termo exercício mas esta conotação está subjacente no suplemento quando se exemplifica a idéia de atividade, na segunda acepção, como “atitude ativa” O exemplo diz propriamente o seguinte: “Desejo aprender uma poesia: leio-a várias vezes, depois, desviando os meus olhos do livro, tento recitá-la de cor. A leitura desta poesia era passiva e foi apenas no momento em que tentei recitá-la de cor que passei à atitude ativa ...”. Cf. Id.

²⁶⁶ Embora atualização e ativação tenham a mesma origem etimológica o sentido destes termos é bastante diferente. O termo atualização é bem mais recente (1871) e remete ao francês *actualisation*. (Cf. Antônio Geraldo da CUNHA, 1998, id.) Filosoficamente o termo atualização parece indicar o fato de fazer passar da potência ao ato, no sentido de “coisa feita, estabelecida” (Cf. André LALANDE, 1996, pp. 111/104).

²⁶⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**. Op. Cit. p. 345.

trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [<Aufklärung>] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados.²⁶⁸

Como podemos notar, Kant se questiona sobre a sua atualidade, embora não use o termo atualidade. Mas Kant está, sem dúvida, propondo uma reflexão sobre o presente enquanto atualidade. Foucault percebe bem este ponto quando afirma a originalidade da reflexão kantiana. De acordo com Foucault não é a primeira vez que o pensamento filosófico procura refletir sobre o seu próprio presente, mas a maneira como Kant coloca a questão da *Aufklärung* é totalmente diferente. Em Kant a reflexão sobre o presente enquanto questionamento sobre o que somos hoje, ou ainda, a problematização kantiana acerca da atualidade não diz respeito ao modo como até então havia se refletido em torno do presente. Para Foucault, até então, essa reflexão havia tomado três formas principais, a saber: – a representação do presente como uma época do mundo à qual se pertence; – como um acontecimento do qual se percebe os sinais; – como ponto de transição na direção da aurora de um novo mundo; Todavia em Kant, ou melhor, “no texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?”²⁶⁹

Isso nos leva a eliminar qualquer possibilidade de que possa haver uma resposta óbvia, ou evidente, clara e axiomática, para a questão da *Aufklärung*. É neste sentido que ela se coloca na raiz de um problema identificado por Foucault como a questão permanente da filosofia, a saber: “O que somos hoje?”²⁷⁰ Será este o enfoque da leitura de Foucault acerca da *Aufklärung*. Ou seja, a pergunta pelo que é a *Aufklärung* será a pergunta permanente da filosofia. E é neste sentido que

²⁶⁸ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 112.

²⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 337.

²⁷⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. **A tecnologia política dos indivíduos.** pp. 301-318. In: **DE 5**. p. 301.

a problematização da atualidade no último Foucault torna-se possível, como uma reativação permanente da questão da *Aufklärung*, fazendo desta um acontecimento que nos questiona, enquanto possibilidade de constituição de nós mesmos, como sujeitos autônomos.

Mas afinal, então não é possível dizer o que é a *Aufklärung*?²⁷¹ Para além do sentido de “saída” do homem do seu estado de menoridade em Kant e de problematização da atualidade em Foucault, sabemos de acordo com Floriano de Sousa Fernandes, que juntamente com Raimundo Vier, traduz para o português o texto de Kant sobre a *Aufklärung* e outros textos seletos, que a tradução de *Aufklärung* para os idiomas neolatinos é quase impossível devido à multiplicidade de sentidos congregados nesta noção. A ponto de alguns tradutores optarem pela não tradução do termo. No entanto, para Floriano de Sousa Fernandes, o aspecto essencial da *Aufklärung* pode ser traduzido em português a partir do termo “esclarecimento”, na medida em que esta palavra acentua o caráter de *processo* à que a *Aufklärung* se refere. Portanto, a *Aufklärung*, enquanto termo filosófico não diz respeito a uma corrente filosófica ou literária, mas ao *processo* que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama de “menoridade”²⁷².

Mas este aspecto que caracteriza a “saída” da menoridade, portanto este processo que é a própria *Aufklärung* para Kant, apresenta ainda uma dificuldade, que se coloca como resposta à menoridade. Na medida em que se tornar-se esclarecido e atingir a maioridade implica um trabalho, uma atitude de “decisão e coragem” para “servir-se de si”, a menoridade por sua vez, se caracteriza pela “preguiça e covardia”, como causas pelas quais uma tão grande parte dos homens continua menor durante toda a vida.²⁷³ É preciso, pois, de acordo com Kant, uma “transformação

²⁷¹ Em André Lalande a *Aufklärung* é encontrada no verbete “**Luzes (Filosofia das)**: Movimento filosófico do século XVIII, caracterizado pela idéia de progresso, pela desconfiança em relação à tradição e à autoridade, pela fé na razão e nos efeitos moralizadores da instrução, o convite a pensar e a julgar por si mesmo.” Ao final há a indicação do texto de Kant *Was ist Aufklärung?* Cf. LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 639.

²⁷² KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 100.

²⁷³ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 100.

do próprio espírito” que só é possível por uma decisão corajosa que faça o indivíduo “emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura”.²⁷⁴ Ora, com isso temos em Kant que a primeira das condições essenciais para sair do estado de menoridade diz respeito ao que poderíamos chamar de uma *atitude para consigo mesmo* que possibilite ao indivíduo transformar-se espiritualmente. “Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*].”²⁷⁵ Ora, é fácil compreender a admiração de Foucault por esta abordagem kantiana em seus últimos textos e entrevistas se nos lembrarmos da idéia de filosofia na Introdução a *Uso dos Prazeres*, como um exercício de si no pensamento, isto é, como uma ascese:

Mas o que é a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela não consistir, ao invés de legitimar o que já se sabe, em tentar saber como e até onde seria possível pensar de modo diferente? (...) é seu direito explorar o que, em nosso próprio pensamento pode ser modificado, pelo exercício que ele faz de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – que é preciso entender como uma experiência transformadora de si mesmo e não como apropriação simplificadora de outrem – é o corpo vivo da filosofia, se pelo menos esta for ainda o que era antigamente, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si no pensamento.²⁷⁶

Kant não usa o termo ascese, ou pelo menos não neste contexto, mas Foucault sem dúvida descobre no opúsculo de Kant, ou melhor, vê aparecer nesse texto, a definição de uma forma de filosofia que problematiza a atualidade da qual faz parte e que ele mesmo tentou praticar.²⁷⁷ Kant, por sua vez, está a todo momento, neste texto sobre a *Aufklärung*, repetindo a idéia de uma “transformação do próprio espírito”, de uma “decisão corajosa” que nos leve a uma “reforma do modo de pensar”²⁷⁸ como condição para se atingir a maioridade. De modo que os elementos estão

²⁷⁴ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. pp. 100-102.

²⁷⁵ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 100.

²⁷⁶ FOUCAULT, M. **O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si.** pp. 192-217. In: **DE 5.** p. 197.

²⁷⁷ Cf. SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault.** Op. Cit. p. 4.

²⁷⁸ “uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar.” Cf. KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>?** Op. Cit. p. 104.

dados. E Foucault os recolhe.²⁷⁹ Em suma, Foucault vê em Kant a reativação através da *Aufklärung* de uma questão permanente da filosofia, isto é, a problematização das transformações que o sujeito deve efetuar em si mesmo para chegar a verdade. Mas, deve-se notar que reativar a *Aufklärung* torna-se possível apenas no contexto de uma filosofia como ascese.

De maneira que a genealogia da ascese, apenas iniciada por Foucault nos anos oitenta é uma chave de leitura para a Filosofia que encontra na tecnologia da *Aufklärung* uma importante descontinuidade na história do sujeito. As descontinuidades pesquisadas no pensamento antigo, no helenismo, no cristianismo, em Descartes, e agora em Kant não são mais que capítulos dessa longa história. É neste contexto que “o estudo da problematização do comportamento sexual na Antigüidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das ‘técnicas de si’.”²⁸⁰

Essa leitura ainda pode ser sustentada quando acompanhamos as afirmações de Foucault no *Hermenêutica do Sujeito* de que

Se admitimos (...) a idéia de que queremos compreender qual é a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental desde os gregos, talvez seja efetivamente necessário considerar que em determinado momento, em certas circunstâncias características do pensamento grego clássico, o mundo tenha se tornado o correlato de uma *tékhnē*.²⁸¹

Colocada desse modo, uma genealogia da ascese encontra em Kant a reativação da filosofia como ascese, através da problematização da atualidade como *Aufklärung*. No texto de 1978 Foucault já afirmava que é possível interrogar os gregos “sem nenhum anacronismo, mas a

²⁷⁹ Cf. FOUCAULT, M. **Política e Ética: uma entrevista.** pp. 218-224. In: **DE 5**, p. 219.

²⁸⁰ FOUCAULT, M. **O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si.** In: **DE 5**, p. 199.

²⁸¹ FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito.** Op. Cit. p. 589.

partir de um problema que é e que foi em todo caso percebido por Kant como sendo um problema de *Aufklärung*.²⁸² Mas que em todo caso,

não se trata de dizer que os gregos do século V são um pouco como os filósofos do século XVIII (...) mas sim de tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações podemos aplicar, não importa a qual momento da história, esta questão da *Aufklärung*.²⁸³

Nos fragmentos do manuscrito, que auxiliou Frédéric Gros na edição do *Hermenêutica*,²⁸⁴ logo depois de caracterizar o problema da filosofia ocidental como o desafio de pensar “de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito”²⁸⁵, lê-se em nota de rodapé a frase de conclusão do curso de 1982, que se revela preciosa ao dizer que “se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a *Fenomenologia* conduz ao absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si.”²⁸⁶ Parece haver na *Aufklärung* então a reativação de uma tecnologia ascética que a transforma numa “crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.”²⁸⁷

Como sabemos para Foucault até o século XVI ascetismo e acesso à verdade estão sempre mais ou menos obscuramente ligados na cultura ocidental, mas Descartes rompeu com isso quando afirmou que “para alcançar a verdade é suficiente que eu seja *qualquer* sujeito que pode ver o que é evidente.”²⁸⁸ Todavia as relações entre sujeito e verdade nunca foram estáveis e para um genealogista como Foucault é preciso investigar suas descontinuidades históricas.

²⁸² FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung]. Op. Cit. p. 58.

²⁸³ FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung]. Op. Cit. pp. 46, 47.

²⁸⁴ Cf. GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit.

²⁸⁵ GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit., p. 591.

²⁸⁶ GROS, F. *Situação do curso*. In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Op. Cit., p. 591.

²⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *O que são as Luzes?* In: *DE 2*. p. 347.

²⁸⁸ Cf. FOUCAULT, M. *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*. Op. Cit. p. 277

Para começar, consideremos a situação, se quisermos, na direção ascendente. O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o Cogito, etc. Havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e (...) a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração.²⁸⁹

De modo que, “se tomarmos agora a questão, não na direção ascendente mas na descendente, se passarmos para o outro lado, a partir de Kant, (...) também aí veremos que as estruturas da espiritualidade não desapareceram, nem da reflexão filosófica nem mesmo talvez do saber.”²⁹⁰

Neste sentido é que a reativação da *Aufklärung* constituiu-se historicamente no último capítulo a que Foucault teve a possibilidade de escrever nesta longa história das técnicas de si ocidentais. A *Aufklärung* parece ter sido a última tematização de Foucault acerca da genealogia da ascese.

6. O ÊTHOS FILOSÓFICO SE CARACTERIZA COMO ONTOLOGIA DA ATUALIDADE

Sendo assim gostaríamos ainda de acrescentar algumas características bem pontuais da leitura foucaultiana da *Aufklärung*. Primeiro pela idéia, a que já nos referimos, de que a *Aufklärung* institui uma questão filosófica permanente. Segundo, que estando inscrita desde sempre como horizonte da atualidade a *Aufklärung* implica numa tarefa, numa ascética, que não se limita a nenhum elemento de doutrina, mas antes, consiste na reativação permanente de um

²⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 36.

²⁹⁰ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Op. Cit. p. 38.

êthos filosófico que “situa a atualidade em relação a esse movimento do conjunto e suas direções fundamentais.”²⁹¹ Para Foucault esse *êthos* pode ser caracterizado de dois modos.

Primeiro negativamente, enquanto implica numa crítica prática que não acontecerá enquanto pensarmos na *Aufklärung* como um movimento filosófico do século XVIII de tradição racionalista ou humanista,²⁹² – que se deve apoiar ou criticar.²⁹³ Para Foucault a *Aufklärung* tem uma dimensão ética que é preciso resgatar, não obstante os racionalismos e humanismos, a que considera reais e importantes na medida em que se leve em conta que a *Aufklärung* é um acontecimento ou um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos, mas que, todavia, não constituem neste sentido sua preocupação. Para Foucault o acontecimento decisivo da *Aufklärung* e que “parece ter sido fundador de toda uma forma de reflexão filosófica, concerne somente ao modo de relação e de reflexão com o presente.”²⁹⁴

Positivamente pode-se dar um conteúdo consistente a esse *êthos* filosófico através de uma ontologia histórica de nós mesmos.²⁹⁵ Isso significa fundamentalmente que o campo de

²⁹¹ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 341.

²⁹² Foucault descreve o humanismo como um conjunto de temas que reaparecem em várias ocasiões através do tempo sempre ligados a julgamentos de valor também variáveis e portanto inconsistentes para servir de eixo à reflexão (Cf. *Ibid.*, p. 346.). André LALANDE parece confirmar a posição de Foucault quando diz que “é inútil insistir sobre a ambigüidade deste termo, mesmo reduzido aos seus sentidos principais.” Cf. LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Op. Cit. p. 482; Outro exemplo da posição de Foucault acerca do humanismo pode ser deduzida da alusão ao caso de Max Pohlenz, eminente historiador do estoicismo e nazista declarado: “alguns grandes temas como o ‘humanismo’ podem servir para qualquer coisa, assim como para mostrar com que gratidão Pohlenz teria saudado Hitler.” Cf. FOUCAULT, M. **Política e Ética: uma entrevista**. In: **DE 5**. p. 219.

²⁹³ “não escaparemos dessa chantagem introduzindo nuanças ‘dialéticas’, buscando determinar o que poderia haver de bom ou de mau na *Aufklärung*.” Cf. FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 345.

²⁹⁴ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 347.

²⁹⁵ Apesar da polêmica aproximação estabelecida pelo oxímoro: ontologia/história, Francisco Paolo Adorno nos esclarece que “O elemento essencial nesse percurso crítico-teórico é representado pela capacidade de separar o supérfluo, o temporal, do eterno. É sobre este último elemento que a crítica se concentra, é ele que a imaginação deve transformar. Claro que é difícil compreender como a imaginação pode transformar o essencial. É preciso definir as características dessa noção de essencial. O essencial de que Foucault fala não é um simples fundamento ontológico, mas ele é ontológico-histórico, no sentido de que é historicamente o portador das características ontológicas do presente do filósofo. Não é preciso ler a ontologia como uma categoria fundamental da metafísica, é preciso antes desvinculá-la de uma relação com a metafísica e vinculá-la à transmissão de um saber histórico, como já o fizera Husserl [o autor se refere à noção husserliana de “*a priori* histórico”] ADORNO, Francesco Paolo. **A Tarefa do Intelectual – O modelo socrático**. Op. Cit. p. 51-52.

modificações para uma crítica filosófica da atualidade não deve se voltar exclusivamente para a epistemologia, senão, para a ética. Será nesta medida que a crítica kantiana acerca dos limites do conhecimento deve ser revertida em uma questão positiva. Donde esse *êthos* filosófico poder também ser caracterizado positivamente como uma *atitude-limite*. Em outras palavras, “trata-se, (...) de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.”²⁹⁶ Quer dizer:

essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.²⁹⁷

Foucault observa ainda que para não ficar na simples afirmação de um sonho vazio de liberdade a “atitude-limite”, ou “atitude histórico-crítica” deve ser também uma “atitude experimental”, ou seja, a “ontologia do presente” como “ontologia crítica de nós mesmos” não pode compactuar com projetos que se pretendam globais, como aqueles que querem apresentar um programa para uma nova sociedade, para um novo modo de pensar, para uma nova cultura²⁹⁸ de forma absoluta e acabada. De modo que é preciso “escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras.”²⁹⁹ É preciso renunciar, do ponto de vista teórico e prático, à esperança de atingir um conhecimento completo e definitivo de nossos limites históricos na

²⁹⁶FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 347.

²⁹⁷FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, pp. 347-8.

²⁹⁸ Em 1982, no texto *O Sujeito e o Poder* Foucault já havia declarado, referindo-se mais especificamente ao fascismo e ao stalinismo, que esse tipo de projeto têm se apresentado na história como uma forma patológica do poder e que por isso, “desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência.” Cf. FOUCAULT, M. **O Sujeito e o Poder**. pp.231-249. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault: **Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 233.

²⁹⁹FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2**, p. 347.

medida em que a experiência que deles fazemos é sempre limitada e delimitada, ou seja, sempre a ser recomeçada. O que não significa que uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos só possa ser feita na contingência. Pelo contrário, esse *êthos* filosófico ainda apresenta como características positivas o que Foucault chama de uma aposta, uma homogeneidade, uma sistematização e uma generalidade.

Sua aposta consiste na tarefa de desvincular do ponto de vista teórico-prático, o crescimento da capacidade técnica de agir sobre as coisas, da intensificação das relações de poder.³⁰⁰ A esperança depositada, a partir do século XVIII, no crescimento simultâneo e proporcional entre a capacidade técnica e a autonomia parece ter se mostrado desastrosa. Neste sentido, a análise histórico-crítica dos nossos limites parece apontar para a necessidade de um combate a certas técnicas de poder que nos submetem a outros ou a nós mesmos. É preciso compreender que, para Foucault, não se trata de “atacar” tal ou qual instituição de poder, ou grupo, ou elite, ou classe, mas antes, o objetivo é “atacar” uma técnica, uma forma de poder. Foucault se refere à forma de poder que se aplica à vida cotidiana imediata que

categoria o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência; e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.³⁰¹

³⁰⁰ “A despeito da *Aufklärung* ter sido uma fase muito importante da nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, acredito termos que nos referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história. Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. (...) Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias.” FOUCAULT, M. **O Sujeito e o Poder**. Op. Cit., pp. 233-4.

³⁰¹ FOUCAULT, M. **O Sujeito e o Poder**. Op. Cit., p. 235.

Sua homogeneidade, como condição e exigência de sua aposta, consiste no domínio das práticas, tecnologias e estratégias. A ontologia histórico-crítica de nós mesmos só pode se dar em função e através de uma participação direta dos indivíduos no domínio das formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer (o que poderíamos chamar de seu aspecto tecnológico), em oposição às representações que os homens se dão deles mesmos; e, na liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que os outros fazem, modificando até certo ponto as regras do jogo (é o que poderíamos chamar de versão estratégica dessas práticas), em oposição às condições que os determinam sem que eles o saibam.³⁰²

Sua sistematização passa pela relação intrínseca entre o eixo do saber, o eixo do poder e o eixo da ética. Em outros termos, uma análise histórico-crítica de nossos limites se relaciona com um número não definido de pesquisas que na sua multiplicidade devem responder a uma mesma sistematização: “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.”³⁰³

Sua generalidade, finalmente, significa que na inter-relação daquilo que nos constitui enquanto sujeitos não somos mais que

figuras históricas determinadas por uma certa forma de problematização, que definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo. O estudo (dos modos) de *problematizações* (ou seja, do que não é constante antropológica nem variação cronológica) é, portanto, a maneira de analisar, em sua forma historicamente singular, as questões de alcance geral.³⁰⁴

³⁰² FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2.**, p. 350.

³⁰³ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2.**, p. 350.

³⁰⁴ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2.**, pp. 350-1.

Portanto, a ontologia do presente, como problematização da atualidade toma a forma de uma atitude filosófica que se realiza por um trabalho de pesquisas que encontra coerência metodológica no estudo arqueogeneológico das práticas enfocadas simultaneamente como técnicas de racionalidade e jogo estratégico da liberdade. Encontra ainda coerência teórica na problematização das formas históricas e na generalidade de nossa relação com as coisas, com os outros e conosco. Finalmente, encontra coerência prática no cuidado que se dedica à reflexão histórico-crítica quando a submete à prova das práticas concretas.

Caracteriza-se assim “o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres.”³⁰⁵ Gostaríamos ainda de citar uma última fala de Foucault extremamente significativa para este contexto de discussão em que ele diz:

Disso não concluo que seja possível dizer qualquer coisa na ordem da teoria; mas, pelo contrário, que se deve ter uma atitude exigente, prudente, “experimental”; é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é. Pouco me importam aqueles que dizem: “Você tomou essas idéias emprestado de Nietzsche; ora, Nietzsche foi usado pelos nazistas, portanto ...”; mas em contrapartida sempre procurei relacionar, da maneira mais rigorosa possível, a análise histórica e teórica das relações de poder, das instituições e dos conhecimentos com os movimentos, críticas e experiências que as questionam na realidade. Se me ative a toda essa “prática” não foi para “aplicar” idéias, mas para experimentá-las e modificá-las. A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas idéias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*.³⁰⁶

³⁰⁵ FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **DE 2.**, p. 348.

³⁰⁶ FOUCAULT, M. **Política e Ética: uma entrevista.** In: **DE 5**, p. 219.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa procurou dar alguns passos no sentido de precisar a articulação entre as noções de ascese e atualidade no último Foucault. Esta tarefa é importante porque poderá nos trazer uma melhor compreensão sobre o sentido das pesquisas foucaultianas nos anos oitenta.

Como exemplo de comentaristas importantes que acabam por desviar-se desta questão e com isso deixam de trabalhar uma via de leitura importante e esclarecedora, no sentido de se pensar a filosofia como uma espécie de exercício (mas também de risco) que “consiste em ocasionar novos modos de pensamento acerca das formas de experiência em torno das quais existe controvérsia”³⁰⁷, citamos, de forma apenas representativa, François Ewald; Guilherme Castelo Branco e Francisco Ortega. Ewald e Castelo Branco trabalham com a noção de atualidade, mas não estabelecem uma relação pontual com a ascese. Já Ortega trabalha com a noção de ascese, mas também não avança na relação desta com a atualidade.

Castelo Branco³⁰⁸ em seu texto: *Atualidade de Michel Foucault*, parte da consideração de que a atualidade esteve desde sempre inserida nas análises filosóficas foucaultianas. Neste sentido opta inicialmente por explicitar o caráter sócio\político do diagnóstico foucaultiano, presente no contexto da “analítica do poder” durante os anos setenta, dizendo que “o diagnóstico do presente acarreta em todo trabalho em prol da transformação do mundo.”³⁰⁹ Ainda no mesmo contexto, diz que “não podemos deixar de ressaltar, não existe libertação que não venha sem luta. Pois se há resistência, há algum lugar de poder, e se há luta, é porque toda relação de poder nunca

³⁰⁷ RAJCHMAN, J. **Foucault: A liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.

³⁰⁸ Trabalhamos aqui com os seguintes originais cedidos pelo autor: **Atualidade de Michel Foucault** (Texto apresentado no dia 25 de junho de 2004, no dia de aniversário de morte de Michel Foucault, no Seminário Foucault em debate: 20 anos de ausência, na FAFICH/UFMG. Evento coordenado pelos Professores Izabel Friche Passos e Fábio Belo); **Kant no último Foucault: Liberdade e política**. In: Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra(org. Tereza Cristina B. Calomeni), Ed. Faculdade de Direito de Campos, Campos, RJ, 2004.

³⁰⁹ CASTELO BRANCO, Guilherme. **Atualidade de Michel Foucault**, (original cedido pelo autor em arquivo digital).

pode se cristalizar e petrificar.”³¹⁰ Nos últimos parágrafos desse texto é que o problema da atualidade é colocado no contexto do último Foucault, quando a noção de atualidade como ultrapassagem de si é considerada nos seguintes termos:

Alicerçada nos indivíduos ou em comunidades de indivíduos, atitudes livres permitem que se ultrapasse os limites do presente, levando à superação do momento e da situação do presente. Essa ultrapassagem, na verdade, se inicia no próprio indivíduo, que recusa o assujeitamento e a individualidade burguesa que apenas cuida de si. Na ontologia crítica do presente, mais que cuidar de si, a vocação é se ultrapassar. Temos que nos recusar a ser o que somos, não podemos aceitar o que foi feito de nós, vamos nos inventar e fazer da nossa vida uma existência livre e bela, esse é o lema do último Foucault.³¹¹

Como podemos perceber, surge implicitamente no texto de Castelo Branco, a idéia de um trabalho sobre si, que caracteriza a ascese. É o que se compreende pela idéia de que “temos que nos recusar a ser o que somos” e “não podemos aceitar o que foi feito de nós”. Coloca-se assim um trabalho sobre si como condição para a ultrapassagem do presente. No entanto, está ausente no texto uma referência direta à noção de uma ascética de si como condição da problematização filosófica.

No texto: *Kant no último Foucault: Liberdade e política*, a referência à atualidade está naturalmente discutida no contexto do último Foucault onde a *Aufklärung* kantiana torna-se o ponto de partida das reflexões. Contudo, Castelo Branco não se exime de considerar que a noção de atualidade nunca deixou de ser uma constante no pensamento foucaultiano, quando afirma que desde os anos sessenta:

Foucault insistiu na idéia de que a filosofia é análise do tempo presente, é diagnóstico do hoje, para fora de todas as categorias tradicionais do hegelianismo-marxismo. Isto é, Foucault não entende que a atualidade

³¹⁰ CASTELO BRANCO, Guilherme. **Atualidade de Michel Foucault**, (original cedido pelo autor em arquivo digital).

³¹¹ CASTELO BRANCO, Guilherme. **Atualidade de Michel Foucault**, (original cedido pelo autor em arquivo digital).

seja uma etapa que decorre da “racionalidade” da História e do Real, mas o resultado de uma luta agonística com focos, posições e finalidades de alcances distintos, sem qualquer coordenação lógica interna ou tendência teleológica, o que faria do presente um resultado apenas provisório de um jogo sem nenhuma carta determinante ou lugar privilegiado do exercício do poder. Disseminado em todos os lugares do campo social, os poderes fazem sempre parte de um estratégico e provisório jogo agonístico e pensar o hoje, nesse quadro referencial complexo, passa a ser uma difícil questão.³¹²

Novamente aparece implícita no texto a idéia da atualidade como condição necessária para a prática de si. Mas em nenhum momento se tematiza a atualidade na sua relação com a ascese propriamente dita. Digamos que há uma tematização velada, implícita da relação ascese\atualidade. Ou seja, não se fala de ascese, mas ela aparece sob os termos: prática de libertação e atitude-limite, como podemos observar nesta passagem ao final do texto:

Libertação e atitude-limite são expressões sinônimas em Foucault, denotando uma prática posta feita nos limites e sobre limites. A atitude-limite, assim é para ser pensada como uma tarefa infinitamente renovável de ultrapassar limites para reencontrar-se em novos limites, e ultrapassá-los, etc. Ultrapassagem e superação, nesse sentido, nada tem em comum com um banal e pseudo-afrontamento das normas e dos padrões, sem a presença de autonomia e racionalidade estratégica.³¹³

Outro comentarista de Foucault que discute a noção de atualidade é François Ewald, em seu artigo “*Foucault e l’actualité*”. Para Ewald o presente se caracteriza em Foucault pela repetição de um acontecimento anterior, enquanto a atualidade “é marcada pela recorrência deste acontecimento que a cada vez é passado e que, apesar de passado, se mantém presente, em todo caso, nos guia sempre.”³¹⁴ O problema do presente, é que ele se repete indefinidamente e neste sentido a atualidade pode ser pensada como o ato capaz de cindir o presente e produzir a verdade. Para Ewald, neste contexto, a verdade em Foucault deve ser entendida como

³¹² CASTELO BRANCO, Guilherme. **Kant no último Foucault: Liberdade e política**, (original cedido pelo autor em arquivo digital).

³¹³ CASTELO BRANCO, Guilherme. **Kant no último Foucault: Liberdade e política**, (original cedido pelo autor em arquivo digital).

³¹⁴ EWALD, François. **Foucault e l’actualité**. Op. Cit. (Tradução nossa) pp. 203-204.

a possibilidade de produzir rupturas, como uma interrupção do presente, a possibilidade de produzir uma outra forma de ser. A verdade não se diz absolutamente da relação do pensamento, da linguagem, com os objetos, é a capacidade de produzir o ser. (...) Esta verdade, que é produzida ou que é capaz de fazer advir o ser, evidentemente supõe um risco, que é o das experiências limite, que é também o risco político, o risco que fascina tanto Foucault.³¹⁵

Este é também o papel da própria filosofia enquanto diagnóstico do presente, diagnóstico que consiste em saber o que se passa e qual é o acontecimento que nos domina. A genealogia e o diagnóstico, portanto, consistem em interromper o presente, através dos atos, que são atos filosóficos. Por isso é que a filosofia tem um papel importante na história dos homens, na medida em que ela é capaz de produzir acontecimentos que tem valor de atos concernentes ao ser. Ainda de acordo com Ewald os próprios livros de Foucault nunca representaram discursos, mas antes atos. Ewald afirma que Foucault tinha horror dos discursos que não eram atos. Por isso é que a atualidade pode também ser compreendida em Foucault como ato filosófico que tem a capacidade de num mesmo movimento cindir o presente e dizê-lo. Seria neste sentido também que a problematização da atualidade no último Foucault poderia ser pensada como um exercício ascético\filosófico. Porém, em nenhum momento François Ewald avança nesta articulação e acaba reduzindo a ascese filosófica à noção de ato.

Quanto a Ortega o movimento será inverso. Ortega não tematiza a atualidade, mas considera amplamente a necessidade de se discutir os “trabalhos prévios [de Foucault] de uma perspectiva *espiritual* ou *ascética*”³¹⁶ e defende a idéia de que muitos dos conceitos deste último Foucault, em especial a ascese, são negligenciados pela crítica³¹⁷. Conciliando a tarefa do filósofo com a própria filosofia Ortega afirma inclusive que “os dois últimos volumes da *História da*

³¹⁵ EWALD, François. **Foucault e l'actualité**. Op. Cit. (Tradução nossa) p. 205.

³¹⁶ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. RJ: Ed. Graal, 1999, p. 43

³¹⁷ “Ascese, conversão, parhesia e amizade são conceitos-chave na obra de Foucault que até agora foram negligenciados.” ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. p. 21.

Sexualidade constituem a ascese pessoal de Foucault.”³¹⁸ De fato sabemos que Foucault encarava a escrita como “uma etapa essencial no processo para o qual tende toda a *askêsis*.”³¹⁹ Outro aspecto importante nos trabalhos de Ortega, ligado a atenção sobre a ascese, se refere às considerações a respeito de Pierre Hadot, no sentido de demonstrar a influência das pesquisas de Hadot em relação ao último Foucault. Afirma Ortega que

precisar o rastro de Pierre Hadot no pensamento foucaultiano constitui uma tarefa importante para os estudiosos de sua obra tardia. Não se trata de roubar-lhe originalidade, mas de mostrar como, mediante sua análise, revela-se o objetivo principal de Foucault: a reabilitação da filosofia como ascese e forma de existência.³²⁰

De acordo com Pierre Hadot, de fato, “encontramos em todas as escolas, mesmo nas cétricas, ‘exercícios’ (*áskesis, meléte*), isto é, práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu. **Elas são inerentes ao modo de vida filosófico.**”(grifo nosso)³²¹ Neste mesmo contexto, como bem nota Ortega, o exercício de ascese que mais interessa Hadot é a atenção (*prosokhé*) ao momento presente. É o que declara Hadot revelando que não será por acaso que Foucault articula ascese e atualidade em suas últimas pesquisas.

Porque só há ação no presente, é apenas em função da ação, na medida em que o pensamento pode ter qualquer utilidade para a ação, que deve pensar no passado e no futuro. É, portanto, a escolha, a decisão, a própria ação que delimita a densidade do presente.³²²

Contudo duas questões em Ortega nos parecem problemáticas. Em primeiro lugar, quando Ortega se refere à idéia de que devemos “atualizar” a filosofia antiga enquanto ascese³²³, ou que

³¹⁸ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. p. 25.

³¹⁹ FOUCAULT, M. **A Escrita de Si**. pp. 144-162. In: **DE 5**, p. 147.

³²⁰ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. p. 52.

³²¹ HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Ed. Loyola, 1999, p. 259.

³²² HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** p. 276.

Foucault tratou de atualizar a ascese.³²⁴ Talvez se devesse entender, pelo contrário, que o trabalho que compete à filosofia, de acordo com Foucault, deve ser o de “reativar” na atualidade aquilo que implica numa atitude ascética e que, portanto, não demanda *atualização*, mas reativação, na medida em que o vigor da ascese permanece sempre, mesmo quando esquecido, como possibilidade permanente do exercício de si. Virtude e vontade não se atualizam, mas se reativam.³²⁵ Isso está claro em Foucault quando fala que o que pode nos ligar ao acontecimento da *Aufklärung* não será, certamente, a fidelidade aos elementos de doutrina – afinal Foucault não é um kantiano – mas a “*réactivation permanente d’une attitude*”.³²⁶

Num aparente paradoxo, Ortega depois de falar de atualização, na perspectiva acima mencionada, comenta a respeito de certas continuidades entre a moral pagã e a cristã – possíveis apenas no plano das problematizações como bem demonstrou Foucault –, que “uma série de temas e motivos diferentes têm passado de uma moral à outra”³²⁷, o que nos parece demonstrar que o que interessa, antes de tudo, numa atitude ascético-filosófica, não será a atualização dos exercícios espirituais, mas sua reativação, sua permanente reativação, na forma da atitude, da atenção, do exercício de si.

Outra questão a respeito de Ortega, que teve o mérito de trazer à tona alguns dos conceitos do último Foucault ainda pouco investigados, como a ascese, a *parrhesía* e a amizade, está por conta da ausência em seus textos da discussão sobre a atualidade. Quanto a isso não pretendemos nos alongar, vale as considerações acima destacadas acerca da necessidade de se investigar a

³²³ “atualizar a filosofia antiga significa devolvê-la à sua forma original, à ascese.” Cf. ORTEGA, Francisco.

Amizade e estética da existência em Foucault. p. 58.

³²⁴ De acordo com Ortega “tanto para Foucault quanto para Hadot trata-se de atualizar essa ascese.” Cf. ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault.** p. 57-8.

³²⁵ Remetemos aqui à discussão realizada no terceiro capítulo, item 5: “DA REATIVAÇÃO DA *AUFKLÄRUNG* ENQUANTO *ETHOS* FILOSÓFICO.”

³²⁶ Cf. FOUCAULT, M. **Qu’est-ce que les Lumières?** pp. 1381-1397. In : **Dits et Écrits II (1976-1988).** Paris : Gallimard, 2001. p. 1390.

³²⁷ ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault.** p. 61.

relação entre ascese e atualidade no último Foucault como chave de compreensão privilegiada acerca do sentido de suas pesquisas mais recentes.

Deve-se considerar ainda que com os autores citados até aqui não temos outra intenção que a de lançar mão de certo diagnóstico entre aqueles comentaristas de Foucault que nos parecem representativos quando se trata de ilustrar esta ausência de uma problematização pontual a respeito das relações entre ascese e atualidade. Talvez estas reservas no que diz respeito à ascética filosófica nas suas implicações com uma problematização da atualidade possam explicar-se por algum outro motivo que não seja este mal-estar ligado à recepção da noção de ascese em Foucault, principalmente quando confundida com as idéias de renúncia, mortificação e anulação de si, tão discutidas no contexto do cristianismo e que nada tem a ver com aquilo que Foucault entende por ascética dos filósofos.

Há que se ater neste contexto ao movimento da interrogação foucaultiana que embora esteja para além da fidelidade à palavra de Foucault articula-se conceitualmente a partir da noção de ascese. Esta é a hipótese que defendemos, isto é, a idéia de que o último Foucault tem como ponto de partida uma genealogia da ascese que se dá como exercício na atualidade, a saber, como ascética filosófica. Ainda neste contexto deve-se considerar que o problema da atualidade em Foucault está necessariamente ligado ao hoje, mas não está unicamente ligado ao que somos hoje, ao que acontece agora. A interrogação foucaultiana sobre a atualidade apenas parte deste questionamento pelo que somos hoje para em seguida ultrapassar efetivamente qualquer dimensão psicológica³²⁸ da genealogia e alcançar sua melhor perspectiva ao desenvolver-se

³²⁸ “Nesse particular, que fique evidente o caráter provisório e estratégico das práticas de libertação, pois são conquistas reais, sem qualquer conotação de ordem psicológica.” Ibid. Quanto a esta questão estamos de acordo com Castelo Branco e discordamos de François Ewald, para quem a “identificação do presente como recorrência de um acontecimento que se repete na atualidade é o que Freud descreveu muito antes como inconsciente.” Cf. EWALD, François. **Foucault e l'actualité**. Op. Cit. (Tradução nossa) p. 204. Entendemos que a noção de acontecimento como evento do ser que se repete no presente não demanda um ato psíquico na atualidade, mas uma atitude filosófica, que enquanto ascese funda-se na vontade e na liberdade do indivíduo enquanto artífice de sua própria subjetividade.

enquanto ontologia do presente. Isto é, a interrogação foucaultiana supõe um deslocamento para que possa alcançar um modo de problematização filosófica da atualidade que nos conduz num movimento reflexivo em torno de uma nova questão, tornada possível na investigação da ascese grega. Esta nova questão amplia a interrogação inicial ao perguntar pelo que queremos fazer de nós mesmos, pelo que devemos fazer de nós mesmos e não apenas pelo que somos hoje – como bem observou Frédéric Gros.³²⁹

A interpretação foucaultiana da *Aufklärung* kantiana como problematização do presente, que consiste em fazer da atualidade a melhor oportunidade para de um estado de minoridade\sujeição poder alcançar um estado de maioridade\autoconstituição de si, nos parece a condição de possibilidade para o exercício ascético característico do filósofo e da filosofia como a compreendeu Foucault em suas últimas pesquisas. Esta relação entre vontade e virtude que caracterizam a ascese e a atualidade como condição de reativação do *êthos* filosófico e também como acontecimento que é preciso exprimir-se ao modo da problematização e do diagnóstico implica duas conseqüências: por um lado, o exercício crítico do pensamento, constituindo assim o *êthos* que nos é próprio, isto é, a problematização filosófica. Por outro lado, justapõe-se ao diagnóstico do presente, enquanto problematização, a técnica de si. Como nos explica Artières “para dizer a atualidade é preciso (...) desfazer-se de todos os elementos que podem empanar o olhar.”³³⁰ Isto significa que a problematização da atualidade tem como condição o exercício de si. De outro modo, se o trabalho do filósofo é dizer a atualidade, este movimento supõe uma tarefa filosófica particular tornada possível pelo exercício ascético.

³²⁹ “La question « qui sommes-nous? » est une question chrétienne. La question grecque réveillée par Foucault est autre. Non pas « qui sommes-nous » , mais : « *que devons-nous faire de nous-même?* ».” Cf. GROS, Frédéric; Lévy, Carlos (org.) **Foucault e la philosophie antique**. Paris : Éditions Kimé, 2003, p. 13.

³³⁰ ARTIÈRES, Philippe. **Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault**. p. 34-5.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Francesco Paolo. **A Tarefa do Intelectual – O modelo socrático**. pp.39-62. In: GROS, F. (Org.). **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000.
- ARTIÈRES, Philippe. **Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault**, pp. 15-37. In: GROS, F. (Org.). **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade – O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a Verdade**. Tese de doutorado. PUC/SP, 2005.
- _____ **Uma Ética Singular – O diagnóstico de Michel Foucault**. pp. 131-141. In: BOCCA, Francisco Verardi (org.). **Congresso Sul-Americano de Filosofia: Natureza e Liberdade**. Curitiba: PUC-PR, 2005.
- CARDOSO, Irene A. R. **Foucault e a noção de acontecimento**. In: **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2): 53-66, outubro de 1995.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. **Kant no último Foucault : liberdade e política**. pp. 225-237. In: CALOMENI, Tereza (org.). **Michel Foucault : entre o murmúrio e a palavra**. Campos : Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EWALD, François. **Foucault e l'actualité**. In: **Au risque de Foucault**. Paris : Éditions du Centre Pompidou, 1997
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. Barcelona: Alianza Editorial, 1986.
- FIMIANI, Maria Paola. **Foucault et Kant: Critique Clinique Éthique**. Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin. Paris : L'Harmattan, 1998. (Coll. Ouverture Philosophique).
- FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e o Direito**. São Paulo: Ed. Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- _____ **Dits et écrits I, 1954-1975.** Paris : Éditions Gallimard, 2001.
- _____ **Dits et écrits II, 1976-1988.** Paris : Éditions Gallimard, 2001.
- _____ **Dits et Écrits IV.** Paris: Gallimard, 1994.
- _____ **Ditos & Escritos II.** Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.
- _____ **Ditos & Escritos V.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____ **História da Loucura na idade clássica.** Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____ **Histoire de sexualité : la volonté de savoir.** Paris : Gallimard, 1976.
- _____ **História da Sexualidade 1 – A Vontade de Saber.** 16 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____ **História da Sexualidade 2 – O Uso dos Prazeres.** 10ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____ **História da Sexualidade 3 – O cuidado de si.** 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____ **Introduction à l'Anthropologie de Kant:** thèse complémentaire pour le doctorat. Directeur de estudos : M. J. Hyppolite. Documento disponível em texto datilografado. Inédito. Arquivos do IMEC. Paris. Notação : D 60 (1). 128p., 1961.
- _____ **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.
- _____ **L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982).** Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- _____ **Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines.** Paris : Gallimard, 1966.
- _____ **Microfísica do Poder.** 17a. ed., Rio de Janeiro : Ed. Graal, 2002.
- _____ **Philosophie et psychologie.** pp. 438-448. In: **Dits et écrits, I.** Paris : Gallimard, 1994.
- _____ **Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung].** Bulletin de la Société Française de Philosophie, t. LXXXIV, année 84, n. 2, p. 35-63, avr/juin. 1990.
- _____ **Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982.** Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- _____ **Surveiller et punir : naissance de la prison.** Paris : Gallimard, 1975.
- GROS, Frédéric (org.) **Foucault – a coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____ DÁVILA, Jorge. **Michel Foucault, lector de Kant.** Mérida, Venezuela: Universidade de Los Andes, 1998.
- _____; LÉVY, Carlos (orgs.) **Foucault e la philosophie antique.** Paris : Éditions Kimé, 2003.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- HAN, Béatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal.** Genoble: Millon, 1998.
- HANS, Waldenfels. **Léxico das religiões.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- JAEGER, Werner. **Paidéia – A formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KANT, Immanuel. **Immanuel Kant – textos seletos.** Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- MARCO AURÉLIO. **Meditações.** São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973, (Coleção Os Pensadores, vol. 5)
- MURICY, Kátia. **O heroísmo do presente.** . In: **Tempo Social.** Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2): 31-44, outubro de 1995.
- NORRIS, Christopher. « **What is enlightenment? » : Kant according to Foucault.** In: Gary GUTTING et al. **The Cambridge Companion to Foucault.** Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- _____ **Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo.** pp. 139-173. In: RAGO, Margareth et all (org.). **Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas.** Rio de Janeiro: DP-A Editora, 2002.
- RAJCHMAN, John. **Foucault: A liberdade da filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVEL, Judith. **O Pensamento Vertical: Uma ética da problematização**, pp. 65-87. In: GROS, F. (Org.). **Foucault a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SENEILLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. In: **Tempo Social**. Rev. Sociol. USP, São Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos – Estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, Paul. **Foucault revoluciona a história**. pp. 151-198. In: VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. 3ª.ed. Brasília: Ed. UnB, s/d.