



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MICHEL FOUCAULT: A DIMENSÃO POLÍTICA DO CUIDADO DE SI.

BELÉM / PARÁ
2017

PAULO HENRIQUE PINHEIRO DA COSTA

MICHEL FOUCAULT: A DIMENSÃO POLÍTICA DO CUIDADO DE SI.

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do Título de Mestre no Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Pará.

Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia
Política.

BELÉM / PARÁ
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Costa, Paulo Henrique Pinheiro da
Michel Foucault: a dimensão política do cuidado de si. / Paulo
Henrique Pinheiro da Costa. - 2017.

Orientador: Ernani Pinheiro Chaves
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2017.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Ética. 3. Política. 4.
Filosofia Francesa. I. Título.

PAULO HENRIQUE PINHEIRO DA COSTA

MICHEL FOUCAULT: A DIMENSÃO POLÍTICA DO CUIDADO DE SI.

Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, composta pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves — Orientador
Universidade Federal do Pará — UFPA

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros — Examinador Interno
Universidade Federal do Pará — UFPA

Prof. Dr. César Candiottto — Examinador Externo
Pontífice Universidade Católica — PUCPR

Belém, ____ de _____ de 2017.

Em homenagem ao meu avô Sebastião.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a orientação honrosa do professor Dr. Ernani Chaves, e a oportunidade e autonomia que me concedeu para pesquisar “o cuidado de si” em Michel Foucault, sem nunca deixar que eu me perdesse pelo caminho, direcionando-me sempre com paciência e propriedade.

À minha mãe Tania, pelo grande incentivo afetivo para minha jornada filosófica; a meu pai Rafael, que sempre acreditou em mim; aos meus queridos irmãos Rafael e William, e aos amigos Thiago Campos e Adriane Campos, pelo apoio e inspiração.

Agradeço ao PPGFIL, pela oportunidade do Mestrado na UFPA, e a CAPES pela bolsa de estudo, que contribuiu para que eu participasse de eventos internacionais, e também sem a qual não teria concluído este trabalho.

RESUMO

Nos últimos trabalhos de Michel Foucault, nos deparamos com uma virada significativa em sua filosofia, através do estudo da noção grega do “cuidado de si” (*epiméleia heautou*). A partir dessa nova proposta, o filósofo pensa o sujeito que constrói a si mesmo, que regra suas condutas, que transforma-se através de exercícios, práticas e técnicas de si. Ao mesmo tempo, estabelece um importante desdobramento, ao possibilitar a problematização das questões éticas e políticas do nosso presente. Desse modo, a dissertação tem por objetivo estudar a relação, necessária e fundamental, entre o *cuidado de si* e as práticas sociais e políticas.

Palavras-chave: Cuidado de si, Política, Poder, *Parrhesia*.

ABSTRACT

In the last works of Michel Foucault, we find a significant turning point in his philosophy, through the study of the Greek notion of “Self-care” (*epiméleia heautou*). From this new proposal, the philosopher thinks the subject as a builder of himself, which rule their conduct, and transform themselves through exercises, practices and techniques themselves. At the same time, establishes an important unfolding, by making possible the problematization of ethics and political issues of our present. This mood, the dissertation have the objective to study the relation, necessary and fundamental, between self-care and social and political practices.

Key words: Self-care, Politics, Power, *Parrhesia*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – Michel Foucault: um olhar sobre a filosofia, a ética e a política.....	16
1.1 – As implicações filosóficas.....	20
1.2 – Foucault e a <i>estética da existência</i> : entre <i>poieses</i> e <i>teckne</i>	30
1.3 – Os <i>prazeres</i> na Antiguidade: o início de uma história do <i>cuidado de si</i>	35
CAPÍTULO II – A dimensão política do <i>cuidado de si</i>.....	53
2.1 – O <i>cuidado de si</i> no <i>Alcibiades</i> : política e conhecimento de si.....	55
2.2 – A propósito da <i>Parrhesía</i>	61
2.3 – <i>Biopoder</i> e <i>Governamentalidade</i>	70
CAPÍTULO III – Pensando a atualidade.....	75
3.1 – Uma ética da resistência e liberdade.....	75
3.2 – Foucault: uma pequena intervenção política.....	80
CONCLUSÃO.....	85

Introdução

Nas primeiras páginas do curso *O Governo de Si e dos Outros*, proferido no College de France em (1982-1983), Michel Foucault se propõe a estudar o texto *Was ist Aufklärung?* (*o que é o esclarecimento?*), escrito no mês de setembro de 1784 por Immanuel Kant, e publicado na revista *Berlinische Monatsschrift*. O filósofo esclarece, inicialmente, que esse texto não se situa exatamente nas referências que tomará na maior parte do tempo naquele curso, mas que, no entanto, coincide exatamente, e formula em termos precisos, os problemas que ele gostaria de tratar: “Justamente essa relação do governo de si com o governo dos outros”.¹

Umas das razões da escolha desse texto de Kant por Foucault, se da pelo fato de que a interrogação *Was ist Aufklärung?* tinha sido respondida por Mendelssohn² nessa mesma revista em setembro de 1784. Para o filósofo, esses dois textos são muito interessantes, na medida em que representam um encontro célebre entre a *Aufklärung* filosófica ou do “meio cristão” e a *Hascalá* (*Aufklärung* judaica). E mais ainda, esses textos, segundo Foucault, colocam muito claramente a necessidade de uma “liberdade absoluta”: “não só da consciência, mas de expressão em relação a tudo o que poderia ser um exercício da religião, considerado como um exercício necessariamente privado”.³

Entre os elogios de Kant a Mendelssohn, com referência a “Jerusalém”⁴, um texto de Mendelssohn anteriormente publicado, Foucault cita a seguinte passagem: “o senhor soube conciliar a sua religião com uma liberdade de consciência ilimitada [...] de maneira tão profunda e tão clara, que de nosso lado também a igreja deverá se perguntar como purificar a sua religião de tudo que pode oprimir a consciência ou pesar sobre ela”⁵. A questão é que a religião deve ser vista unicamente no âmbito do uso privado, não podendo exercer proselitismo e autoridade sobre a sociedade. Desse modo, podemos destacar como elemento essencial a “liberdade absoluta” de “consciência” e “expressão”, como pressuposto imprescindível na relação do indivíduo diante das instituições e da vida em sociedade. Podemos levar esse ponto, em certa medida, para as questões que norteiam a presente dissertação, ou seja, da relação que o indivíduo tem consigo mesmo e a relação que tem com os outros, com as instituições e com uma vida pública.

¹ Foucault, 2010, p. 8.

² Moses Mendelssohn foi um filósofo judeu alemão considerado o precursor da “Hascalá” ou “iluminismo judaico”.

³ *Ibidem.* p. 11.

⁴ Cf. Foucault, 2010, p. 23.

⁵ *Ibidem.*

Ainda no curso de 1983, outro aspecto muito importante do texto de Kant seria, segundo Foucault, a introdução da questão do presente, de nossa atualidade: “o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse “agora” no qual estamos todos, que é o lugar, o ponto do qual escrevo?”⁶. Nesse texto de Kant, a questão do presente parece surgir como um acontecimento filosófico, ao qual pertence o filósofo. Em outras palavras, a prática filosófica não será mais orientada inteiramente por doutrinas ou tradições, mas será “a questão de seu pertencimento a um presente, vamos dizer, de seu pertencimento a certo “nós”, a um nós que se refere [...] a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade”.⁷

No texto *O Sujeito e o Poder* de 1982, no qual Foucault retoma elementos importantes de seus trabalhos, como as noções de *poder* e *resistência*, de lutas contra dominações, explorações e sujeições, no âmbito dos jogos e estratégias do poder – numa espécie de balanço dos seus últimos trabalhos, em que elege o “sujeito” como sendo o seu verdadeiro objeto de estudo – o filósofo retoma novamente a importância do texto *Was ist Aufklärung?*, que para ele é “interessante” e “perturbador”, na medida em que foi a primeira vez que um filósofo propôs uma análise para além dos sistemas metafísicos e científicos, indicando a importância dos “acontecimentos históricos”, “recentes e contemporâneos”.⁸

De acordo com o filósofo, talvez o objetivo hoje não seja propriamente descobrir o que somos, mas “recusar o que somos”. A tarefa a ser realizada é: “imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder”⁹. Concluindo a sua breve análise com o texto de Kant, o filósofo nos diz que as questões éticas, políticas e sociais da atualidade consistem em nos liberarmos tanto do Estado, como da individualização que a ele se liga: “temos que promover novas formas de subjetividade, através da recusa desse tipo de individualidade, que nos foi imposta à vários séculos”¹⁰. Desse modo, a presente dissertação pode trazer questões pertinentes a essas novas formas de subjetividade importantes para escaparmos da individualização promovida pelo Estado. De outra maneira, através do estudo do “cuidado de si”, de novas possibilidades éticas e políticas, podemos repensar o nosso presente, os jogos e estratégias de poder de nossa sociedade.

⁶ Foucault, 2010, p. 12.

⁷ *Ibidem.* p. 14.

⁸ Cf. Foucault, 1995, p. 238.

⁹ *Ibidem.* p. 239.

¹⁰ *Ibidem.*

Continuando no curso de 1983, a pergunta era então “*Was ist Aufklärung?*”, e a resposta é: “a saída do homem da sua menoridade”, pela qual ele próprio é responsável. Essa menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a direção de um outrem. Essa menoridade é responsabilidade única do homem, devido à falta de “decisão” e de “coragem” para se servir. “*Sapere aude!* Tem a coragem de servir do teu próprio entendimento”, esse era o programa do iluminismo.¹¹

Mais adiante, em sua análise do texto de Kant, explicando o que poderia ser essa saída (*Ausgang*), o filósofo nos diz que a menoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair, pode ser definida pela relação do uso da nossa razão e a direção dos outros, governo de si e governo dos outros: “é nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade”¹², na relação consigo e na relação com o outro.

O texto nos sugere que para sair desse estado de menoridade, para alcançar uma maturidade, é necessário audácia e, ao mesmo tempo, conhecimento. Kant abre uma nova maneira de se pensar a relação com nós mesmos, porque não somos detentores apenas do conhecimento como no cartesianismo, mas também, estabelecemos relações complexas entre pensamento, ações e sentimentos. Desse modo, Foucault parece radicalizar a importância do presente e do homem, colocando-o como ator principal, no qual não só o conhecimento proporcionará a saída de uma menoridade, mas também, uma preocupação com o seu eu, com suas relações consigo mesmo.

É no âmbito da importância do sujeito e do presente que a nossa dissertação se insere. Abordaremos uma das noções que ganhou grande relevância nos últimos trabalhos de Michel Foucault, a partir de 1984, com a publicação dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade: o Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*, até os seus últimos cursos no College de France, momento em que o filósofo se propõe a analisar novas formas de subjetividade através do questionamento de como o ser humano se constitui em sujeito a partir de uma relação consigo. Desse modo, no interior de uma “história da subjetividade” ou “genealogia da ética”, o filósofo examina o princípio do “cuidado de si”, presente na filosofia greco-romana, proporcionando em seus trabalhos um ganho substancial de pressupostos filosóficos que contribuiram para novas relações e ao mesmo tempo interpretações dos diversos temas de sua filosofia, como a ideia de sujeito e a verdade, sobretudo a ética e a política.

¹¹ Foucault, 2010, p.25.

¹² *Ibidem*, p.32.

No curso de 1982, Michel Foucault afirma que é necessário estudar a noção do “cuidado de si” na Antiguidade greco-romana, para entendermos melhor a relação entre o “sujeito” e a “verdade”¹³. É através dos estudos da moral antiga, que o filósofo se lança aos temas da ética, da estética da existência, da verdade, do sujeito de ação etc. Essa reviravolta, essa mudança radical em seus trabalhos, se dá efetivamente com a publicação, em 1984, dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. Segundo Frédéric Gros: “Tudo então havia mudado [...] até mesmo o estilo de escrita”.¹⁴ Entretanto, essa “revolução” foi “uma maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do “cuidado de si.”¹⁵

O tema do “cuidado de si” abarca diversas problematizações histórico-filosóficas, dentre as quais, o grande e polêmico tema da *Sexualidade*, que se apresenta na filosofia de Foucault como “um dos primeiros capítulos dessa história geral das técnicas de si.”¹⁶ No dizer de Gilles Deleuze:

Como a relação consigo terá uma relação efetiva com a sexualidade? [...] a resposta é muito rigorosa: tal como as relações de poder só se afirmam se efetuando, a relação consigo, que as verga, só se estabelece se efetuando. E é na sexualidade que ela se estabelece e se efetua. [...] Os gregos não apenas inventaram a relação consigo, eles a ligaram, compuseram e desdobraram na sexualidade. Em suma, um encontro bem fundamentado entre os gregos, a relação consigo e a sexualidade.¹⁷

Posteriormente, e algumas vezes paralelo a esse projeto de escrever uma história da sexualidade – a partir das obras de 1984, até alguns de seus últimos cursos proferidos no Collège de France – o filósofo se preocupa, da mesma forma e na mesma medida, com as técnicas de si e suas dimensões histórico-éticas, com os exercícios corporais, espirituais e sua relação com a política. Segundo Foucault: “a cultura de si [...] procura muito mais definir o princípio de uma relação consigo que permitirá fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, uma participação nos encargos do poder, serão possíveis e necessários.”¹⁸

É na conexão com o social e o político que o tema das práticas de si se efetiva como grande chave de questionamento para se pensar uma nova ética, uma política e a relação do

¹³ Foucault, 2011, p.4: *La question que je voudrais aborder cette année, c'est celle-ci: dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l'analyse habituelle, le “sujet” et la Vérité.* “[...] Alors, je voudrais prendre comme point de départ une notion dont jecrois vous avoir dit quelques mots déjà l’an dernier. C’est la notion de *Soi de soi-même*. (Cf. ed. br. p.4).

¹⁴ Cf. Gros. *Situação do Curso*, 2011, p. 458.

¹⁵ *Ibidem*. p.459.

¹⁶ 1998, p. 15.

¹⁷ Deleuze, 2005, pp. 109, 110.

¹⁸ Foucault, 1984, p. 93.

sujeito que constrói a si mesmo diante das instituições, da vida pública e daquilo que se convencionou chamar "crise dos valores". A emergência de uma ética enquanto forma a ser dada à conduta e à vida novamente se coloca. Segundo Frédéric Gros:

Foucault conhecia como qualquer um [...] de que os valores morais teriam perdido sua "aura" e de que as referências tradicionais teriam ruído [...] Mas, o triunfo sobre a moral burguesa não nos desobrigou de interrogar a ética [...] Fora da moral instituída dos valores eternos do Bem e do Mal, podemos instaurar uma nova ética?¹⁹

Diante da ruína dos valores, se faz necessário uma renovação do sujeito. Foucault recorre a uma estilização do eu como possibilidade de mudança. Desse modo, como podemos pensar a construção de um "eu ético", a partir da noção do “cuidado de si”, e a sua relação com o seu campo mais efetivo de atuação, ao seja, a política?

A noção do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) se constitui como um princípio fundamental que caracteriza a atitude filosófica na cultura grega, helenística e romana. Uma noção muito importante em Platão, nos epicuristas, nos cínicos, estoicos etc. Assim como também, perpassa, direta ou indiretamente, o cristianismo, com Fílon, Plotino, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, dentre outros. Ao longo da história, a noção do “cuidado de si” modificou-se diversas vezes, multiplicando suas significações. Foucault delimita essa noção em seus trabalhos da seguinte maneira:

Certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com os outros [...] certa forma de atenção, de olhar [...] ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino [...] será bem longo. São por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação de representações na medida em que elas se apresentam no espírito.²⁰

O filósofo, nas suas últimas pesquisas, se dedica intensamente ao estudo da noção do “cuidado de si”, que representa, em seu cerne, os "exercícios filosóficos", um cuidado ético-moral consigo ou ainda os "exercícios espirituais", para citarmos Pierre Hadot, importante referência para os estudos de Foucault e muitas vezes seu crítico. Hadot, nas suas obras *O que é a filosofia antiga?* (1995) e *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (1977), se debruça sobre os fenômenos históricos e espirituais que, para ele, representam, decisivamente, a Filosofia na Antiguidade. Segundo esse pensador, a escolha de um modo de vida, a "opção existencial", que representa a conversão de todo o ser, é pré-requisito para pensarmos a

¹⁹ *Ibidem*. 2011, p. 476.

²⁰ Foucault, 2011, p. 12.

filosofia, o discurso filosófico, assim como o conjunto de relações exteriores ao sujeito, como a vida na academia, na cidade, nas instituições, na política etc. Pois para Hadot, na filosofia antiga: "o “cuidado de si” é indissociável do cuidado da cidade, do cuidado dos outros.”²¹

Segundo Revel, no início dos anos 1980 o tema do “cuidado de si” aparece em Foucault como a continuidade do estudo do governo dos outros, um prolongamento da ideia de governamentalidade (*gouvernementalité*). Segundo essa autora: “À análise do governo dos outros, segue, com efeito, aquela do governo de si. Isto é, a maneira pela qual os sujeitos se relacionam consigo mesmos e tornam possível a relação com o outro.”²² Desse modo, a ética pautada no “cuidado de si” está em inteira relação com os outros, com o que é particular, com o público, com a política.

Refletindo sobre a ética e a função das atividades políticas no segundo volume da *História da Sexualidade*, o filósofo nos diz:

Essa função não é definida a partir das leis próprias de uma arte de governar os outros, como se se tratasse de uma profissão, implicando suas competências e técnicas apropriadas. Ela deve ser exercida a partir do acesso do indivíduo em si mesmo, isto é, da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo do trabalho ético de si sobre si.²³

Na Antiguidade Clássica, o “cuidado de si” não está em oposição ao cuidado dos outros, visto que é a chave de uma "boa conduta", da maneira justa de governar a casa, a mulher e os filhos. Por isso é importante tomar cuidado consigo, para poder melhor governar os outros, governar a cidade.

A presente dissertação se insere justamente na problemática de pensar a ética e a política, ou uma ética como política, através dos trabalhos de Michel Foucault, que fez emergir, através de seus estudos, toda uma ética da Antiguidade greco-romana, através da noção do “cuidado de si”, das práticas e exercícios sobre si, com o objetivo de colocar questões para serem pensadas por nossa atualidade. O “cuidado de si” como uma maneira de se estar no mundo, de ter uma relação consigo e com os outros.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. O **Capítulo I**, intitulado “Foucault, um olhar sobre a filosofia, a ética e a política” trata do posicionamento da noção do “cuidado de si” na filosofia de Foucault. Ele se encontra dividido em três subitens. O primeiro, intitulado “As implicações filosóficas” faz considerações sobre as implicações que a noção do “cuidado de si” traz para o campo filosófico, na medida em que se constitui como oposição ao

²¹ P. Hadot, 1995, p. 67.

²² J. Revel, 2005, p. 33.

²³ Foucault, 1984, p. 98.

modelo vingente do “conhece-te a ti mesmo”, inaugurado por Sócrates e prevalecendo na filosofia posterior; o segundo, intitulado “Foucault e a *estética da existência*: Entre *poieses* e *teckne*”, aborda a perspectiva de Foucault quanto à “estética da existência”, tomando como base a diferença entre *poieses* e *teckne*; E por fim, o terceiro, que diz respeito aos prazeres na Antiguidade como o início de uma história do “cuidado de si”, utilizando como referência principal os dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, assim como também o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, com o objetivo de compreender os contornos éticos e políticos das práticas de si, em especial com a problematização dos prazeres da Grécia Antiga até os dois primeiros séculos da nossa era.

O **Capítulo II**, intitulado “A dimensão política do “cuidado de si”, diz respeito aos aspectos políticos da ética do “cuidado de si”, que se apresentam como uma questão significativa para pensarmos a ética e política em nossa atualidade. Ele se encontra dividido em três subitens. No primeiro, intitulado “Alcibíades e a política”, será abordada a questão da necessidade de uma preocupação e um “conhecimento de si” como chave necessária de um bom governo, desvelando, desse modo, os aspectos éticos e políticos do “cuidado de si” na Grécia Antiga, proporcionando um reflexo para nossa atualidade; o segundo subitem, sob o título “parrhesia”, trabalha a própria noção de *parrhesia*, como uma maneira de cuidar de si mesmo na Antiguidade, e suas configurações políticas, trazendo a questão do enfrentamento político, e por fim, o terceiro subitem intitulado “Biopoder e Governamentalidade”, trazendo aspectos da biopolítica e da governamentalidade, na medida em que estas ajudam a pensar o “cuidado de si” no jogo de *poder* e *resistencia* em nossa atualidade.

O **Capítulo III**, Intitulado “Pensando a atualidade”, diz respeito a uma perspectiva mais concreta do “cuidado de si”. No primeiro subitem intitulado “Uma ética de resistência”, serão tratadas as noções de *Liberdade*, de *Poder* e *Resistência*, no que diz respeito a uma *estética da vida*, como perspectiva de enfrentamento. Em seguida, “Foucault e as lutas políticas” abordará as intervenções de Foucault nas prisões através do GIP e posteriormente, colocando a questão de como podemos pensar o intelectual hoje, sobretudo no âmbito das agitações políticas.

Capítulo I – Foucault: Um olhar sobre a filosofia, a ética e política.

Em 1976, Michel Foucault se lança ao projeto de uma *Histoire de la Sexualité*, fazendo inicialmente, no primeiro volume *La Volonté de Savoir*, uma análise histórico-política da noção de “repressão” no campo sexual. Entretanto, ocorre uma inflexão acentuada²⁴ em suas pesquisas, na retomada desse projeto, através dos dois últimos volumes de 1984: *L’usage des Plaisirs* e o *Le Souci de Soi*. Conforme F. Gros, o filósofo, a partir de então, se distancia da modernidade no ocidente, entre os séculos XVI ao XIX, do tema do *Poder* e seus dispositivos, privilegiando agora o cenário histórico da Antiguidade greco-romana, com o tema do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) (2010, p.458). O que surge propriamente na filosofia de Foucault é uma proposta totalmente nova de repensar o “sujeito ético” pautado na relação de si para consigo, nas práticas de si.

Os esforços, as tentativas de pensar essa “ética do eu”, não são exclusividade da filosofia de Foucault. O filósofo aponta alguns de seus predecessores:

O tema do retorno de si nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana. Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos. [...] Penso que seria necessário reler Montaigne nessa perspectiva, como tentativa de reconstruir uma estética e uma ética do eu. [...] Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX, como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstruir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, *Stirner*, *Schopenhauer*, *Nietzsche*, *Baudelaire*, o *dandismo*, o *pensamento anarquista*, etc.²⁵

Desse modo, sobretudo no século XIX, temos toda uma série de tentativas de reconstituir uma “ética e estética de si”. Contudo, segundo o filósofo, o que vemos hoje é uma ausência de “significação” e “pensamento” com o emprego de expressões similares – retornar a si, ser autêntico, etc. – ao “cuidado de si”, ao mesmo tempo em que um distanciamento filosófico que impossibilita se reconstituir essa ética, que é na verdade uma tarefa urgente e politicamente indispensável, posto que: “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.”²⁶

²⁴ O filósofo esboça brevemente seu projeto em entrevista concedida em 1982. (Cf. H. Dreyfus e P. Rabinow 1995).

²⁵ Foucault, 2001, pp. 240-241. *Jamais le thème du retour à soi n’a été dominant chez nous comme il a pu l’être à l’époque hellénistique et romaine. Bien sûr; vous trouvez au XVI^e siècle toute une éthique de soi, toute une esthétique aussi de soi, qui est d’ailleurs très explicitement référée à celle qu’on trouvait chez les auteurs grecs et latins [...]. Je pense qu’il faudrait relire Montaigne dans cette perspective, cpmme une tentative de reconstituer une esthétique et une éthique du soi. [...] Mais on peut relire tout un pan de la pensée du XIX^e siècle comme la tentative difficile, une série de tentativas difficiles pour reconstituer une éthique et une esthétique du soi. Que vous preniez, par exemple Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, le dandysme, Baudelaire, l’anarchie, etc.;* (Cf. ed. br., p.224).

²⁶ Foucault, 2010, p.225; ed. fr., p.241.

Foucault procura nos gregos não uma alternativa, não um modelo a ser seguido na modernidade. O filósofo elabora, na verdade, uma genealogia dos problemas, das “problematizações”²⁷. Segundo ele, não temos que fazer do nosso mundo o reflexo do mundo grego, mas ver que em determinado momento da história a ética esteve relacionada a uma “estética da existência”:

Durante muitos séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar, sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta ideia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas. (H. Dreyfus e P. Rabinow, 1995, p. 261).

A ética²⁸ pode e deve ser pensada para além do estabelecido, para além de “relações analíticas”, deve se desvincular das estruturas sociais de poder. Ela deve ser pensada propriamente como uma ética da liberdade: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? [...] A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”²⁹. O filósofo coloca como questão, através do “cuidado de si”, a liberdade individual que foi atrelada e pensada como condição ética na Antiguidade.

Dessa forma, a aproximação com a Antiguidade consiste justamente no fato de que os gregos estavam preocupados com uma “ética de si”, na relação consigo e com os outros. É exatamente isso que Foucault propõe como forma de reflexão para a atualidade: “eu me pergunto se o nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada.” (1995, p.255).

Desse modo, é a partir de uma “ética de si” que o filósofo pensa a relação do sujeito consigo e com os outros. Ele não tem uma concepção política prévia ou projeto político definido para pensar o sujeito e sua relação com o social, pensa essas questões a partir da própria ética, pensa a política como uma ética.

²⁷ Para Foucault, a tarefa da filosofia não é buscar soluções, mas problematizar questões, colocá-las em um jogo: “problematização [...] é o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz com que alguma coisa entre no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento. (Cf. *Dits e Écrits*, vol. 4, nº 350; ed. br. *Ditos e escritos*, vol. 4, p. 241).

²⁸ Foucault entende por “ética” a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, a maneira como cada um se conduz e se constitui a si mesmo. Quando se fala de “ética” é no sentido de “prática”, e “*êthos*” está relacionada à maneira ser, sobretudo na Antiguidade. (Cf. *Une interview de Michel Foucault par Stiphen Riggins*, *Dits e Écrits*, vol. 4, texto 336.).

²⁹ DE, vol. 4, p.267; ed. fr., vol. 4, p.712.

Falar de ética, de política em Foucault é complexo, pela fragmentação desses temas nas suas entrevistas, nos seus cursos e obras. F. Gros (2002, p.229) ressalta que assim como existem dois Heideggers e dois Wittgensteins, existe ao menos, consensualmente, “três Foucault”³⁰, daí a complexidade das pesquisas sobre seus trabalhos. Entretanto, nosso objetivo reside no “último Foucault”, o do “cuidado de si”, no qual existe propriamente uma preocupação com uma ética do sujeito, articulada e ao mesmo tempo indissociada da política.

Para Foucault, no pensamento político do século XIX, e também anteriores, como os de Rousseau e Hobbes, o sujeito e sua relação com a política, foi pensado como sujeito unicamente de direito, sob perspectivas naturalistas e positivistas³¹. Assim como também, segundo o filósofo, o sujeito ético perdeu seu espaço quando se pensa em política na atualidade.³² Desse modo, surge uma necessidade patente de repensar um sujeito ético-político, através, agora, dessa perspectiva ética do cuidar de si mesmo.

Outro ponto seria pensar o sujeito ético no âmbito do poder político, da governamentalidade, no sentido das estratégias de relações de poder, com o seu caráter de transformação e reversibilidade.³³ Conforme Foucault: “parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise de poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo.” (2010, p.225). Desse modo, é propriamente na trama da relação consigo e com os outros, nas estratégias de poder, que se deve propriamente também articular a relação ética e política.

Essas questões nos levam para outro ponto, para a relação entre filosofia e política, que é inevitável e fundamental, segundo Foucault. A própria história do “cuidado de si”, na cultura grega, remete justamente ao elo inquebrável entre o filosofar e a política. No diálogo *Alcibiades*, vemos Sócrates, por exemplo, interpelando o jovem Alcibiades a ocupar-se consigo mesmo, para melhor governar os outros, para melhor governar a cidade: “Alcibiades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: Conhece-te a ti mesmo [...] Se te descurares nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens.” (124b). O “cuidado de si” é propriamente a condição ética e ontológica imprescindível para o exercício no âmbito político, fundamental para governar a cidade.

³⁰ Segundo Morey, distingue-se três fases do intelectualismo de Foucault: a fase arqueológica (1961-1969), a fase genealógica (1970-1976) e a terceira fase que inicia em 1978 até as últimas publicações de 1984, momento no qual encontramos o estudo das técnicas e tecnologias da subjetividade. (Cf. Morey. *Introducción: la cuestión del método*. pp.12-13)

³¹ Sobre a ideia de concepção jurídica no âmbito político e do poder, cf. *Il faut défendre la société*.

³² *Ditos e escritos*, vol. 4, p.279; ed. fr., vol. 4, p.722.

³³ Quanto às estratégias de poder, Cf. *Dits et écrits*, III, p. 33 e pp. 418-28.

Na entrevista intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*,³⁴ concedida à Revista de Filosofia *Concordia*, em 1984, Michel Foucault afirma a importância do resgate e atualização da noção do *souci de soi* frente ao pensamento da modernidade. Segundo o filósofo, muito mais que a constatação do esquecimento da noção antiga do “cuidado de si” pela filosofia, o que está exatamente em jogo, e de fundamental importância, é o “nouveau”, são as novas e múltiplas possibilidades de reflexão que estão na essência e representam a importância do tema do “cuidado de si”. Conforme Foucault:

De forma alguma faço isso para dizer: "Infelizmente, esquecemos o “cuidado de si”; pois bem, o “cuidado de si” é a chave de tudo." Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: "Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida", não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, e o que precisaria enfatizar é o que é essa coisa nova.³⁵

Esse comentário de Foucault reside no fato do “esquecimento” da relação, ou identidade, que existia entre filosofia e espiritualidade na Antiguidade. As preocupações filosóficas giravam em torno do si, onde o conhecimento figurava como um elemento posterior e também como base. O “cuidado de si” era a condição privilegiada de acesso à verdade. Entretanto, com a filosofia de Descartes, houve uma mudança significativa: agora, a busca pelo conhecimento figura como objetivo primordial, no qual o acesso à verdade não depende mais de uma ascese, mas da “evidência”. Segundo F. P. Adorno: “o momento cartesiano” teria um papel de cesura na história da filosofia.³⁶ Ou seja, a atualização do “cuidado de si” levanta várias implicações filosóficas significativas, por colocar em destaque que ao longo da história da filosofia há várias formas de discurso, de pensar o sujeito e seu acesso à verdade.

³⁴ DE, IV, p.708; ed. br., vol. 4, p.264.

³⁵ “Absolument, mais je ne fais pas cela du tout pour dire: “On malheureusement oublié le souci de soi voilà le souci de soi, c’est la clef de tout” Rien ne m’est plus étranger quel l’idée que la philosophie s’est dévoyée à un moment donné et qu’elle a oublié quelque chose, et qu’il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu’il faudrait redécouvrir. Je crois que toutes ces formes d’analyse, qu’elles prennent une forme radicale, en disant que, dès son point de départ, la philosophie a été oublié ou qu’elles prennent une forme beaucoup plus historique, en disant: “Voilà, dans tel philosophe il y a quelque chose que a été oublié”. Ce qui ne veut pas dire pourtant que le contact avec tel philosophe ne puisse pas produire quelque chose, mais il faudrait alors bien souligner que cette chose est du nouveau.” (Dits et écrit, IV, p. 723; ed.br. vol.4, p. 280).

³⁶ “moment cartésien”, aurait eu um rôle de césure dans l’histoire de la philosophie. Cf. *Le style du philosophe*, 1996, p.121.

1.1– As implicações filosóficas.

Um dos principais objetivos do projeto de Michel Foucault era entender a relação entre sujeito e verdade: "Meu problema sempre foi [...] o das relações entre o sujeito e verdade: como o sujeito entra em certo jogo de verdade."³⁷ Entretanto, a relação sujeito e verdade ganha contornos específicos ao longo da trajetória intelectual de Foucault que se difere da perspectiva histórico filosófica dessa relação. Na perspectiva tradicional da filosofia, de Platão a Kant, passando por Descartes, encontramos a busca pela verdade, pelo conhecimento verdadeiro, através de um sujeito cognoscente, do sujeito puro, como condição primeira de verdade. Contudo, em Foucault há um reposicionamento filosófico e metodológico na forma de pensar o sujeito e sua relação com a verdade.

Partindo de suas primeiras obras, vemos as práticas discursivas, estratégias e saberes como produtores de verdades. Na *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972), por exemplo, Foucault investiga como o sujeito louco foi inserido em um determinado jogo de verdade, definido por um determinado campo de saber. Segundo R. Machado:

O livro demonstra que a psiquiatria é o resultado de um processo histórico mais amplo, que pode ser balizado em períodos ou épocas, que de modo algum diz respeito à descoberta de uma natureza específica, de uma essência da loucura, mas à sua progressiva dominação e integração à ordem da razão [...] desmascara as imagens que dão à psiquiatria o mérito de ter possibilitado à loucura ser finalmente reconhecida e tratada segundo sua verdade, mostrando o caminho que a história precisou seguir para que a psiquiatria tornasse o louco doente mental. (1982, pp.35-36).

É a ideia do sujeito louco inserido no campo de saberes, de dominações, que dita a verdade sobre a loucura. Já na sua obra *Les mots et les choses* (1966), o filósofo procura identificar de que maneira, através dos discursos científicos, o sujeito vai se constituir como um ser falante, vivo, trabalhador. Ainda segundo R. Machado: “Os homens, pelo fato de viverem, trabalharem e falarem, constroem representações sobre a vida, o trabalho e a linguagem: essas representações são justamente os objetos das ciências humanas” (*id.*, p.92). Desse modo, a relação entre sujeito e a verdade está relacionada inicialmente a práticas coercitivas, a jogos teóricos e científicos responsáveis pela constituição do sujeito. Entretanto, a partir dos últimos cursos e últimas obras, o filósofo promove uma virada significativa ao analisar a interação subjetividade e verdade, a partir das relações do indivíduo consigo mesmo, a partir das práticas de si.

³⁷ *Mon problème a toujours été [...] celui des rapports entre sujet e vérité: comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité* (Foucault, DE, IV, p. 708; ed. br. p.274). Ver ainda a respeito, Candiotti, 2010.

O curso *L' Herméneutique du Sujet*, de 1982, principal referência de nossas pesquisas, se encontra em uma espécie de transformação ocorrida nos trabalhos de Foucault, entre 1976 e 1984. Segundo F. Gros (2010, p. 458), ele é “decisivo”, e está “no cerne vivo de uma mutação de problemática”. Há uma mudança particular que questiona uma prática de si na constituição do sujeito agora. Nos últimos cursos e obras, Foucault se volta para a questão propriamente do sujeito por ele mesmo. Antes em Foucault, tanto na sua “arqueologia do saber”, quanto na sua “genealogia do poder”, o que constatávamos era a ideia de um “sujeito passivo” diante do conhecimento e da disciplina³⁸. Segundo o filósofo:

Se for verdade, por exemplo, que a constituição do sujeito louco pode ser efetivamente considerada como a consequência de um sistema de coerção – é o sujeito passivo – [...] por outro lado, e inversamente, eu diria que, se agora me interesso de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo inventa. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social.³⁹

Diferente de uma epistemologia na qual se estabelece uma relação sujeito conhecimento, agora, o sujeito em Foucault exige uma ação, atitude. Desse modo, a noção de sujeito reside sobre dois pontos na filosofia de Foucault, o que ele caracteriza como “*sujet active*” e “*sujet passif*”. De todo modo, não vemos nos primeiros trabalhos de Foucault, o sujeito pelo sujeito, mas sim constituído nos espaços de saber e de poder, atitude que levanta questionamentos acerca desse “esquecimento” do sujeito pelo filósofo. Como aponta Deleuze:

Um novo arquivista foi nomeado na cidade [...] as pessoas rancorosas dizem que ele é o representante de uma nova tecnologia, de uma tecnocracia instrumental. Outros, que tomam a sua própria estupidez por inteligência, dizem que é um epígono de Hitler, ou, pelo menos, que ele agride os direitos dos homens (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a morte do homem).⁴⁰

Segundo Cardoso (2005, p.344), para alguns críticos, os dois últimos volumes da *Histoire de la Sexualité* soariam como uma espécie de retratação, ou então, para outros, o tema do sujeito traria consigo a possibilidade de ultrapassar certa incoerência nas obras do filósofo. Polêmicas a parte, Foucault pensa o processo de subjetivação para além dos saberes e dos poderes. O sujeito está atrelado agora a uma experiência de si.

³⁸ É importante ressaltar que essa afirmação não é tão abrangente, na medida em que, na delimitação filosófica referenciada, temos as ideias de “governamentalidade” e “contra-condutas”, que estão para além de atitudes “passivas”.

³⁹ DE, IV, p.719; ed. br.Vol. 4, p.276.

⁴⁰ Deleuze, 2005, p.13. Mais adiante, Deleuze afasta toda essa ideia errônea acerca de Foucault: “hoje, novos imbecis, ou os mesmo reencarnados se admiram porque Foucault participava das lutas políticas, ele que disse a morte do homem. contra Foucault eles evocam uma consciência universal e eterna dos direitos do homem que deverá ficar ao abrigo de toda análise. Não é a primeira vez que o recurso ao eterno é a máscara de um pensamento débil demais”. (*Idem*. p.96).

Mas é importante entender, antes de qualquer polêmica, que Foucault recusa uma “teoria do sujeito”, uma noção de sujeito a priori:

O que eu recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito – como seria possível fazer, por exemplo, na fenomenologia ou no existencialismo –, e que, a partir desta, se colocasse a questão de saber como, por exemplo, tal forma de conhecimento era possível.⁴¹

O filósofo está interessado na forma como o sujeito se constitui no âmbito dos “jogos de verdade”, de práticas de poder. Foucault recusa uma teoria do sujeito justamente pelo fato de que o que está em jogo em sua filosofia é o sujeito imerso nas práticas de verdade. Dessa forma, para o filósofo, o sujeito se caracteriza mais como uma “forma”, do que como uma “substância” (*Idem.*). A sua justificativa reside, de maneira geral, no fato de que o sujeito está imerso em diferentes tipos de relação, o sujeito se descobre e se constitui de maneira diferente, em experiências e momentos históricos diferentes: “O que me interessa é, precisamente, a constituição histórica do sujeito em jogos de verdade.” (*Idem.*). A relação entre sujeito, experiência e verdade é propriamente o campo fértil para as análises de Foucault.

Os dois últimos volumes da *Histoire de la Sexualité* trazem a noção de experiência para o campo da subjetividade, da subjetivação do sujeito antigo. O projeto de Foucault é, justamente, fazer “uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendermos como experiência, a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1984, p.10). Foucault, nas suas últimas obras, afasta-se do questionamento da relação entre sexualidade e repressão, não pretende fazer uma história do homem do desejo, do sujeito do desejo. Desse modo, o filósofo se propõe fazer um trabalho “histórico e crítico”, “uma genealogia” a propósito desse sujeito do desejo.

Não me refiro a fazer uma das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a si reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo certa relação que lhes permite descobrir, no desejo a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. (1984, p.11).

Partindo sempre do objetivo de entender o sujeito moderno, e no caso, e sua forma de experiência enquanto um sujeito de sexualidade, o filósofo mostra ser imprescindível entender como o homem foi levado a se reconhecer como sujeito do desejo ao longo dos séculos.

O interessante no “último Foucault” é exatamente a mudança que ocorre em todo o seu projeto, uma espécie de modificação para uma “hermenêutica do si” na Antiguidade, que,

⁴¹ DE, IV, p.718; ed. br. vol. 4, pp.274-275.

entretanto, continua coerente com o seu projeto maior de fazer 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. (1984, p.12)

O indivíduo se constitui ao longo dessa história através das experiências, das relações com os saberes, as normatividades, as subjetividades, no campo dos “jogos de verdade”. Para o filósofo:

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante, ser trabalhador, quando ele se julga e se pune como criminoso? Através de quais jogos o ser se reconhece como homem de desejo? (*Idem.*)

É a partir dos seus cursos no Collège de France, que Foucault vai considerar os “jogos de verdade” a partir das práticas de si. Ou melhor, a base das pesquisas de Foucault sobre a relação entre o sujeito e a verdade será agora permeada pela noção do “cuidado de si mesmo”. Este termo traduz a noção grega de *epiméleia heautoû*. No curso de 1982 o filósofo estabelece três formas fundamentais, dentre várias, de interpretá-la, a saber: *Le souci de soi-même* (o “cuidado de si” mesmo), *s’occuper de soi-même* (ocupar-se consigo mesmo), e o *préoccuper de soi-même* (preocupar-se consigo mesmo), (2010, p.10). As três mesmas formas estabelecidas por Foucault na *Histoire de la Sexualité: le souci de soi*, de 1984.⁴²

No curso *L’Herméneutique du Sujet*, o filósofo elucida que a *epiméleia heautoû* é primeiramente um tipo de atitude: “para consigo, para com os outros, para com o mundo” (2001, p.12). É certa forma de atenção: “o “cuidado de si” é certa maneira de se estar atento para o que se pensa e ao que se passa no pensamento” (*Idem.*), assim como também se constitui em ações: “ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (*Idem.*). Essas formas gerais de interpretar o “cuidado de si” representam as características fundamentais que constituem basicamente essa noção, a qual sofrerá diferentes desdobramentos interpretativos ao longo da história.

Para Foucault, o “cuidado de si” é uma formulação filosófica significativa na Antiguidade que aparece nitidamente no século V a.C. e perpassa toda a filosofia grega, helenística e romana. Desse modo, ela possibilita um estudo que atravessa toda a evolução

⁴² Cf. Foucault, 2014, p. 56.

milénar (século V a.C. – século V d.C.). Ou seja, de uma atitude filosófica inicial na filosofia antiga ao ascetismo cristão. É o fio condutor ideal para sua história do sujeito, para a história da subjetividade:

Com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenómeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade.⁴³

A primeira análise de Foucault sobre essa noção é feita no campo histórico-arqueológico. Segundo ele, ainda no curso de 1982, o preceito do “conhece-te a ti mesmo” ganhou ao longo da história um sentido totalmente diferente do original. Essa noção não significava originalmente um conhecer propriamente a si ou tinha uma conotação moral. Foucault cita a interpretação de W. H. Roscher, 1901, no artigo *Philologus*⁴⁴, no qual o autor afirma, através de suas pesquisas, que os preceitos délficos representavam na verdade as regras que deveriam ser seguidas para quem fosse consultar o oráculo. Para Roscher, segundo Foucault, o “conhece-te a ti mesmo” significaria na verdade:

No momento em que vem colocar questões ao oráculo, examine bem em ti mesmo as questões que tens a colocar. Que queres colocar; e, posto que debes reduzir ao máximo o número delas e não colocar em demasiado, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber.⁴⁵

Ou seja, Foucault sustenta que o preceito délfico do conhece-te a ti mesmo não tinha o sentido que habitualmente ganhou no contexto filosófico, ou seja, um exame de si, num sentido de transformação. Foucault cita também J. Defradas⁴⁶ que sustenta, na mesma linha de Rocher, que o “conhece-te a ti” mesmo na verdade era no sentido de alerta para quem fosse consultar a divindade para que tomasse cuidado e lembrar de que era um mortal diante dos deuses: “seria o princípio segundo o qual, é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade” (*Idem.*).

Conforme Foucault, esse conceito délfico aparece na filosofia através da figura de Sócrates, em especial no diálogo *Alcibiades* de Platão, que terá uma análise privilegiada no segundo capítulo desse trabalho. Foucault afirma que quando surge o tema do “conhece-te a ti

⁴³ Foucault, 2010, p.12; ed. fr. 2001, p.13.

⁴⁴ Foucault cita o texto *Philologus* de W. H. Rosche 1901, pp. 81-101.

⁴⁵ O filósofo utiliza o texto *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris. 1954.

⁴⁶ Foucault, 2010, pp.4-5.; ed. fr. 2001, p.5.

mesmo” na filosofia, o mesmo está acoplado e subordinado ao tema do “cuidado de si”. Essa relação entre as duas noções podemos ver inicialmente na *Apologia de Sócrates*.

Sócrates é uma figura rodeada de mistérios e, ao mesmo tempo, de personalidade fascinante. É retratado na História da Filosofia como o “parteiro de ideias”, função concedida pelos deuses. O preceito délfico do “conhecer a si mesmo” está presente de maneira intensa na figura desse filósofo. Ele colocava os seus interlocutores a refletirem sobre si mesmos, os obrigava a tomarem cuidado consigo mesmos. Foucault, na primeira aula do curso *L’Herméneutique du sujet*, de 1982, faz uma breve análise das possíveis relações entre conhecer a si e o cuidar de si na *Apologia de Sócrates*, delimitando alguns trechos do referido diálogo.

Sócrates é acusado de corromper a juventude e de tentar introduzir novas divindades na cidade. Ao longo do julgamento o filósofo é indagado diversas vezes por seus acusadores, em uma delas responde da seguinte maneira:

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: 'Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?' E se algum de vós redarguir que se importa, não me irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter- adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. (Sócrates, 1987, p. 47).

É essa propriamente a tarefa de Sócrates, que lhe foi conferida pelo oráculo de Delfos, pelo deus Apolo, fazer com que os outros conheçam a si mesmos, tenham a consciência da sua não sabedoria e que cuidem de si mesmos. Conforme Hadot:

Sócrates leva seus interlocutores a examinarem-se, a tomarem consciência de si mesmos. Como um tábua fustiga seus interlocutores com questões que o põem em questão, que os obriga a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos [...] opera-se nele uma tomada de consciência de si, ele se põe a si mesmo em questão”. (1995, p.55).

Um segundo trecho diz respeito a grande perda que Atenas sofrerá com a morte de Sócrates, visto que não terá alguém para interpelar os cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos.

Ficai certos de uma coisa: se me condenardes por ser eu como digo, causareis a vós próprios maior dano que a mim. [...] Se me matardes, não vos será fácil achar outro igual, outro que — embora seja engraçado dizê-lo — por ordem divina se afeire inteiramente à cidade, como a um cavalo grande e de raça, mas um tanto lerdo por causa do tamanho e precisado de um tãvão que o espevite; parece-me que o deus me impôs à cidade com essa incumbência de me assentar perto, em toda parte, para não cessar de vos despertar, persuadir e repreender um por um. (Sócrates, 1987, p. 49)

Nesse trecho, Foucault destaca a noção do “despertar” como uma característica do “cuidar de si”, como um primeiro elemento que possibilita o despertar do indivíduo: “Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira”⁴⁷. Desse modo, o “cuidado de si” é um princípio de “movimento” e “agitação”, indispensável para os homens. Essa ideia é reforçada num terceiro trecho do diálogo quanto à sentença de morte pedida por Meleto a Sócrates.

Ora, o homem propõe a sentença de morte. Bem; e eu que pena vos hei de propor em troca, Atenienses? [...] Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato, menos dos interesses do povo que do próprio povo, adotado o mesmo princípio nos demais cuidados? (Sócrates, 1987, p. 53)

Foucault sustenta que a noção do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) é propriamente o que fundamenta o preceito do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seautón*). Muitas vezes Sócrates é conhecido como o filósofo do “conhece-te a ti mesmo”. Entretanto, Sócrates é o filósofo do “cuidado de si”. Nos textos tardios do estoicismo, no cinismo, Sócrates é conhecido como aquele que interpela os jovens e que diz: “é preciso que cuides de vós mesmos”.

Segundo o filósofo, o “cuidar de si” como princípio fundador do conhecer a si está presente em toda cultura grega, helenística e romana como noção privilegiada quando se fala de constituição ética e moral do sujeito. Conforme Foucault, essa noção é importante, além de Platão, para os epicuristas, para os cínicos, e, sobretudo para o estoicismo. Foucault trabalha longamente em seu curso de 1982 os desdobramentos do “cuidado de si”, que trabalharemos de forma mais aprofundada nos próximos capítulos.

Um das grandes questões que pairam sobre o pensamento de Foucault é entender os motivos que levaram a se desconsiderar a noção do “cuidado de si” no pensamento filosófico:

Porque, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (“cuidado de si”) foi desconsiderada no modo como o pensamento, à filosofia ocidental, fez a sua

⁴⁷ Foucault, 2010, p.9; ed. fr, 2001, 10.

própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao “conhece-te a ti mesmo” e se tenha deixado de lado, na penumbra ao mesmo, essa noção de “cuidado de si”. (2001, p.13).

Inicialmente, umas das possibilidades que justifica o afastamento do “cuidado de si” do pensamento filosófico seria o sentido negativo que ao longo séculos a noção adquiriu. Para Foucault, houve uma espécie de desgaste com o surgimento de diferentes expressões e atitudes com relação ao “cuidado de si” que muitas vezes a leva para um sentido de individualismo. “soam aos nossos ouvidos como uma expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva” (*Idem.*). Porém, o “cuidado de si”, desde Sócrates até Gregório de Nissa, tem um sentido positivo, e não negativo. Longe de um egoísmo, o “cuidado de si” representa inicialmente na antiguidade uma moral rigorosa.

Entretanto, o problema essencial apontado por Foucault está relacionado à história da verdade ligada ao "momento cartesiano":

A razão mais séria parece-me, pelo qual esse conceito do “cuidado de si” foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado põe esse princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu o chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de "momento cartesiano". (*Idem.*).

Para Foucault, Descartes reconduziu o “conhece-te e ti mesmo” como pano de fundo privilegiado da filosofia, e desqualificou o “cuidado de si”. Nas *Meditações*, vemos que a filosofia cartesiana se refere ao “conhecimento de si” como forma de consciência. A existência do sujeito em Descartes está relacionada ao “conhecimento de si” como única via de acesso a evidência da existência do sujeito. Desse modo, o “conhece-te a ti mesmo” torna-se, através da filosofia de Descartes, a única possibilidade de acesso à verdade. Descartes estabelece uma forma de procedimento que é aceito no século XVII e reproduzido por diversas filosofias. Além disso, segundo Foucault, o procedimento cartesiano afastou o “cuidado de si” do campo filosófico moderno. O problema reside exatamente na forma de pensar o sujeito e seu acesso à verdade. Há uma substituição da ascese pela evidência como acesso a essa verdade em Descartes.

Segundo P. Hadot, essa ruptura, ou esquecimento do “cuidado de si”, não se daria propriamente com a filosofia de Descartes, mas sim na Idade Média, quando a filosofia ficou a serviço da teologia, onde o “cuidado de si”, os “exercícios espirituais”, começaram a fazer parte de uma vida cristã em oposição a uma vida filosófica. Entretanto, segundo ele, a espiritualidade antiga está presente na filosofia de Descartes:

Descartes escreveu as meditações: a palavra é muito importante. E, a propósito das meditações, ele aconselha seus leitores a empregar por alguns meses, ou ao menos, por algumas semanas para meditar, a primeira e a segunda, nas quais fala da dúvida universal depois da natureza do espírito. Isso mostra bem que, para Descartes, também a evidência só pode ser percebida graças a um exercício espiritual. (2014, p. 280).

Foucault não descarta que as *Meditações* podem ser elevadas no sentido de “meditação”, que são as práticas de si. Entretanto, segundo o filósofo, Descartes fez uma ruptura muito significativa na relação sujeito e a verdade. Posto que a filosofia grega sustentava que o sujeito só poderia ter acesso a verdade através de certo trabalho que tornaria suscetível o acesso a ela. Como no estoicismo, através de exercícios ascéticos, onde os gregos asseguram a sua "autonomia" e "independência". Ou seja, no início da filosofia o acesso à verdade necessitava de uma ascese, de uma purificação. Descartes rompe com isso ao decretar que o sujeito tem acesso à verdade quando pode ver o que é evidente. Segundo Foucault:

A evidência é substituída pela ascese na relação no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita ser mais ascética, para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. (1995, p.277).

Essas oposições e sobreposições na história da noção do “cuidado de si”, na história da filosofia, levantam a questionamentos significativos, sobretudo sobre as ideias de sujeito e verdade na filosofia. Segundo F. Gros, as últimas pesquisas de Foucault colocam claramente em oposição a noção de filosofia antiga e moderna através das noções do “cuidado de si” e “conhecimento de si”.

Foucault abandona agora o tema da sexualidade como referência básica privilegiada e se interessa mais pelos processos de subjetivação, considerados em e por eles mesmos. A oposição entre a Antiguidade e a Idade Moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre “cuidado de si” e “conhecimento de si”. (2010, p.471).

Para Salma T. Muchail, a oposição entre essas duas noções fundamenta outras que são correlatas. Podemos pensar em duas formas de “reflexividade”, que por sua vez se relacionam a duas formas de acesso a verdade, assim como também a duas formas opostas de sujeito. Ou seja, como dito antes, o “cuidado de si” corresponde a uma reflexividade filosófica segundo a qual o acesso à verdade é alcançado através de “práticas” e “atos”, responsáveis

por transformar o ser do sujeito. Já no “conhecimento de si”, a acesso a verdade é privilégio do sujeito devido a sua própria estrutura, por ser um sujeito cognoscente. (2011, p.15).

Foucault se distancia da filosofia de Descartes, da relação conhecimento e verdade, em busca de uma verdade produzida pela história, em busca dos regimes de verdade, dos discursos, dos mecanismos e das técnicas para obtenção da verdade. As concepções de Foucault estão vinculadas a uma verdade qualificada como *etopoética*: “Uma verdade que pode antes ser lida na trama dos atos realizados e das posturas corporais, do que decifrada nos segredos das consciências ou elaborada no gabinete dos filósofos profissionais” (2010, p.478). Desse modo, o sujeito do “cuidado de si” constitui-se num âmbito de verdade diferente do sujeito do conhecimento verdadeiro, ou seja, não uma busca pela verdade sobre o mundo e sobre si mesmo, mas de assimilar discursos verdadeiros como auxílio sobre si mesmo e sobre o mundo.

É interessante ressaltar, como nos lembra Salma T. Muchail, que a origem de ambas as noções, tanto a de “cuidado de si” como a de “conhecimento de si”, têm a sua origem nos paradoxos do platonismo, que através dessas duplas vias proporcionou um espaço filosófico tanto para a “espiritualidade” quanto para o “saber representativo”. Como destaca Francesco P. Adorno, essas duas bifurcações nos levam a duas trajetórias diferentes: “A filosofia segue dois caminhos depois de Platão, o de uma estilização da existência e o do exame do sujeito do conhecimento, corresponde, entre outros, a duas maneiras de definir o eu”.⁴⁸ (1996, p.121).

O “cuidado de si” é muito importante, do ponto de vista filosófico, por colocar em questão toda uma tradição filosófica, todo um modo de pensar a filosofia, assim como também uma nova possibilidade de pensar o sujeito ético através de uma estética da existência, da vida como obra de arte.

1.2 – Foucault e a *estética da existência*: entre *poieses* e *teckne*.

Para Foucault, a ideia de *bios* (vida) como matéria de uma “arte” era algo realmente muito interessante. A ideia de pensar uma ética através de formas e estruturas de existência,

⁴⁸ *La philosophie qui suit deux chemins depuis Platão, celui d'une stylization de l'existence et celui del'examen du sujet de connaissance correspondant, entre autres, à deux façons de définir le soi* (Cf. F.P. Adorno, 1996, p.121).

para além de uma relação jurídica, autoritária e disciplinar, fascinava o filósofo. Entretanto, segundo ele, a ideia de arte hoje está muito ligada à concepção de estética dos objetos, sendo que, pelo contrário, deveria se relacionar também com a ideia de vida, de fazer da vida uma obra de arte:

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 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? Porque deveria a lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (1995, p. 261).

A vida como obra de arte, como estética da existência, coloca em evidencia novas possibilidades de pensar a ética. Desse modo, a ética grega acaba se tornando o cenário privilegiado para os questionamentos e reflexões acerca dessa noção na atualidade: “A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal, de estética da existência” (*id.*, p. 260). Existe toda uma configuração na atualidade que faz com que Foucault se reporte à antiguidade e suas questões de ética: “Se me interessei pela antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde uma busca que é aquela de uma estética da existência” (*id.* p. 290).

Para Foucault, a preocupação geral dos gregos iria muito além do “cuidado de si” e suas técnicas, o objetivo maior a ser alcançado era o de dar forma ao viver, eles almejavam uma “*teckne* da vida”, a “*techne tou biou*”. A moral grega era condicionada pelo “cuidado de si”, que é uma forma, uma maneira de conduzir a vida, uma das bases imprescindíveis de uma arte da existência, de uma arte e viver. O filósofo munido da noção da tecnologia do si na Antiguidade, que visava uma vida bela, coloca em questionamento o sujeito ético na atualidade, no âmbito social e político.

Porém, apesar de todo entusiasmo e novidade, a noção de “estética da existência” em Foucault é muitas vezes rodeada de generalizações e interpretações controversas. Segundo destaca F. Gros:

Vez ou outra ouvimos que, diante da ruína dos valores, Foucault, recorrendo aos gregos, teria cedido à tentação narcísica. Teria proposto como ética compensatória uma “estética da existência”, indicando a cada qual o caminho de um desenvolvimento pessoal através de uma estilização do eu, como se a suspensão de um pensamento, estagnado no estágio estético, com todos os seus avatares narcísicos, pudesse compensar a perda de sentido.⁴⁹

Essa forma de abordagem e crítica acerca desse ponto do pensamento de Foucault é errônea e totalmente contrárias à efetividade de seus estudos, principalmente no seu curso de 1982. Ainda segundo F. Gros, Foucault não é Baudelaire e nem Bataille⁵⁰. O filósofo não se referencia em seus últimos trabalhos a um “dandismo da singularidade” ou, muito menos, a um “lirismo da transgressão” (*Idem.*). O tema do “cuidado de si” na antiguidade, desenvolvido na cultura helênica e romana, é repleto de peculiaridades complexas e interessantes.

A noção da “estética da existência” se decompõe em duas partes, claramente: “estética” e “existência”. A parte da “existência” se difere da noção de “ex-sistence” em Heidegger, assim como também da ideia de “existencialismo” de J.P. Sartre⁵¹. Em Foucault, essa noção está associada muito mais a individualidade, a uma singularidade do indivíduo. Leva em consideração uma transformação sobre si através de um cuidado, através de uma ascese, de exercícios ascéticos, que segundo o filósofo são: “exercícios de si sobre si mesmo através dos quais se procura se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser” (2006, p.265). O indivíduo se reportando para si mesmo, através de exercícios ascéticos, estabelece as bases para a condução de sua vida, fazendo dela uma obra de arte.

A palavra “arte” deriva do latim *ars*, *artis*, e corresponde a palavra grega *teckné*. Segundo B. Nunes:

⁴⁹ *On entend dire ici et là que, confronté à l'effondrement des valeurs, Foucault, en en appelant aux Grecs, aurait cédé à la tentation narcissique. Qu'il aurait proposé comme éthique de rechange une “esthétique de l'existence”, indiquant à chacun la voie d'un épanouissement personnel au travers d'une stylisation du soi, comme si l'arrêt d'une pensée, figée au “stade esthétique” avec tous ses avatars narcissiques, pouvait donner le change à la perte du sens.* (F. Gros in: *L'Herméneutique du Sujet*, p.511; ed. br. p. 479).

⁵⁰ É importante ressaltar que o “dândi” não se guia por um exercício num sentido helênico e romano no sentido que Foucault trabalha a noção do “cuidado de si”, assim como também, quanto a Bataille, por mais que a “noção do si” possibilite uma realização ética, o seu hermetismo acaba interferindo na possibilidade de um exercício estético.

⁵¹ Foucault tece algumas críticas em relação a Sartre, sobretudo na oposição criatividade/autenticidade Cf. (1995, p. 261).

É *arte* no sentido lato: meio de fazer, de produzir. Nessa acepção, artísticos são todos aqueles processos que, mediante o emprego de meios adequados, permitem-nos fazer bem uma determinada coisa. Sob o aspecto dos atos que tais processos implicam, e que têm por fim um resultado a alcançar, *arte* é a própria disposição prévia que habilita o sujeito a agir de maneira pertinente, orientado pelo conhecimento antecipado daquilo que quer fazer ou produzir (1999, p.11).

Dentro dessa noção de arte cabem as “artes manuais”, no sentido de produção, de fabricação de objetos, e as “artes imitativas”, que corresponde à pintura, a escultura e a música. É a essa ultima categoria de arte que Aristóteles designou também de *poieses*, no sentido de uma criação propriamente original⁵². Ainda segundo B. Nunes, a *poieses*:

É produção, fabricação, criação. Há, nessa palavra, uma densidade metafísica e cosmológica que precisamos ter em vista. Significa um produzir que dá forma, um fabricar que engendra, uma criação que organiza, ordena e instaura uma realidade nova, um ser. Criação não é, porém, no sentido hebraico de fazer algo do nada, mas na acepção grega de gerar e produzir dando forma à matéria bruta preexistente, ainda indeterminada, em estado de mera potência. (*Idem.*).

Quando Foucault fala de “estética da existência”, a noção de “estética”, nos reporta tanto para a noção de *techné*, quanto para a noção de *poieses*. Entretanto, a arte tomada como “técnica de vida”, no sentido de retomando da cultura antiga, na qual o filósofo levanta possibilidades sobre um sujeito ético, ou seja, como perspectiva de projetar a ideia de estilo de vida como questionamento para atualidade, essa “estética” pode ser interpretada não apenas como uma *techné*, que na antiguidade representa um conjunto de técnicas, de artes manuais, mas sim como *poieses*, como criação, muito mais ligada à noção de singularidade e originalidade. Ainda como B. Nunes nos diz: “A Arte, enquanto processo produtivo, formador, que pressupõe aquilo que ordinariamente chamamos *técnica*, e enquanto atividade prática, que encontra na criação de uma obra o seu termo final, é *poiesis*.” (*Idem.*) Desse modo, é no sentido de uma criação, de uma invenção do individuo, a partir do domínio de determinadas técnicas, que ele chamará, seguindo Hadot, de “exercícios espirituais”, que Foucault fala de uma “estética da existência”.

⁵² Cf. Aristóteles 1447 a.

Uma “estética da existência” depende de todo um conjunto de elementos do âmbito do cuidar de si, ou seja, todo um conjunto de práticas que proporcionam uma transformação, uma modificação, que levem para uma singularidade na maneira de viver, a um estilo de vida. Foucault cita como exemplo a ascese (*áskesis*), como elemento privilegiado dessa conversão para si:

Qual o tipo de ação, o tipo de atividade, o modo e prática de si sobre si, que implica a conversão a si? Em outras palavras: qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é aplicada pela conversão a si? Creio ser isso, de modo geral, que chamamos de *áskesis* (ascese, enquanto exercício de si sobre si) ⁵³

No curso de 1982, Foucault cita a passagem de um texto que se chama *Peri askeseos* (ascese, exercício)⁵⁴ do estoico Musionus Rufos. Esse, no referido texto, faz uma analogia entre a aquisição da virtude com o conhecimento da medicina e da música. Entretanto, de maneira geral, para ele, a aquisição da virtude dependia unicamente de duas coisas: O saber teórico (*epistémē theoretiké*) e o saber prático (*epistémē praktiké*). Esse saber prático, por sua vez, depende de um treinamento (*gymnázesthai*), "fazer ginástica", mais no sentido de zelo e esforço. É desse modo, através dos exercícios e dos treinamentos que se alcança o conhecimento prático e, conseqüentemente, o teórico.

Segundo Foucault, essa ideia de que a virtude se adquire através de uma *áskesis* é encontrada em Pitágoras, em Platão, em Isócrates, assim como também, nos Cínicos, no caso voltada muita mais para uma atividade prática⁵⁵. A *áskesis* se constitui basicamente como uma "arte de si mesmo", uma "prática de si". Foucault se interessa pela questão da *áskesis* mais para mostrar sua amplitude na Antiguidade:

Mas, repito a fim de evitar qualquer equívoco, de modo algum pretendo que essa prática de si, que procuro situar na época de que lhes falo, se tenha formado naquele momento. Nem mesmo pretendo que naquele momento ela tenha constituído uma novidade radical. Quero apenas dizer que naquela época, em seu termo, ou melhor, após uma longa história (pois o termo ainda não se deu), chega-se nos séculos I-II a uma cultura de si, a uma prática de si, cujas as dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas e cuja amplitude [...] permite sem dúvida uma análise mais detalha do que se nos reportamos a um análise anterior.⁵⁶

⁵³ Foucault, 2010, p. 281; ed. fr. 2001, p. 301.

⁵⁴ O termo *pari askéseos* Foucault tira do texto *Reliquiae*, pp. 22-7.

⁵⁵ Para a ideia de *askésis* em Pitágoras o filósofo indica J.P. Vernat *Le Fleuve 'amelês et la meletê thanatou'*; em Platão cf. *Protágoras* e o Livro VII da *República*; Quando aos cínicos, cf. parágrafos 23,70-71 do livro VI de *Vies e doctrines des philosophes illustres*. (Cf Foucault, 2010, p. 292; ed. fr. p. 313).

⁵⁶ Foucault, 2010, p. 282; ed. fr. 2001, p. 302.

A noção de prática sobre si, exercícios sobre si mesmo remete à ideia de obediência a códigos e a regras. Contudo, Foucault ressalta o contrário, Para o filósofo:

O que caracteriza a *askésis* no mundo grego, helenístico e romano, quaisquer que sejam, aliás, os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera que essa *askésis* possa induzir: ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência a lei. (2010, p.283).

A grande questão nesse ponto é o fato de que a *askésis* é uma forma de se ter acesso à verdade, muito mais do que à ideia de se seguir uma lei, códigos morais. Para o filósofo, onde nós entendemos “sujeição do sujeito à ordem da lei”, os gregos e romanos entendem: “constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade”. Desse modo, a *askésis* deve ser pensada no sentido e contexto da Antiguidade, de como uma “espiritualidade do saber” ou uma “prática e exercício da verdade”. (2010, p. 284)

Outra questão que Foucault coloca em relação a noção de *áskesis* é o fato de que, de maneira geral, se atrela a essa noção a ideia de renúncia. Contudo, para Foucault, essa noção para os antigos tinha um sentido totalmente diferente. A *áskesis* não tinha como alvo a renúncia, mas sim certa relação consigo mesmo:

tratava-se de chegar a uma certa relação consigo mesmo que fosse plena, acabada, auto-suficiente, e suscetível de produzir a transformação de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo [...] portando o objetivo da ascese na antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo (*idem.*)

É através de uma relação consigo mesmo, visando uma ação, uma ascese, modificações e transformações do próprio indivíduo, é que se constitui propriamente uma vida bela, uma vida como obra de arte, uma estética da existência.

Foucault traz uma nova proposta para se pensar a constituição do sujeito, a ética e a política, através da noção do “cuidado de si”, que inicialmente coloca em questão a própria filosofia, a ideia de conhecimento, sujeito e verdade, afrontando toda uma tradição filosófica. Essa noção se torna o elemento chave para questionarmos o sujeito e sua relação consigo mesmo e com os outros, é notadamente uma forma de atitude para consigo e para com o mundo, é uma relação ética que transborda para o campo das práticas sociais, para as práticas políticas.

1.3 - Os prazeres na Antiguidade: o início de uma história do cuidado de si.

Na introdução ao segundo volume da *História da Sexualidade*, no item intitulado “modificações”, Foucault esclarece, até para acalantar os leitores assíduos de suas pesquisas, as mudanças presentes nos dois últimos volumes de seus trabalhos: *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, ambos de 1984, com referência a publicação anterior, *A Vontade de Saber*, de 1976. Segundo o filósofo, a proposta inicial era fazer uma “História da Sexualidade”, objetivando analisar “de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade”, que abre para campos de conhecimentos diversos, e que se articula em campos de conhecimentos e coerções”.⁵⁷ Então, longe de um significado mais originário que nos remete o termo “sexualidade” hoje, Foucault está interessado numa acepção que surge no século XIX, como trata Giddens⁵⁸, associada a fenômenos como: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diverso, como os mecanismos biológicos e as variantes individuais e sociais de comportamento; o conjunto de regras e de normas que se apoiam em instituições como as religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; e a modificação na maneira em que o indivíduo dá sentido e valor à sua conduta e prazer.⁵⁹ Desse modo, o projeto de Foucault era elaborar uma história da sexualidade enquanto “experiência” inerente a diversos espaços da sociedade. Se entendermos por “experiência”, segundo ele: “campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”.⁶⁰ como assinala Estellita Lins “uma diáspora de experiências encontra-se tematizada por Foucault” (2007, p.155).

Ora, levando em consideração esses temas, os trabalhos anteriores de Foucault contribuíram significativamente para o desenvolvimento de sua pesquisa sobre a sexualidade. Como o próprio salienta: “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 – deu-me os instrumentos dos quais necessitava.”⁶¹

Ou seja, obras como a *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *Vigiar e Punir* (1975), dentre outros textos, contribuíram substancialmente para que Foucault pudesse caminhar sobre os temas do saber e da normatividade, no que diz

⁵⁷ Foucault, p. 10. 1998.

⁵⁸ Para Foucault, a sexualidade é na verdade um termo que aparece pela primeira vez no século XIX, A palavra existia no jargão técnico da Biologia e da Zoologia em 1880, mas somente próximo ao final do século, ela vai ser usada amplamente no sentido mais próximo do significado que tem para nós. O Oxford English Dictionary se refere como “a qualidade de ser sexual ou possuir sexo.” (Cf. A. Giddens, 1993, p. 33).

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

respeito à “experiência” no campo sexual.

Contudo, no que diz respeito às formas da subjetividade, ou melhor, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais, Foucault encontra dificuldades, na medida em que constata que a sexualidade, ao longo da história, é norteadada pela ideia do “homem do desejo”, e seria difícil estudar a experiência sexual no século XVIII, sem, no entanto, empreender um trabalho histórico e crítico, uma “genealogia”⁶², a respeito do desejo e do sujeito desejante. Conforme Foucault:

Analisar as práticas pelas quais, os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e a se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. (Foucault, 1998, p. 11).

Ora, segundo ele, para entendermos de que forma o sujeito moderno compreende-se como um sujeito de sexualidade, é preciso diferenciar inicialmente a maneira como o homem se reconhece como um sujeito de desejo. A partir deste ponto, o filósofo necessita deslocar suas pesquisas para “o sujeito”, para a história do “homem do desejo”, para que dê conta da amplitude exigida pelo tema da sexualidade: “pesquisar quais são as formas e as modalidades de relação consigo, através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”. (*Idem.* p. 11). Segundo Portocarrero (2009), é “um trabalho histórico e crítico sobre a sexualidade, que concebe o elo entre o sexo, subjetividade e verdade” (p.227).

Segundo Angel Gabilondo, a opção por esta possibilidade, isto é, pela questão do sujeito e sua relação consigo, não significa apenas o abandono, em algum sentido do projeto original no diz que respeita à *História da Sexualidade*, mas de alguma forma o recondicionamento do trabalho realizado pelo próprio Foucault, que depois de sua morte deixa aberto um espaço, cujo impacto interpretativo vai para além de qualquer previsão imediata. “Estudar os jogos de verdade na relação de si para consigo, e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação daquilo que poderia chamar-se história do homem do desejo”⁶³.

⁶² Na “*História da Sexualidade*”, temos uma genealogia de como os indivíduos foram conduzidos a exercer sobre si mesmos e sobre os outros uma hermenêutica do desejo, de como se formou uma experiência da sexualidade, isso no que diz respeito especialmente o volume *A Vontade de Saber*. Para os dois últimos volumes temos a importância dos jogos de verdade, que possibilitam pensar o próprio ser. Como indica Edgar Castro: “Aqui Foucault distingue a dimensão arqueológica e genealógica da investigação: a primeira diz respeito de como pensar o ser do homem e a segunda a partir de práticas e transformações” (Cf. 2016, p. 186). Não poderíamos deixar de assinalar também, a importância do método genealógico de Nietzsche para a filosofia de Foucault. Para isso, ler um texto muito importante, dedicado inteiramente ao filósofo alemão “Nietzsche, a genealogia e a história”, no qual Foucault desta qual o papel da genealogia, do “genealogista”, em relação as suas investigações, em relação à história. (Cf. *Nietzsche, a Genealogia e a História*, DE II, p. 136-156.)

⁶³ O texto *El Discurso en Acción. Foucault y una Ontología del Presente*, faz uma abordagem importante dos

No início da *História da Sexualidade II: Uso dos Prazeres*, no texto intitulado, *A moral e a prática de si*, as considerações iniciais do filósofo dizem respeito a relação entre o “cuidado de si” e as leis da cidade. Ou seja, da relação que há entre as práticas de si e os códigos morais. Judith Butler (2015) assinala muito bem a atitude de Foucault quanto a sua pesquisa acerca dos códigos morais na Antiguidade. Segundo ela: “Foucault recorre cada vez mais a códigos morais, entendidos como códigos de conduta, e não primordialmente códigos de castigo, para refletir como os sujeitos se constituem com relação a esses códigos, o que nem sempre se baseia na violência da proibição, e seus efeitos interiorizadores.” (p.79). A pensadora destaca a importância dos códigos para Foucault, no que se refere à constituição do sujeito, como elemento norteador de sua atitude não só para com o outro, mas para si mesmo.

Então, segundo o filósofo, a noção de “moral” possui uma ambiguidade. Por um lado, representa um conjunto de “valores e regras” de ações propostas aos indivíduos pela sociedade e suas instituições; por outro, representa as ações dos indivíduos no que diz respeito a esses códigos da sociedade (*Idem*, p.26). Contudo, para além dessa ambiguidade, há a maneira de “conduzir-se.”. Segundo ele: “Dado um código de ação, e para determinado tipo de ações (que se pode por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de conduzir-se” (*Idem*.) Por exemplo, para um determinado código de prescrição sexual que prescreva a fidelidade conjugal para um casal, existem várias formas de se praticar essa austeridade, várias formas de ser “fiel”. Essa várias formas ou maneiras de conduzir-se, Foucault chama de *determinação da substância ética*: “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral” (*Idem*. p.27). Assim, a fidelidade pode vir do respeito as interdições, ou do domínio dos desejos, ou seja, da luta contra os desejos e tentações, caracterizando os diferentes modos que vão determinar a matéria da ética.

Desse modo, quando falamos de um “cuidado de si”, estão pressupostas questões acerca da relação do indivíduo que cuida de si mesmo, com os códigos e regras vigentes em sociedade. Ainda segundo Butler, para Foucault “o sujeito se forma em relação a um conjunto de códigos, prescrições ou norma, e o faz de maneira que não só revelam a constituição de si como um tipo de *poiese*, mas também estabelecem a criação de si, como parte da operação de uma crítica mais ampla” (2015, p.80).

Então, de acordo com filósofo, para uma ação ser moral, não precisa necessariamente se direcionar a uma série de “atos, regras, leis ou valores”. Apenas de a ação moral está em

trabalhos de Foucault, indicando as conexões e rupturas em sua filosofia, passando pela arqueologia do saber, a genealogia do poder, até chegar na ética e estética da existência. (Cf. Ángel Gabilondo. 1990).

relação com o real, com códigos, ela implica também certa relação consigo mesmo: “uma constituição de si enquanto sujeito moral”. (*Idem*. p.28). Em outras palavras, a relação consigo não pressupõe uma independência ou autonomia dos indivíduos em relação aos códigos morais presentes na sociedade. Como nos diz:

O indivíduo circunscreve a parte de ele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. (*Idem*).

Toda ação moral, refere-se a uma unidade de conduta moral. E, diferente de uma simples relação entre ações do sujeito moral e códigos da sociedade, a ideia de um sujeito moral pressupõe modos de subjetivação, ascéticas e práticas de si em que se apoiam. Dessa forma, “A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são muito diferentes de uma moral a outra do que o sistema de valores, regras e interdições.” (*Idem*).

Desse modo, a moral na Antiguidade tinha uma relação propriamente com as práticas de si, com a “*Askesis*”, como assinalamos anteriormente. A orientação do sujeito moral na Antiguidade estava muito voltada para si mesmo, do que propriamente numa relação entre o “permite e proibido”. Ora, na Grécia Antiga, a preocupação moral girava em torno não dos códigos de prescrições da sociedade, mas da relação consigo que não permite deixar se levar pelos “apetites e pelos prazeres”. Diante destes, através de uma relação consigo, se alcançava um domínio, uma tranquilidade e liberdade de toda e qualquer escravidão inerente às paixões: “atingia o pleno gozo de si”, “uma soberania de si sobre si mesmo”. (*Idem* p. 30)

Dentro desse contexto de códigos e práticas de si, Foucault indica que há um campo muito significativo, naquele período, a respeito da conduta sexual dos indivíduos, que contribuiu substancialmente para o estudo do sujeito ético e moral: “parece [...] haver todo um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como um sujeito moral de conduta sexual” (*Idem*. p.15) Desse modo, o filósofo se propõe a analisar a *aphrodisia*, como um campo do cuidado da moral, muito importante na Grécia Antiga. Segundo ele: “os gregos não deram testemunho em seu pensamento histórico, nem na sua reflexão prática, de um cuidado insistente em delimitar o que eles entendiam exatamente pelos *aphrodisia*”, entretanto, mais adiante, nos diz: “são atos, gestos, contatos, que proporcionam certa forma de prazer” (*Idem*. p.39).

Quando nos dirigimos aos prazeres, aos atos de prazer naquele período, Foucault indica que eles devem ser pensados muito mais como uma dinâmica, do que exatamente atos. Dinâmica que é definida pelos movimentos ligados aos *aphrodisia*: “A atração exercida pelo prazer, e a força do desejo que tende para ele, constituem uma unidade sólida, com o próprio ato dos *aphrodisia*.” (*Idem.* p.41). Desse modo, nessa experiência, temos “ato”, “desejo” e “prazer” como um conjunto fortemente associado e que caracteriza os *aphrodisia*. Dessa forma, quando falamos de *aphrodisia*, não podemos relacioná-lo com a nossa ideia de prazer, na medida em que esta noção é uma espécie de elemento singular que abarca as ideias de prazer, força e desejo. Ao mesmo tempo, que a nossa ideia de prazer, na atualidade, se encontra muito limitada, no que diz respeito à amplitude de significação que possui esse termo na Antiguidade.⁶⁴

O problema moral na Antiguidade não está relacionado propriamente com o “ato”, o “desejo” e o “prazer”, mais sim, na relação entre eles, na dinâmica do movimento dos mesmos. “A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas com que força se é levado pelos desejos e pelos prazeres?” (*Idem.* p.42). Ou seja, o que está em jogo nessa ética do comportamento sexual na Antiguidade, é a força entre a dinâmica e o movimento desses elementos, e as consequências que elas podem trazer para o indivíduo: “É essa relação dinâmica o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos *aphrodisia*”. (*Idem.*).

O que será colocado exatamente como questão moral, em relação ao indivíduo e seus prazeres, é a “atividade da prática”, da “moderação”, da “incontinência”. Como coloca François Dosse:

O comportamento virtuoso do uso dos prazeres, diz respeito apenas a uma casta, a dos homens livres. Ela implica o domínio do próprio corpo, das próprias pulsões. A divisão existente é entre a moderação e a incontinência, entre a *hibrys* (descomedimento) e a *dikê* (equilíbrio) muito mais do que este ou aquele tipo de sexo. (2001, p.229).

Ou seja, a questão sexual na Antiguidade não depende tanto da preferência pela forma de prazer, mas sim pelo “comedimento”, ou como o filósofo nos diz, citando o livro 1º das *Leis* de Platão: “O desmesurado: a intemperança no prazer”. (*Idem.* p.43). Desse modo, a

⁶⁴ Foucault observa que os gregos dispunham de muitas palavras para designar gestos e atos que, modernamente, seriam chamados de sexuais. O autor trabalha com expressões gregas e latinas, correlacionando-as com aspectos, hoje, ligados à sexualidade; adverte, entretanto, sobre a dificuldade em encontrar, nas mesmas, noções semelhantes ao que chamamos de *sexualidade* e *prazeres da carne*.

preocupação no campo sexual esta muito mais ligadas à ideia de intensidade e quantidade.

Então, a questão será saber como administrar essa força inerente à dinâmica dos elementos do ato, prazer e desejo: “a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira domina-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força” (*Idem*, p.48).

Ora, surge então, a questão de como esse indivíduo vai se dirigir, se conduzir, os regimes que vai impor a si mesmo nesse contexto. Ou seja, tem haver com as questões de prudência, de como vai gerir os seus atos. Para tanto, Foucault delimita três estratégias: das necessidades; a estratégia do momento oportuno; e também, a importância de levar em consideração o status, a posição na sociedade. Essas estratégias pressupõe que o que vai determinar o sujeito ético naquele momento são propriamente práticas e técnicas que o indivíduo irá aplicar a si próprio.⁶⁵

Como a atividade sexual aparece sob a forma de um jogo de forças, a mesma se equipara a questão da alimentação e seus problemas morais. Segundo Foucault, essa associação entre a moral do sexo e da mesa é muito presente na cultura antiga. Até porque, “a alimentação e a dieta eram muito mais importantes que o sexo” (GIDDENS, 1993). Entretanto, a questão que prevalece é da moderação. Por exemplo, quando no Livro *as Memoráveis* de Xenofonte tenta mostrar o quanto Sócrates era útil a seus discípulos, expondo a conduta de seu mestre “sobre o beber, o comer e os prazeres do amor”. Não só o prazer sexual, mas o alimentar, era colocado como problematização moral. Conforme Carlos Andrade, no livro *História da Medicina na Antiguidade* “A comida era frugal, igual para os homens livres e escravos, que eram bem tratados. Bebiam pouca água, era mais vinho diluído; entretanto os exageros de comida e bebida eram mal vistos, sendo o comedimento os valores da Grécia Antiga”. (2012, p.117).

O “cuidado de si” está muito ligado com a medicina também. Ela se preocupa na maneira de como os indivíduos fazem o uso de seus prazeres, privilegiando as práticas e técnicas de intervenção. No período romano, além das técnicas e práticas, temos uma medicina do “cuidado”, de um bem viver. Sendo essas perspectivas muito difundidas na medicina ocidental da atualidade. (Cf. Soler, 2010, p. 49)

De todo modo, para o filósofo, na reflexão dos gregos na época clássica, a problematização do alimento, da bebida e do prazer sexual, era feita de modo bem semelhante: “As iguarias, os vinhos, a relação com as mulheres e os rapazes, constitui uma

⁶⁵ Cf. Foucault, 1998, pp 52-56.

matéria ética análoga: eles instauram forças naturais, mas que tendem sempre a ser excessivas.” (*Idem*, p.50). Desse modo, surge a questão de qual é a atitude mais indicada diante dos prazeres, de qual a melhor maneira de se servir (*chresthai*) dos prazeres dos desejos e dos atos.⁶⁶

Como indica Foucault, há outro termo para designar a forma de relação consigo, a “atitude” que é necessária com relação a moral dos prazeres: *enkratéia*. Essa palavra está muito próxima à palavra *sophrosyne* (temperança), porém, são diferentes, pois indicam maneiras de relacionar-se consigo deferentes. A virtude da *Sophrosyne* tem a ver com a ideia da devoção, do justo e corajoso: é, sobretudo, descrita como um estado bastante geral, que garante uma conduta “como de convém para com os deuses e para com os homens, isto é, ser não somente temperante, mas devoto e justo, como também corajoso.” (*Idem*. p.61). Já a *enkratéia*, por sua vez, tem a ver com uma forma ativa de cuidar de si mesmo, segundo ele: “se caracteriza, sobretudo, por uma forma ativa de domínio de si, que permiti resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres.” (*Idem.*).

A partir das diversas maneiras de lidar consigo mesmo, diante dos apetites, Foucault se lança aos grandes temas que deram conta dos diversos aspectos das práticas de si. Como a *Dietética*, que diz respeito a uma arte da relação cotidiana, de como relacionar-se com o seu próprio corpo; a *Economia*, como arte da condutado de como gerir a casa, a esposa e os filhos; e a *Erótica* como a de governar a si mesmo, no que diz respeito ao homem e ao rapaz na relação amorosa.⁶⁷

Como vemos, para que o indivíduo se constitua como sujeito moral, é necessário uma *askesis*, uma forma de preparação prática indispensável. Para os gregos, essa ascética faz parte do exercício de uma vida virtuosa, que é a vida do homem “livre”, que nos coloca, desse modo, a importância da liberdade no contexto das práticas de si. Então, no âmbito do “cuidado de si”, a noção de liberdade é indispensável para que se constitua a possibilidade de um *ethôs* e, conseqüentemente, a constituição de um sujeito moral na Antiguidade.

Segundo Foucault, a *sophrosyne*⁶⁸, alcançada pelos exercícios sobre si e

⁶⁶ Segundo Foucault, esse essa noção diz respeito os estilo daquilo que os gregos chamavam *chresis aphrodision*, o uso dos prazeres. De modo geral, se refere mais especificamente a maneira pela qual individuo dirige a sua atividade sexual. (Cf. *Ibdem*. p. 62)

⁶⁷ Cf. *ibidem* p. 86.

⁶⁸ A palavra grega *sophrosýne*, que significa autodomínio e moderação, foi traduzida para o alemão por Schleiermacher por “Besonnenheit”. Esse pensador a considera uma das virtudes cardeais. Essa tradução está na *República* de Platão feita por Schleiermacher. Nesse livro, (430d-432a), Platão define a “sophorosýne”

comedimentos dos prazeres, pode ser caracterizada como uma liberdade. (*Idem.* p.73). Para o filósofo, as práticas e exercícios sobre si têm como objetivo primordial alcançar a “liberdade” e sua permanência. Ela é refletida tanto no âmbito da cidade, como também na relação do indivíduo consigo mesmo, tendo ambos uma relação muito significativa. Como cita Foucault, fazendo referência a Aristóteles:

Uma cidade é virtuosa, pelo fato de que os cidadãos que participam em seu governo são eles próprios virtuosos. Ora, em nosso Estado, todos os cidadãos participam do governo. O ponto a ser considerado é o seguinte: de que maneira um homem se torna virtuoso? Pois mesmo no caso de ser possível a todo o corpo dos cidadãos ser virtuoso sem que nenhum dentre eles o seja individualmente, é a virtude individual, no entanto, que é necessário proferir, já que a virtude de todo o corpo social segue logicamente a virtude da cada cidadão. (*Idem.* p.74).

A relação do indivíduo consigo mesmo, a maneira que garante a sua liberdade, vai determina exatamente a boa ordem da cidade. Essa liberdade dos gregos, não tem a ver com uma liberdade de independência e de livre arbítrio, é uma liberdade em relação aos prazeres: “é não estar a seu serviço e não ser seu escravo”. (*Idem.* p.74). E mais ainda, segundo Foucault: “na sua forma plena e positiva, ela é poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros.” (*Idem.*).⁶⁹ Segundo ele, o mais bem preparado para governar os outros é aquele que governa a si mesmo, que tem uma autoridade perfeita sobre si mesmo: “o exercício do poder político exigirá, como seu próprio princípio de regulação interna, o poder sobre si.” (*Idem.*). Na medida em que o mais real dos homens é rei de si mesmo. (*basilikos, basileuon, heautou*). (*Idem.*).

Por outro lado, a ética do “cuidado de si”, por uma arte da existência, se desenvolve de maneira intensa nos séculos I e II da nossa era. Foucault se remete a uma série de textos da Antiguidade que trabalham esta questão. Epicuro, Zenão, Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto, são alguns exemplos de autores que o filósofo recorre. A partir deles, tenta traçar as principais características dessa ética. Que embora conservem traços de um cuidado da Grécia Antiga, adquirem características mais radicais.

(*temperança*, na tradução de Maria Helena Pereira), como “ser senhor de si”. Isto é, a atitude de dominar os desejos e prazeres. (Cf. 2000, p. 54)

⁶⁹ Quanto à noção de “liberdade”, no âmbito das práticas de si, é importante fazer nota de que em Foucault ela não se situa no espaço humanista, na medida em que não diz respeito a uma liberação ou libertação, mas uma liberdade no sentido de constituição. Não tem haver com uma substância, mas sim com uma forma. A noção de liberdade em Foucault, parece emergir exatamente da relação entre os sujeitos e na relação do sujeito consigo mesmo. (Cf. DE IV, p. 718).

Para Hadot, é nas escolas Helênicas e Romanas que os “exercícios espirituais”⁷⁰ são mais fáceis de observar. Segundo ele, os estoicos, por exemplo, viam a filosofia como um exercício:

A seus olhos a filosofia não consiste no ensinar de uma filosofia abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa apenas no ato do conhecimento, mas na ordem do eu e do ser: é uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que o realiza. (2014, p.22).

Desse modo, através de uma conversão de si, se passa de um estado de “vida inautêntico”, para um estado de “vida autêntico”, alcançando a visão correta do mundo, a paz e a liberdade. (*Idem.*).

Segundo Hadot, para todas as escolas filosóficas, a principal causa de sofrimento são as paixões, desejos e medos exagerados. Então, desse modo, a filosofia aparece como uma terapêutica das paixões. Onde cada escola tem seu método terapêutico, mas todas objetivando uma transformação profunda do ser. Através de filo de Alexandria, podemos tem um exemplo desses exercícios da Antiguidade:

A pesquisa (*Zetesis*), o exame aprofundado (*prosochê*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença as coisas indiferentes. A outra nomeia sucessivamente: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*). (*Idem.* p.25)

Em primeiro lugar, devemos destacar o caráter extremamente prático que caracteriza essa ética do “cuidado de si”. Efetivamente, o “cuidado de si” leva em consideração um trabalho muito preciso que atravessa toda a individualidade. Esse trabalho consiste em exercícios “físicos e espirituais”, que de maneira específica corresponde a *askesis* que o sujeito estabelece na relação consigo mesmo, supondo também uma relação com o outro. Dentro desse conjunto ascético, é possível delimitar dois conjuntos de técnicas: As relativas ao trabalho do pensamento sobre si mesmo, o *meditatio*⁷¹, que Hadot classifica como exercício fundamental para o preparo do inesperado (2014, p.28); e as que correspondem a um exercício ou treinamento em situações reais, e o *gymnazein* (*exercitar-se, treinar-se*). Essa

⁷⁰ Esse é o termo dado por Hadot às práticas de si na Antiguidade, num sentido de *askesis* (Cf.2014, pp. 20-21).

⁷¹ A palavra latina *meditatio* traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân*, não tem o mesmo significado que atribuímos hoje a palavra meditação. (Cf. Foucault, 2010, p. 318; Ed. Fr. p. 339)

ultima pretende formar e fortalecer o individuo para a resistência frente a acontecimentos externos, assim como na capacidade de moderar-se. O *gymnazein* se articula em práticas de abstinência e em “provas” concretas em que o sujeito evolua, adquira uma virtude.⁷²

Essas provas revelam uma das questões mais significativas do “cuidado de si”, na medida em que esse exercício estende-se para toda a vida. A *epimeleia heautou* não é um atividade que se deva colocar em prática apenas em um momento da vida, como na juventude, do modelo socrático-platônico. A educação de si mesmo deve ser um trabalho permanente e isso necessita de critérios de preparação diante da existência. Para autores como Sêneca e Epiteto, a vida é uma prova perpétua, um trabalho infinito de avanços e retrocessos na conformação de si mesmo.

Por outro lado, outro conjunto de exercícios ascéticos podem agrupar o conceito de *meditatio*. E nesse caso, falamos do trabalho do pensamento sobre si mesmo, que não pretende estabelecer a verdade essencial da alma ou na vida interior do individuo, mas captar simplesmente os movimentos do pensamento.⁷³ o que interessa é a verdade do que se pensa e não a verdade do homem. Desse modo, existem duas formas de meditação: o exame das representações, e as provas de si mesmo como sujeito de verdade.

A respeito da primeira, caberia dizer que se trata da inspeção de nossos pensamentos, paixões e afetos⁷⁴. Foucault exemplifica essa prática a partir das fases que caracterizam o desenvolvimento espiritual em Marco Aurélio. Esses momentos seriam: definição e descrição da imagem que aparece em nossa mente sobre determinado objeto sem referencia a nada mais e, logo, a constatação de seu valor, desde a perspectiva do universo.⁷⁵ Dessa forma, pretende-se considerar cada coisa analiticamente, e avaliar sua inscrição dentro da totalidade.

Dentro da segunda modalidade da *metitatio*, podemos identificar alguns dos exercícios mais celebres dessa ética: o *praemeditatio malorum*, o exercício da morte e o exame de consciência. Os estoicos desenvolveram a *premeditation* dos infortúnios. Que consiste em imaginar o pior por vir. E logo representa-lo como algo que ocorre de maneira inevitável⁷⁶. Por esse caminho, o individuo se prepara para enfrentar as situações mais fatídicas. Adquire uma verdade que será futura, e estará preparado para impedir a perturbação de sua alma. A *praemeditatio malorum* não é propriamente uma imaginação do prever, mas sim, uma

⁷² No demônio de Sócrates Plutarco cita uma dessas provas: “começava-se a abrir o aptite pela prática intensiva de um esporte qualquer; em seguida, colocava-se de uma mesa repleta dos mais suculentos pratos, e após tê-los contemplado, deixava-os para os serviços”. (Cf Foucault, 2014, p. 76)

⁷³ Foucault, 2010, p 408; ed fr. p 436.

⁷⁴ *Ibidem*. p.412; ed fr. p 440.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 429, p. 455.

operação de obstrução do futuro e de simplificação do imaginário.⁷⁷

A partir dessa prática de premeditação do mal temos a ramificação do que podemos chamar de exercício da morte. Trata-se de viver uma jornada de um dia, como se fosse uma vida completa. De nascer como momento de morte. Se produz uma experiência de cada instante existencial como se fosse o ultimo e, finalmente, uma atualização da morte na vida.

A importância desse exercício dá-se pela possibilidade do sujeito perceber o presente e seu devido valor, e no final de uma jornada, quando nos experimentamos como seres que morrem, é possível que apareça o valor de nossa vida em conjunto. Desse modo, segundo Sêneca, é somente através da morte que o individuo pode chegar a convencer-se do progresso moral que podia alcançar durante a vida.

O exame de consciência, por sua parte, é uma antiga prática cuja função é purificar o pensamento antes e depois da jornada diária.⁷⁸ Desse modo, na ética estoica se propõe um exame da manhã, cujo objetivo é definir e recordar as tarefas que se vai realizar e os fins propostos. Mas também, existe um exame ao anoitecer que tem por finalidade formular um balanço reflexivo do progresso ético no final de cada jornada, de acordo com as ações que se havia programado. Em outras palavras, o exame de consciência é um termômetro do *tekhne tou biou*. Desse modo, o individuo parece ser colocado no caminho de permanente preocupação por si mesmo, que o ajuda a conquistar uma vida moralmente bem e a serenidade espiritual. Nessa caminhada, já se é aguardado os contratempos de uma aventura, avanços e retrocessos, pequenas derrotas e conquistas as quais o exame de consciência registra.

Podemos colocar que a partir do seu marco na Grécia Clássica, o “cuidado de si” parece que vai perdendo, lentamente, os seus objetivos e finalidades. Há um rompimento, um distanciamento, das características e peculiaridades que o definiam outrora. Assim como um afastamento acentuado do campo político, que era a sua finalidade primordial até então. Há agora uma preocupação ainda maior como as práticas de si, um direcionamento para o interior do indivíduo, sem a finalidade ultima da cidade, de uma vida política. Posto isso, vemos que o “cuidado de si” se desdobra em várias formas, adquire várias características dependendo do seu período histórico-filosófico, e o seu aprofundamento, como, por exemplo, no período imperial, parece mostrar que a proposta de pensar um sujeito ético a partir do “cuidado de si” no âmbito social e político é, de certa forma e em certa medida, abalado. Entretanto, Foucault apresenta elementos e interpretações que conecta essa forma de ética com a política, que mostra uma espécie de efetividade muito mais precisa do que se pensássemos a política

⁷⁷ *Ibidem*, p. 432, p. 459.

⁷⁸ *Ibidem*.p. 433, p. 460.

apenas pelo viés da ação.

Na filosofia imperial, o “cuidado de si” deixa de ser um princípio ligado à condição de status, e torna-se um princípio geral, um imperativo imposto a todos. Não tem mais como objetivo privilegiado ocupar-se com a cidade. Ocupar-se consigo tem agora por finalidade ocupar-se consigo mesmo. No *Alcibiades*, tínhamos o eu do “cuidado de si” como objeto, e a cidade como a finalidade. Já no período imperial, temos o “cuidado de si” tanto como objetivo e finalidade: “Este longo trabalho de si sobre si, este labor a respeito do qual todos os autores dizem quanto é longo e penoso, não tende a cindir o sujeito, mas vincula-lo a ele mesmo, a nada mais, a ninguém, senão a ele mesmo” (2010, p. 481). Ou seja, uma atenção acentuada ao “cuidado de si”, tanto é que a relação entre “cuidado de si” e “conhecimento de si” se atenua. Ou seja, o privilégio é dado quase que totalmente às práticas de si. Desse modo, questionamos: qual é a efetividade da ação do indivíduo do “cuidado de si” com a política? E em que medida é mais concreto pensar esse sujeito ético do que pensar o sujeito da ação política?

A resposta de Foucault quanto a esse distanciamento, é que o “cuidado de si” não é um convite à “inação”, não representa em hipótese alguma um retraimento, um distanciamento ou isolamento do indivíduo do “cuidado de si”, de uma vida social e política. Como nos diz no dossiê *Os outros*: “Dirigindo atenção para si, não se trata, como vivos, de abster-se do mundo e de constituir-se a si mesmo como um absoluto. Mas antes de medir mais precisamente o lugar que se ocupa no mundo e o sistema de necessidade no qual se está inserido.” (2010, p. 486).

Então, desse modo, o “cuidado de si” funcionaria como uma espécie de princípio regulador das atividades. Isso é propriamente muito significativo, e podemos caracterizar como primeiro elemento fundamental entre a ética e a política no período romano:

Uma prática, um exercício que se integra a outro jogo de atividades, permitindo justamente aplicar-se a elas como convém [...] devemos, então, conceber a cultura de si menos como uma escolha oposta à atividade política, cívica, econômica, familiar, do que como maneira de manter essa atividade nos limites e nas formas consideradas convenientes. (*id.* p. 487).

Parece estranho pensarmos na política, sem pensarmos a efetividade de uma ação, pois esse é o motor que move as decisões, os enfrentamentos. Contudo o “cuidado de si” reside justamente no princípio regulador das atividades. Nesse contexto, Foucault, em vez de fazer diagnósticos da política, de prescrever soluções, coloca como problematização o indivíduo do

interior para o exterior, ele pensa uma política através de uma ética singular, que é muito mais emergente e fundamental.

O “cuidado de si”, com o seu distanciamento, pressupõe também uma independência muito importante, pois coloca as decisões no campo de uma ética singular e independente de interferências exteriores. Independência essa fundamental para a política. Como nos diz Foucault no dossiê “governo de si e governo dos outros”, analisando a filosofia de Sêneca: “A relação consigo não desvincula o indivíduo de toda e qualquer forma de atividade na ordem da cidade, da família ou da amizade, instaura antes, um *intervallum* entre as atividades que ele exerce e o que o constitua como sujeito dessas atividades.” (2010, p.488). Questão significativa quando se pensa hoje em isenção e imparcialidade a vida pública, na vida política.

Desse modo, os deslocamentos que a ética do “cuidado de si” proporciona, ajudam ao menos de três maneiras uma arte de viver: primeiro, com respeito aos prazeres, que se torna importante para a formação do sujeito ético. Em segundo lugar, uma arte de viver que se relaciona cada vez mais em princípios universais da natureza da razão, e a askesis, que proporciona a rigorosidade, assim como também incorpora a verdade como elemento decisivo na construção de um sujeito moral. Esses três elementos, dentre outros que pertencem a uma estilística da existência, podem se encontrar em um cenário muito concreto do mundo antigo. Ou melhor, na relação do indivíduo, com o corpo, com a mulher em sua relação matrimonial e com os rapazes.

No capítulo II do volume *O Cuidado de Si*, da *Historia da Sexualidade*, Foucault aponta a “desconfiança face aos prazeres” presente nos primeiros séculos da nossa era:

a insistência de seus efeitos e abusos para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação às significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes: existe no pensamento dos filósofos e dos médicos, no decorrer dos dois primeiros séculos, toda uma severidade da qual dão testemunhos os textos de Soranus e de Rufo de Êfeso, de Musonius ou de Sêneca, de Plutarco, assim como de Epicteto ou Marco Aurélio. (2014, p. 51).

Toda a severidade e austeridade com relação à questão dos prazeres, sobretudo sexuais, poderiam ser justificadas, como nos indica Foucault, pelos esforços de uma moralização feita pelo poder político “esses esforços foram praticamente explícitos e firmados pelo principado de Augusto” (*idem*, p.52). Contudo, como nos diz Foucault: “o que se marca nos textos dos primeiros séculos [...] é a insistência sobre a atenção que se deve ter para consigo mesmo” (*Idem.*), ou seja, a ideia de uma austeridade diante dos prazeres sexuais na Antiguidade está intimamente relacionada com a questão do “cuidado de si” (*epimeleia*

heautou). E o filósofo continua:

É a insistência sobre a atenção que convém ter consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância, que é solicitada, é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio estatuto, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação. (*Idem*, p 53).

Desse modo, vemos que há uma austeridade sexual, através de uma reflexão moral que não tem a ver com códigos de proibição, mas sim, através de uma intensificação da relação consigo, pela qual “o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (*idem*.). Essas formas de lidar com as condutas sexuais não estão propriamente relacionadas com uma individualidade que surgiu naquele momento, mas sim, emerge dentre de um contexto mais amplo de uma “cultura de si”.⁷⁹

Essa cultura de si se caracteriza, conforme o filósofo, pelo fato de que a *arte da existência* “a *techne tou biou* sob suas diferentes formas”, se encontra dominado pelo princípio de que é preciso cuidar de si mesmo (*idem*.). De outra maneira, essa arte da existência, pressupõe técnicas, práticas e exercícios dentro do âmbito do princípio do “cuidado de si” (*hepiméleia heautou*).

Segundo aponta Foucault, na relação entre o homem e a mulher, na conjuntura de uma vida a dois, também está presente a produção de um estilo de vida, embasada numa relação consigo mesmo. Na medida em que o casamento exigia um estilo particular de conduta. Posto que o homem casado:

Era o chefe de família, um cidadão honrado, ou um homem que pretendia exercer, sobre os outros, um poder ao mesmo tempo político e moral; e essa arte de ser casado, era o necessário domínio de si que deveria dar a sua forma particular ao comportamento do homem sábio, moderado e justo. (Foucault, 2014, p.185).

Desse modo, Foucault nos indica que há uma “ética do comportamento matrimonial”, em diferentes perspectivas e em diversos textos nos dois primeiros séculos antes da era cristã, até o segundo século da nossa era. (*Idem* p. 186).

Neles, o que o filósofo destaca é um novo olhar que se dá ao matrimônio: “A arte de se conduzir a vida de casamento foi pensada e definida em muitos textos importantes, em um modo relativamente novo.” (*Idem*.). Ou seja, para além das questões da casa e da procriação, o matrimônio ganha contornos de uma verdadeira arte da existência. O primeiro elemento diferenciador dessa perspectiva é a “relação pessoal entre os dois esposos”. Que conforme o

⁷⁹ Por essa expressão, é preciso entender que o princípio do “cuidado de si” adquiriu uma alcance bastante geral. Circula em diferentes doutrinas, tomou formas de atitude, comportamento, formas de viver. Cf. 2014, p.58.

filósofo:

O vínculo que pode uni-los, o comportamento de um para com o outro; e essa relação, em vez de tomar emprestada sua importância às outras exigências da vida de um dono de casa, parece ser considerada enquanto elemento primeiro e fundamental em torno do qual todos os outros se organizam, do qual derivam e ao qual devem a sua força. (*Idem.* p.187).

Ou seja, para Foucault, a arte de conduzir o casamento está relacionada não tanto com uma simples “técnica de governo”, objetivando a administração da casa, da esposa e dos filhos, mas sim, conforme ele: “a uma estilística do vínculo conjugal”. A segunda novidade seria a prevalência da reciprocidade mais do que a dominação na relação. Ou seja, o princípio da conduta do homem vai privilegiar a relação com a sua esposa no casamento. Segundo ele:

No fato de que a soberania de si sobre si mesmo manifesta-se cada vez mais na prática dos deveres com relação ao outro e, sobretudo, de certo respeito com relação à esposa; a intensificação do “cuidado de si” vai depor, aqui, com a valorização do outro; a nova maneira pela qual a questão da “fidelidade” sexual é às vezes formulada, testemunha essa relação. (*Idem.* p.187).

Desse modo, temos aqui, uma relação consigo que se distancia da individualidade, que pressupõe a relação com o outro, no caso a esposa, no âmbito de uma arte da existência. Quanto às relações sexuais, “o interesse pela procriação aí se combina com outras significações e outros valores que concernem ao amor, à afeição, ao bom entendimento e à simpatia mútua”⁸⁰ (*Idem.*) Desse modo, temos várias ações pertinentes que leva em consideração a relação entre os esposos:

Essas atitudes, essas, maneiras de se comportar, essas formas de agir e de sentir, tornaram-se, então, temas de problematização e objeto de debate filosófico e elementos de uma arte refletida de se conduzir. Uma estilística da existência a dois surge dos preceitos tradicionais da gestão matrimonial: podemos muito situá-la numa arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual e, finalmente, numa estética dos prazeres compartilhados. (*Idem.* p.188).

De acordo com várias perspectivas sobre o casamento, tendo como referência os textos do estoicismo, dos primeiros séculos da nossa era, há uma configuração de novas formas de relação entre o homem e a mulher, entre os esposos. Uma coexistência entre o marido e a

⁸⁰ Foucault mostra que há uma mudança na ideia de casamento dos textos clássicos, como a economia de Xenofonte, *A República* ou as *Leis* de Platão, a *Política* e a *Ética* a *Nicômaco*, dentre outros, com os textos posteriores de Sêneca, Epiteto, Plutarco, dentre outros.

mulher, uma nova forma de viver. Então, para Foucault, nesse período da história, o casamento vai muito além de uma forma matrimonial. Entre o homem e a mulher há um “vínculo conjugal”, a importância da relação pessoal mútua: “essa arte de viver casado define uma relação dual em sua forma universal, em seu valor e específica em sua intensidade e força” (*Idem*. 198).

Segundo Foucault, o casamento é visto por muitos pensadores da Antiguidade como algo ligado à natureza. O casamento está pressuposto pela natureza. Então, a natureza tanto do homem, quanto da mulher, é o casamento. Posição defendida por Musonius e por Hierocles, de que a natureza de nossa espécie está destinada ao casamento. Então, de modo geral, e coerente com uma perspectiva tradicional, o casamento é algo já predeterminado em nossa espécie, é muito forte e ligado a várias necessidades do homem em sociedade naquele contexto. Como diz Foucault:

O encontro indispensável do macho com a fêmea para a procriação, a necessidade de prolongar essa conjunção numa ligação estável para segurar a educação da prole; o conjunto das ajudas, comodidades e prazeres que a vida a dois, com seus serviços e obrigações, pode proporcionar; e, finalmente, a formação da família de base para a cidade. (*Idem*.)

Então, todos esses deslocamentos de uma vida conjugal, explica boa parte das conexões que ocorreram no núcleo de problematização dos prazeres no período greco-romano. Outro foco dessa ética do “cuidado de si”, podemos citar a relação com os rapazes. Um tipo de relação entre homens e rapazes que não podemos confundir com a questão da homossexualidade moderna. A preferência pelos rapazes será considerada na Antiguidade como uma característica do caráter individual, como um modo de se relacionar com o próprio prazer (1998, p.174).

Durante uma primeira fase do período helênico, a relação com os rapazes possui uma série de características que ajudam a compreender a amplitude do problema ético que se encontra em jogo. Em primeiro lugar, é preciso considerar que estas relações se encontram determinadas por uma diferença de idade e posição, é um vínculo entre um homem mais velho e um rapaz. (*Idem*. p.178). Essa relação se encontra ritualizada por um número de condutas que se espera de cada membro dessa relação, entre dois indivíduos: *erasta* (o agente da pulsão erótica) e o *erómeno* (paciente dessa pulsão) (*Idem*. p.180). Trata-se de um jogo de aproximações e distanciamentos, onde cada um cumpre a sua função. É importante também que essa relação seja efêmera e se constitua numa conversão moral necessária e socialmente útil

do laço de amor e relação com a amizade. Em resumo, a elaboração ética na relação com os rapazes exige uma prática de moderação, a que corresponde ao amante, e aquela que se espera do amado.

A questão dessa dupla moderação nos conduz ao núcleo de um problema ético que subjaz a esse tipo de relação, e que encontra na honra do rapaz a sua maior questão (*Idem.* p.190). Preocupa a dignidade do rapaz nesse tipo de relação devido o lugar que futuramente pode ocupar na cidade. O papel que se espera dele como governante de uma cidade. A honra do rapaz corre perigo na relação sexual na medida em que se levantam interpretações, a partir de uma situação passiva e ativa, de uma relação de dominação e submissão. Somente um papel é honrável na ação sexual, a do penetrador. Sendo repudiável, nesse contexto, o papel de objeto do prazer. Portanto, esse tipo de relação possibilita feminizar o rapaz, incapacitando-o para o governo dos outros, na medida em que não foi capaz de agir como sujeito de prazer ou como amo de si mesmo. Dado esses perigos, a elaboração ética do amor pelos rapazes busca evitar a identificação prolongada do jovem com o papel de *erómeno*. Esse último só é possível por meio de um consentimento de um meio equilibrado, cuja única justificativa é a nobre admiração para com o amante.

Aqui é importante ressaltar a perspectiva platônica do problema, por um aspecto filosófico. A erótica socrático-platônica põe em conexão a questão dos prazeres com um problema maior (*Idem.* p.209): a natureza essencial do verdadeiro amor. Dado esse propósito, a questão não gira em torno de uma conduta, mas de elucidar as questões ontológicas do verdadeiro amor. Uma vez esclarecido esse fundamento, se formula a ideia de um objeto que se situa na essência virtuosa do amor, uma beleza do sensível e que conduz a alma. Nesse caminho, de relação com a alma, com a verdade, a experiência amorosa anula toda dissimetria ao fazer dos membros da relação, sujeitos de conhecimento. Dito isso, a conclusão é clara e transgressora, o mestre é o objeto de amor na medida em que é sujeito da verdade, os rapazes amam Sócrates. Essa revolucionária inversão explica o alvoroço público que representou a figura de Sócrates. Segundo Diogo Macedo “os papéis são definitivamente invertidos, a partir de agora são os belos rapazes que acompanham Sócrates” (2001, p.119).

Por outro lado, é importante destacar, que essas abordagens da filosofia platônica, estão dando os primeiros passos para uma problematização nova da relação com os rapazes e para um enfoque diferente para a ética dos prazeres. Vemos, pois, uma arte da resistência e do consentimento, uma preocupação por um trabalho sobre si mesmo do amante em relação com o verdadeiro. Isso implica em dar ênfase a uma interioridade e a um mundo privado, com que

se inaugura uma tradição que atravessa a ética dos séculos I e II e alcança a problemática cristã da alma concupiscente e a tarefa de deciframento de seus arcanos.

No amor dos rapazes então se observa uma nova arte, uma arte da existência baseada na ideia do homem *civicus*, a arte da vida que trabalha o homem interior.⁸¹ Em tal sentido, a reflexão do amor sobre os rapazes nos séculos I e II parece perder certa intensidade, há certo processo de desproblematização (2014, p.174). Podemos dizer que as conexões no âmbito dos costumes cumprem um papel muito relevante nessa desproblematização, como o fato do amor pelos rapazes começa a ser praticado sobre os escravos jovens, que a relação pedagógica com o adolescente não tem o valor como antes, e que o matrimônio começa a ganhar um espaço fundamental no laço efetivo entre os esposos. (*Idem*, p. 175).

No *Cuidado de si*, Michel Foucault estuda a desproblematização da relação com os rapazes partindo dos escritos de pseudo-Luciano. Neles, apresenta a discussão a respeito do valor dessa relação em comparação com o amor das mulheres. (*Idem*, p. 177). Na obra de Plutarco, o amor pelos rapazes é objeto de crítica, e uma deslegitimação em favor de um vínculo conjugal, que se define como uma relação mais completa, que não conduz a esse complexo papel que cabe ao *erómero* e o erotismo pederástico. O elemento chave dessa crítica aponta para que o consentimento do rapaz se encontre marcado por uma violência a sua dignidade, questão que não ocorre do mesmo modo na relação matrimonial, onde os prazeres sexuais podem tomar lugar na forma de afeto e em um consentimento mutuo que não degrada a ninguém dos membros dessa relação (*Idem*, 189).

Por outro lado, a obra de pseudo-Luciano intenta demonstrar a vitória do amor aos rapazes em uma batalha especulativa as formas de amor mais dignas. Reconhece-se, de um modo muito próximo ao argumento de Plutarco, a singularidade da relação conjugal como uma comunidade de afeto; mas se opõe a esse amor uma modalidade específica de relação ao claro traço platônico. Essa influência traz à luz a crítica ao personagem feminino com um ser ambíguo, enganoso, e que tende a fazer da beleza um artifício. Dessa forma, se coloca no meio o debate da questão da verdade que se interpreta da relação entre o homem e a mulher, na medida em que um amor para ser legítimo deve ser suscitado por um objeto real. Nesse sentido, na mulher parece haver muito pouco do real, e com isso nenhuma possibilidade de construir uma relação virtuosa e filosófica. Enquanto que o erotismo pederástico triunfa, posto que o que triunfa é o amor dos filósofos na comunidade, em referencia a verdade, de acordo com uma prática concreta de eliminação do prazer físico. (*Idem*, p. 211).

⁸¹ Cf. Philippe Ariès, George Duby, p. 226

Em resumo, parece que as obras de Plutarco e Luciano, buscam mostrar os alcances do platonismo na forma de abordar o amor dos rapazes nos séculos I e II. Isto pode ser constatado na medida em que a crítica dos prazeres pederásticos retoma o problema da honra dos jovens, mostra que sua defesa se dá no marco de uma ontologização do amor e um desprendimento dos *aphrodisia* completamente fiel ao espírito socrático. Temos desse modo, um panorama de uma nova erótica entre o homem e a mulher que se afasta do amor dos rapazes e que reconfigura os elementos principais de uma erótica socrático-platônica. Aparecem temas novos como focos de preocupação: “a fidelidade sexual recíproca, a virgindade como escolha e estilo de vida, e a união espiritual entre os companheiros.”. (*Idem.* 211).

Em conclusão, podemos supor que dentro de uma questão do corpo, da vida matrimonial e o amor entre os rapazes, o mundo antigo foi uma completa experiência da relação consigo mesmo e de um lugar de diversos modos de constituição da subjetividade ética. Onde se pode ver o desenvolvimento de uma ética do *tekne tou biou*.

Capítulo II – A dimensão política do *cuidado de si*.

Inicialmente é importante observarmos que a “política” não é uma questão esclarecida em Foucault, isto é, não tem uma conceituação pronta e definitiva. O filósofo a trata de maneira um tanto fragmentada, levando em consideração os objetivos e recortes históricos. Diogo Sardinha (2013) delimita duas possíveis definições desta noção em Foucault que parecem inicialmente, segundo ele, ser antagônicas, mas que, posteriormente, se consolidam como necessárias e complementares. Primeiro, uma política entendida no âmbito de uma “arte de governar”, e segundo, uma política no sentido de “sublevação,” de “enfrentamento”. Conforme o pesquisador, Foucault no *Nascimento da Biopolítica* (1979) nos diz que: “O que é a política, afinal, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes índices, e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? Parece ser aí que nasce a política” (*Idem.* p 98) Entretanto, no curso precedente, *Segurança, Território e População* (1978), vemos que a definição de Foucault tem outra forma, outro sentido: “a política não é outra coisa senão – ela não é nada menos do que – o que nasce com a resistência à *governamentalidade*, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (*Idem.*). Essas descontinuidades levam a questionamentos muito importantes sobre as definições de Foucault, não só sobre o que é a política, mas sobre as intenções e o silêncio do filósofo em alguns momentos. Contudo, como vemos, há efetivamente uma política voltada para uma

“arte de governar”, para as instituições e para a vida pública, e também uma política que se opõe a essa “arte de governar”, a uma *governamentalidade*. Esse enfrentamento, a sublevação em relação às normas estabelecidas, é que fazem parte efetivamente do “cuidado de si”, é uma característica que Foucault eleva, sobretudo para entendermos formas de luta e resistência na atualidade. Pois, segundo o filósofo: “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.” (2010, p. 225).

Desse modo, Foucault pensa o sujeito, sua relação e as questões do social e do político, a partir da própria ética, pensa a política como uma ética, como proposta, como referência. A ética da Antiguidade caracterizada como uma ética da imanência, ou seja, pensada como uma organização, uma maneira de viver que é imanente oriunda do próprio sujeito.

Em entrevista intitulada *L'ethique du souci de soi comme un pratique de la liberte*, concedida à revista Concórdia, em 1984, Foucault afirma que o “cuidado de si” foi o modo pelo qual a liberdade foi pensada como ética no mundo greco-romano, atravessando todo o pensamento moral daquele período. Então, para praticar a liberdade, era necessário ocupar-se consigo mesmo.⁸² Mais adiante, o filósofo indica que essa liberdade para os gregos significava a “não escravidão” e se encontrava, segundo ele, numa dimensão política, isto é, para ele o problema era eminentemente político: “Ele é político uma vez que a não escravidão em relação aos outros é uma condição: um escravo não tem ética. A liberdade é, portanto, em si mesma política”.⁸³

Desse modo, alcançar uma liberdade, ou vivê-la, através de “cuidado de si” mesmos, depende das possibilidades para que isso se efetive. Então, segundo Foucault, a própria liberdade é em si mesma política, possui um modelo político, na medida em que ser livre não é ser escravo de si mesmo, de seus prazeres: “não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo certa relação de domínio, de controle, chamada de *arché*, poder, comando.”⁸⁴

Ainda na mesma entrevista, Foucault destaca que para os gregos, não é por ser cuidado dos outros que ele é ético. O “cuidado de si” é ético em si mesmo; porém implica relações

⁸² É importante destacar que a ética, segundo Foucault, não é o “cuidado de si”, o que existe na antiguidade é uma ética como prática racional da liberdade que gira em torno do imperativo: “conhece-te a ti mesmo”.

⁸³ Foucault, DE, IV, p. 716. *Le problème est déjà tout entier politique. Il est politique dans la mesure le non-esclave à l'égard des autres est une condition: un esclave n'a pas d'éthique. La liberté est donc en elle-même politique.*

⁸⁴ *Ibidem. dans la mesure où être libre signifie ne pas esclave de soi-même et de ses appétits, ce implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination, de maîtrise, qu'on appelait arché-pouvoir, commandement.*

complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros; por isso é importante, para um homem livre que se conduz adequadamente, saber governar sua mulher, seus filhos, sua casa. Nisso também reside a arte de governar. O *êthos* também implica uma relação com os outros, já que o “cuidado de si” permite se ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade.⁸⁵

2.1 – O *cuidado de si* no *Alcibiades*: política e conhecimento de si.

Segundo Foucault, há uma relação muito forte entre Filosofia e política. Em outras palavras, levando em consideração a história do “cuidado de si” na Antiguidade Grega, essa forma está muito presente e conectada à política. E de maneira variada, em diversos contextos e perspectivas. Como por exemplo, podemos ressaltar o papel de interpelador dos cidadãos gregos, em especial dos jovens, que Sócrates fazia, alertando-os para que governassem a si mesmos, para alcançarem o que almejavam, e no caso do Alcibiades, para governar a cidade. Ou seja, o “cuidado de si” aparece como uma condição pedagógica, ética e ontológica, para se constituir um bom governo. Contudo, do que diz respeito às problematizações possíveis que esse tema traria em conexão com uma política na atualidade, o filósofo ressalta que não se preocupou em avançar nesse sentido:

Confesso que não avancei muito nesta direção e gostaria muito de voltar justamente a problemas mais contemporâneos, para tentar verificar o que é possível fazer com tudo isso na problemática política atual. Mas tenho a impressão de que, no pensamento político do século XIX e talvez fosse preciso retroceder mais ainda, a Rousseau e a Hobbes o sujeito político foi pensado essencialmente como sujeito de direito, quer em termos naturalistas, quer em termos do direito positivo. Em contrapartida, parece que a questão do sujeito ético é alguma coisa que não tem muito espaço no pensamento político contemporâneo.⁸⁶

É exatamente na análise do diálogo *Alcibiades*, no curso de 1982, que emerge de maneira muito clara, a perspectiva ética e política do “cuidado de si”. Salma Tannus Muchail, (2011), sintetiza muito precisamente a posição dada por Foucault a esse diálogo no curso de

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ DE, IV, p.722. *J'avoue que je n'ai pas beaucoup avancé dans cette direction et j'aimerais bien justement revenir à des problèmes plus contemporains, afin d'essayer de voir ce qu'on peut faire de tout cela dans la problématique politique actuelle. Mais j'ai l'impression que, dans la pensée politique du XIXe siècle - et il faudrait peut-être remonter plus loin, chez Rousseau et Hobbes -, on a pensé le sujet politique essentiellement comme sujet de droit, soit dans des termes naturalistes, soit dans les termes du droit positif. En revanche, il me semble que la question du sujet éthique est quelque chose qui n'a pas beaucoup de place dans la pensée politique contemporaine.*

1982. Como ressalta a intérprete: “no total das 24 horas (em doze aulas) que compõem o curso, é à leitura do *Alcibiades* que estão atribuídos, explicitamente, o lugar e o privilégio de um ponto de partida” (2011, p.23). O filósofo toma como referência propriamente esse diálogo platônico que se constitui como “fio que percorre e alinhava” toda a *Hermenêutica do Sujeito*.

O fundamento que o diálogo *Alcibiades* nos dá, que norteia as questões éticas e políticas, versa exatamente sobre o “homem”, por isso o tema do “conhecimento de si” ser muito importante. O diálogo reporta para a necessidade de cuidar de si, como exigência fundamental para governar a cidade, para administrar e resolver questões pertinentes à cidade.

Desse modo, esse texto platônico se torna importante por dois motivos. Primeiro, por trazer uma perspectiva do “cuidado de si” que coloca em evidência a relação entre ética e política. No caso, há uma preparação, em determinado momento da vida, para a atuação na política. E segundo, por trazer uma dimensão política do “cuidado de si” que não é necessariamente uma resistência ou enfrentamento ao poder político, mas sim, mostra a necessidade do preparo do homem que ambiciona uma vida política, trazendo reflexões para a nossa atualidade.

O diálogo se inicia com Sócrates explicando a sua abordagem tardia a Alcibiades, a explicação do porque somente agora interpela-lo:

Ó caro filho de Clíneas e Dinômaqui, é que se a minha colaboração, não te será possível levar, a bom termo, todos esses projetos, tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito. Essa é a razão, quero crer, de me haver a divindade, impedido durante tanto tempo, de conversar comigo e de ter eu ficado, à espera de sua permissão. E assim como pretendes demonstrar à cidade que és digno das maiores honrarias, para de pronto alcançares poder absoluto sobre ela, eu também, do meu lado, espero provar-te, que te sou indispensável, e de tal forma indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente, com a ajuda da divindade, bem entendido. (105e)

Ou seja, Alcibiades não quer usufruir de suas boas relações, de sua riqueza, de sua beleza. Ele quer, acima de tudo, se preocupar com as questões da cidade, quer “governar os outros”. Isso faz com que Sócrates aproxime-se de Alcibiades, e os deuses autorizam e estimulam Sócrates nessa aproximação. O personagem quer transformar o seu status (beleza, riqueza e boa família) em ação política. Conforme Foucault “após o *éros*, a polis e a cidade”. Quer transformar a sua primazia estatutária em governo dos outros, e aí nasce a questão do “cuidado de si”.

Desse modo, Sócrates o adverte de que para tal empreendimento, é necessário enfrentar alguns adversários: “Logo, se formas o projeto de te tornar-te chefe da nossa gente, deves admitir como certo que terás de disputar o primado contra o rei dos lacedemônios e o dos persas”. Então, de um lado temos os rivais internos da cidade, ou seja, ele não é o único a querer governar, então para conseguir o que almeja, necessita enfrentar os inimigos da cidade. Assim como também os rivais externos, terá que enfrentar os impérios espartano e persa. E Sócrates adverte de que tais impérios são superiores a Atenas e a Alcibiades tanto na riqueza, como na educação. (121a-124b).

Então, Sócrates lembra a Alcibiades da deficiência de sua educação, principalmente por ter tido como tutor Péricles, que não conseguiu educar os próprios filhos. Ou seja, Alcibiades quer entrar numa vida política, mas não tem a mesma riqueza e educação de seus rivais. É nesse momento que aparece o preceito delfico dom “conhece-te a ti mesmo” no diálogo: “Alcibiades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo [...] Se te descurares nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens.” (124b).

Conforme nos indica Foucault, essa necessidade de cuidar de si está nesse diálogo platônico relacionado com o exercício do poder. Contudo, ele aparece como condição para o personagem Alcibiades ir para além de um privilégio estatutário (a sua família rica e tradicional), para alcançar uma ação política definitiva, para governar efetivamente a cidade. Como analisa o filósofo “Não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, se não está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência do cuidado de si” (2010, p.35).

Outro ponto é que essa necessidade de cuidar de si está vinculada à educação. Aí, segundo Foucault, uma crítica ao déficit pedagógico, tanto dos tutores de Alcibiades, como também uma crítica do amor, do *eros* pelos rapazes, que para o filósofo: “não teve a função que deveria ter tido, visto que ele foi assediado, assediado por homens que, na realidade, dele só queriam o corpo, mas não ocupam-se com ele” (*idem.*). Ou seja, o “cuidado de si” nesse contexto, está inserido em um projeto político, mas também num a deficiência pedagógica.

Dai surgem as questões fundamentais: “Qual é pois o eu de que é preciso cuidar?”, “O que é esse sujeito, que ponto é esse em cuja direção deve orientar-se a atividade refletida, essa atividade que retorna o indivíduo para ele mesmo? O que é esse eu?”, assim como também,

quais são as técnicas de que o indivíduo precisa para poder governar? É através desse “si mesmo” que vamos ter acesso a um bom governo. (*Idem.*).

Conforme o filósofo, de modo algum para Sócrates trata-se de se dizer: “pois bem, tu deves conhecer o que és, tuas capacidades, tua alma, tuas paixões, se é mortal ou imortal, etc.”. Para Foucault, não se trata propriamente disso, e desse modo, é necessário entender o que é esse eu. A resposta dada por ele é que esse *heautón* nada mais é do que *psykhês epimeletéon* (é preciso ocupar com a própria alma.). O “eu” então pelo qual se deve ocupar seria a alma. Desse modo, como nos diz Foucault: “Pois bem, poder-se-ia imaginar que o procedimento do *Alcibiades* é, de certo modo, o mesmo, porém, invertido, isto é, que os interlocutores de *Alcibiades*, procurando saber o que é bem governar, em que consiste a boa concórdia na cidade, o que é o governo justo, se interrogassem sobre o que é a alma e fossem buscar na alma individual o *análogon* e o modelo da cidade”. (2010, p.51).

Portanto, a alma se constitui como chave para o bem governar a cidade, na medida em que é ser do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo, dos instrumentos, da linguagem. Desse modo, diz Foucault, chegamos à alma. (*idem.* p.52) Mas para ele, essa alma diz respeito unicamente como sujeito de ação, a alma enquanto se serve do corpo, dos órgãos e dos instrumentos, ou seja, não tem haver com uma alma substância, mas como uma alma sujeito.

A próxima pergunta a ser respondida diz respeito ao cuidado. “o que seria propriamente esse cuidado?” (*Idem.* p.62) resposta é direta, cuidar de si mesmo é conhecer a si mesmo. O “cuidado de si” deve consistir no “conhecimento de si”.

Parece necessário fazermos uma diferenciação entre “cuidado de si” e o “conhecimento de si”. (*epiméleia* e *gnóthi*). Temos que perceber que aquele que cuida de si deve conhecer a si. Esse conhecer aparece como dimensão do cuidado, por isso Foucault fala de uma relação de subordinação. Para Foucault, o conhece-te a ti mesmo socrático é uma consequência do “cuidado de si”. Desse modo o conhece-te a ti mesmo se funda no “cuidado de si” como uma prática de si.

Após uma importância inicial dada ao “cuidado de si”, assim como também a definição do eu como sendo a alma, emerge no *Alcibiades* a noção do *conhece-te a ti mesmo*, do *gnóthi seautón*, que parece ganhar uma importância muito significativa. Isso nos remete propriamente as questões anteriormente tratadas a respeito do “conhecimento de si” e o “cuidado de si”. Ou seja, a tônica da filosofia moderna que recai inteiramente sobre o *conhece-te a ti mesmo*, deixando de lado e marginalizando, em certa medida, o “cuidado de si”. Desse modo, é propriamente esta noção esquecida do “cuidado de si” que Foucault faz

emergir, em especial, no seu curso *A Hermenêutica do Sujeito*, com o objetivo, segundo o filósofo, não de desmerecer o conhece-te a ti, mas sim, mostrar a sobreposição que há entre essas duas noções antigas:

Ao fazer assim reemergir o “cuidado de si”, não será, de modo algum, para dizer que o *gnôthi seautón* não existiu, não teve importância, ou só teve um papel subalterno. Gostaria na realidade de expor [...] a sobreposição entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*. (o conhece-te a ti mesmo e o “cuidado de si”). (*Idem*).

O que o filósofo quer dizer quando se refere a “sobreposição” entre essas duas noções, analisando o texto *Alcibiades*, é que tanto o *conhece-te a ti mesmo* como o *cuidado e si*, se alternam de acordo com a dinâmica dos textos de Platão, evidenciando a importância de ambas, sem o desmerecimento de uma e de outra, conforme o filósofo:

Ao longo do texto vemos a sobreposição de ambos: é lembrado a Alcibiades que faria bem em olhar um pouco para si mesmo que se o leva a dizer – “sim, é verdade, preciso cuidar de mim mesmo”; depois, assim que Sócrates estabeleceu esse princípio e Alcibiades o aceitou, novamente colocou-se – “é necessário conhecer esse si mesmo com o qual é preciso ocupar-se”; e agora pela terceira vez quando queremos saber o que consiste o cuidado, reencontramos o *gnôthi seauton*. Há uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû*. (*Idem*.p.64)

Segundo ele, esse dinamismo presente na forma como as noções aparecem no diálogo *Alcibiades* é característicos dos textos de Platão. O filósofo aponta também que essa dinâmica é presente em toda a história do pensamento grego, helenístico e romano, em diferentes perspectivas relações e tônicas. Contudo o que é fundamentalmente importante é não marginalizar ou esquecer uma noção em detrimento da outra, mas sim a existência das duas de acordo com os diferentes contextos: “é a sobreposição que importa e nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro” (*Idem*.).

Como indicado por Foucault no diálogo *Alcibiades*, “ocupar-se consigo é conhecer-se”. Desse modo, podemos nos perguntar o que é esse conhecer-se? E também, o que é esse conhecimento? A resposta para esse questão é uma metáfora que reverbera em quase todos os diálogos de Platão, ou seja, a do olho. Como podemos ler no diálogo *Alcibiades*:

Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito “conhece-te a ti mesmo”, de que modo compreenderíamos a conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios? [...] E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos? [O espelho] Porém, nos olhos com que vemos não se encontra algo do mesmo estilo? [...] o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.[...] assim quando um olho olha para o

outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo [...] Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão. [...] E com relação à alma, meu caro Alcibiades, se ela quiser conhecer a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? [parece-me que sim Sócrates]. Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? [...] é a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condição de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo. [...] Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos. (132d-133d)

Temos a importância de olhar para si mesmo, para dentro da alma, com o objetivo de se conhecer, e consequentemente, para agir de maneira correta. Como coloca Benson, “a alma inteira precisa ser convertida de modo que o olho da alma seja dirigido à realidade. Em direção a claridade do verdadeiro ser” (2011, p.130). Então, abrindo-se para o conhecimento do divino, através de um “cuidado de si”, a alma se conecta a sabedoria (*Sophorosyne*). Desse modo, dotado de *Sophorosyne*, a alma poderá retornar ao mundo de baixo. Saberá diferenciar o bem do mal, o verdadeiro do falso. Saberá conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade. Segundo Foucault:

Eis que voltamos a descer e, apoiados no “conhecimento de si” que é o conhecimento do divino, conhecimento da sabedoria e regra para se conduzir como se deve, sabemos agora que podemos governar e que aquele que tiver feito esse movimento de ascensão e de descida poderá ser um governante de qualidade para a cidade. (*Idem*. p 66).

Diante disso, temos a “relação de conhecimento” como condição para uma ação política. Ou seja, temos a necessidade de elementos que conectam o “cuidado de si” com uma ação política, nesse caso o conhecimento. Por essa perspectiva, podemos destacar também a noção importantíssima da *parrhesia*, como um elemento necessário a ação política e que também se constitui como uma forma de “cuidar de si”. Ela é o “dizer verdadeiro”, o “franco falar”, que nos leva para o aspecto político desta noção no âmbito do “cuidado de si”.

2.2 A propósito da *parrhesia*.

O estudo da *parrhesia* se apresenta nos três últimos cursos de Michel Foucault, proferidos no Collège de France: *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982; *O Governo de si e dos*

outros, de 1983; e *A Coragem da Verdade*, em 1984. Sendo que os dois últimos se dedicam substancialmente a esta noção.

Segundo Gros, Foucault trabalha a *parrhesía* em quatro momentos históricos: o momento político, onde a *parrhesía* é analisada no contexto da democracia ateniense (no curso de 1983, e na aula de 8 de fevereiro de 1984); o momento socrático, de uma *parrhesía* voltada para ética (aulas do dia 15 e 22 de fevereiro de 1984: análise da *Apologia de Sócrates*, do *Críton*, do *Fédon* e do *Laques*); a *parrhesía* cínica (aulas de fevereiro e março de 1984); e o momento helenístico (aulas de março de 1982 sobre *parrhesía* em Filodemo, Galeno, e Sêneca).⁸⁷

No curso de 1983, o filósofo analisa minuciosamente essa noção, com o objetivo de compreender a constituição do sujeito a partir da relação consigo mesmo e com os outros. Nas palavras de Foucault:

Ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros: é um pouco disso que eu gostaria de lhes falar este ano.⁸⁸

Ou seja, não se pode cuidar de si, se preocupar consigo mesmo, sem ter uma relação com o outro. E o papel desse outro é dizer a verdade de forma franca. É usar da *parrhesía*. Então, o estudo dessa noção possibilita a Foucault, ainda segundo Gros: “reatraversar o campo da política (problema da estruturação das condutas dos demais: como governar os outros?), depois de ter tentado isolar e definir um campo ético (problema da estruturação da relação consigo mesmo: como se governar a si mesmo?)”⁸⁹ Ou seja, permite a passagem do governo de si, através do estudo da noção de *epiméleia heautôu*, do curso de 1982, para o governo dos outros, através da noção de *parrhesia*, estudada no curso de 1983.

Conforme Foucault, a palavra *parrhesía* aparece pela primeira vez nos textos de Eurípedes (484-407 a.C.) e ocorre na literatura grega desde século 5 a.C. Há três formas da palavra: a forma nominal *parrhesia*; a forma verbal *parrhesiaztomai*; e há também a palavra *parrhesiastes*, que não é muito frequente e não pode ser encontrada nos textos clássicos. *Parrhesía* é comumente traduzido para o inglês como *free speech*, em francês por *franc-*

⁸⁷ Frederic Gros, 2004, p. 158.

⁸⁸ Foucault, 2010, p. 42. *en posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrais dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres. Le dire-vrai, dans les procédures de gouvernement et la constitution d'[un] individu comme sujet pour lui-même et pour les autres: c'est un peu de cela que je voudrais vous parler cette année.* (Cf. ed. br. p.42).

⁸⁹ *Ibidem*, p.154.

parlere, e em alemão por *Freimüthigkeit*. *Parrhesiazomai* é usar a *parrhesía*, e o *parrhesiastes* é aquele que fala a verdade, que usa da *parrhesía*.⁹⁰

Segundo ele, a *parrhesía* é o "dizer tudo", a "fala franca", o "dizer-a-verdade". São basicamente esses três significados que definem a noção de *parrhesía*. O significado mais original da palavra grega *parrhesía* é o “dizer tudo”. Entretanto, ela é traduzida mais por fala franca, liberdade de palavra. Conforme Foucault: “O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos traduziram justamente a *parrhesía* pela palavra *libertas* (liberdade). Então *parrhesía* é isso, é essa liberdade de palavra, a fala franca e verdadeira. Nas palavras de Foucault: “Etimologicamente é o “dizer tudo [...] é a franqueza, a liberdade, a abertura, que faz com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer, e segundo a forma que se crê ser necessário dizer.” (*Idem.*).

A *parrhesía* coloca em questão a noção de “verdade”, precisamente o que é a “verdade” da *parrhesía*, assim como também a “verdade” trabalhada por Foucault em sua filosofia. Conforme Candiotto (2007, p.205), podemos pensar duas possibilidades ou histórias da verdade em Foucault: A “verdade-descoberta, verdade-abstrata, constante, demonstrada e objetiva que faz uso da mediação de instrumentos” (que podemos caracterizar como as práticas científicas); e a verdade-acontecimento, associada aos “jogos de verdade que ocorrem nas práticas concretas.” (*Ibdem.*). Enquanto a verdade-descoberta destaca a relação entre o sujeito e o objeto, a verdade-acontecimento caracteriza-se pelos “choques arriscados, reversíveis e belicosos, enfrentados por aqueles que são tomados pela verdade.” (*Ibdem.*).

A partir dessa outra verdade, nos deparamos como um deslocamento importantíssimo na filosofia de Foucault, diante do caráter absoluto da verdade estabelecido pela tradição filosófica. Como nos lembra Revel (2005, p.86): “Depois de Nietzsche, essa questão se transformou. não é mais: qual é o caminho mais certo da verdade? Mas sim, qual foi o caminho fortuito da verdade?”. É pensar uma verdade produzida pela singularidade histórica. Dessa forma, a verdade está associada a acontecimentos específicos, é produzida em determinado espaço e tempo. Ou seja, só pode ser verdade, pois se localiza em determinado espaço, e num “tempo propício” (*Kairós*). Desse modo, a verdade para Foucault, é singular, contingente e vinculada ao acontecimento.

⁹⁰ Cf.(*Ibdem.* p.11) *Parrhesia* is ordinarily translated into English by *free speech* (in French by *franc-parler*, and in German by *Freimüthigkeit*). *Parrhesiazomai* or *parrhesiazesthai* is to use *parrhesia*, and the *parrhesiastes* is the one who uses *parrhesia*, i.e., the one who speaks the truth.

Desse modo, no que diz respeito a *parrhesia*, podemos questionar se o *parrhesiasta* diz o que ele pensa ser realmente a verdade ou ele diz a verdade? Para Foucault, ele diz o que sabe ser verdadeiro: “o *parrhesiastes* diz o que é verdadeiro porque ele sabe o que é o verdadeiro; e ele sabe que isso é verdadeiro porque é realmente verdadeiro. O *parrhesiastes* não é apenas sincero e diz qual é a sua opinião, mas sua opinião é também a verdade” (*Idem.*). Ou seja, ele crê que aquilo que ele diz é realmente verdade. Foucault ressalta que a atitude do *parrhesiasta*, assim como a sua verdade, só podem ser levadas em consideração, se o *parrhesiasta* possuir certas qualidades morais: “quando alguém tem certas qualidades morais, então esta é a prova de que ele tem acesso à verdade – e vice-versa” (*Idem.*). A qualidade moral é imprescindível tanto para saber a verdade, como também para transmiti-la. Entretanto, dentre todas as provas que identificam o *parrhesiasta*, a coragem, correr o risco, é que definitivamente provam a sua verdade, que identificam o *parrhesiastes*.

Platão definia a coragem como: “opinião reta e legítima relativamente às coisas temíveis e as que não o são que eu chamo coragem, e tenho nessa contar se não tens nada a opor” (*Rep.*, IV, 430b). Já para Aristóteles, coragem era uma das virtudes éticas e define-se como: “o meio termo entre os sentimentos de medo e confiança” (*Et.nic.*, III, 6,1.11 5 a 4). A coragem da *parrhesía* se insere justamente aí, como uma atitude ética, como uma virtude. Para Foucault: “Diz-se que alguém usa a *parrhesía* e merece ser considerado como um *parrhesiastes* apenas se há para ele, ou ela, um risco ou um perigo em dizer a verdade.” (*FOUCAULT*, p. 6). Por exemplo, na relação entre o filósofo e o soberano, quando aquele direciona as suas verdades ao governante, a um tirano. Se arriscando, desse modo, a perder a própria vida. É o que veremos posteriormente na relação entre Platão e o tirano de Siracusa.

Por outro lado, conforme Foucault, a *parrhesía* tem dois adversários, o primeiro seria a lisonja (adversário moral) e o outro seria a retórica (o adversário técnico). De um modo geral, a lisonja é o discurso bajulador, o discurso ilusório. Que, segundo ele, é a sombra da *parrhesía*, o seu adversário. Diferente da retórica que é estruturalmente oposta a *parrhesía*. (2010, p. 274).

Nesse caso, podemos dizer, primeiramente, que a retórica é uma técnica com procedimentos que não visam estabelecer uma verdade, mas sim, uma arte de persuadir aqueles a quem nos endereçamos, tanto de uma verdade, como de uma mentira. (Foucault, 2011, p.342). A retórica é a arte que está sujeita a mentira, e é isso que a define e, ao mesmo tempo, a torna oposta ao discurso filosófico, isto é, *parresiástico*. Conforme Foucault, na *parrhesía* só pode haver verdade, o franco-falar. A *parrhesía* é a transmissão da própria

verdade, é o que garante a verdade, o discurso verdadeiro (Foucault, 2011, p.343). Temos, portanto, de maneira geral, a primeira e mais simples diferença entre filosofia e retórica no referido curso. O caráter verdadeiro do discurso filosófico, isto é, *parrhesiástico*, e o caráter ambíguo do discurso retórico, ou seja, sua disposição tanto para verdade, quanto para mentira. E acrescenta também que “a retórica é uma arte, uma arte que se ensina”. (Foucault, 2011, p.343). E que, o assunto tratado é que vai definir, essencialmente, o que é a retórica. Ou seja, a organização do discurso, dos argumentos pró e contra, estão intimamente relacionados com o assunto a ser tratado. É do assunto a ser tratado que deriva as regras retóricas do discurso.

Contudo, na *parrhesía* a questão é outra. Para o filósofo, “a *parresía* não é uma arte” (Foucault, 2011, p.344). O que caracteriza essencialmente a *parrhesía* são as suas regras de prudência, as suas regras de habilidade, as condições para se dizer a verdade. O que define efetivamente as regras da *parrhesía* é o *Kairós*, a ocasião, uma determinada situação entre os indivíduos e o momento certo para se dizer a verdade (Foucault, 2011, p.344). Portanto, o que propriamente define as regras da arte retórica é o conteúdo, enquanto que, o que define essencialmente a *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, as condições necessárias para se dizer a verdade em determinado momento.

O filósofo nos diz também que a retórica tem o objetivo de persuadir em proveito de quem fala. Tem a função de agir sobre os outros. Tem o intuito de dirigir e comandar as assembleias, o povo, um exército etc. A *parrhesía*, ao contrário, tem o objetivo completamente diferente. Segundo ele, o agir sobre os outros também é um elemento que constitui a *parrhesía*, porém não com o intuito de exigir-lhes ou incliná-los a fazer alguma coisa, como no discurso retórico, mas sim, “conseguir que cheguem a constituir por si mesmos, e consigo mesmos, uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo.” (Foucault, 2011, p.345). O discurso retórico tem como característica, como objetivo marcante, a persuasão. Dirigir e influenciar a quem se fala, independente do conteúdo de verdade ou mentira do discurso. O discurso filosófico, ao contrário, tem por objetivo dirigir o seu interlocutor ao caminho da verdade.

Ora, “o franco-falar, a *parrhesía*, em sua própria estrutura, é completamente diferente e oposta a retórica” (Foucault, 2011, p.346). Contudo, a *parrhesía* pode recorrer a elementos, a procedimentos que são da retórica para obter um resultado que sem propõe. “a *parrhesía* está fundamentalmente liberada das regras da retórica, que ela retoma

diagonalmente e só a utiliza quando necessário”(Foucault, 2011, p.346). Ou seja, a *parrhesía* não está totalmente isenta de utilizar-se da técnica da retórica.

No curso de 1983, a *parrhesía* é definida como fundamento ético da democracia grega: a questão do privilégio de tomar a palavra, do franco falar etc. Foucault faz uma incursão através dos textos de Eurípedes e Tucídides, nos quais se depara com a impossibilidade da *parresía* na democracia (Gros, 2004, p.159). E a reencontrando através das figuras de Platão e Sócrates. Em relação a esse jogo de oposição entre *parresía* e retórica, Foucault estuda algumas diálogos platônicos, como *Apologia de Sócrates* e o *Fedro*.

Na *Apologia de Sócrates*, ainda no curso de 1983, podemos identificar, segundo Foucault, o que parece pertinente a uma análise do dizer-a-verdade filosófico em oposição ao dizer retórico. Conforme Foucault, em um primeiro conjunto de textos da *Apologia*, podemos identificar a maneira como Sócrates apresenta o seu discurso em oposição ao discurso dos seus acusadores. O personagem Sócrates caracteriza os seus adversários como aqueles que dizem coisas falsas, identificando-se como aquele que diz a verdade fora da técnica de persuadir. Sócrates se denomina um *xénos* (estrangeiro), em relação a esse campo “institucional político-judicial”. (p.283). E, a linguagem utilizada por Sócrates, análoga a de um *xenos*, está em oposição à linguagem retórica, por ser, segundo Foucault, uma linguagem “ordinária; linguagem tal como ela se apresenta e uma linguagem de fê, de fidelidade e de credibilidade” constituindo-se, desse modo, como uma unidade característica da *parrhesía*. (p.285).

Ainda na *Apologia*, Foucault destaca o caráter *parrhesiástico* desempenhado pela personagem, tanto pela sua atitude diante da política ateniense, como também pela sua recusa em jogar os generais da batalha das Arginusas, no período democrático, e se negar a cumprir a ordem dada pelos Trinta tiranos de prender alguém em Salamina. Foucault destaca que, em ambos os casos, Sócrates mostra que se arrisca a ser morto, aceita arriscar a vida. (Foucault, 2010, p. 288). Desse modo, Sócrates da prova de *parrhesía*, ainda que “discreta”, através de suas atitudes.

Ainda para Foucault, em sua análise no curso de 1983, a *parrhesía* é uma característica essencial da democracia ateniense. Uma diretriz democrática que caracteriza o bom cidadão, e o torna apto a falar na assembleia, na *ágora*. Para estudar a *parrhesía* no âmbito político, Foucault se lança ao estudo das tragédias *Íon*, de Eurípedes, na qual representa a fundação mítica da democracia e a *História da Guerra do Pelopones*, de

Tucídides, na qual Péricles eleva a *parrhesía* à condição necessária das regras de funcionamento geral da democracia.

A tragédia *Íon* conta os caminhos percorridos pelo personagem Íon, ancestral do povo jônico, filho gerado de uma relação escondida entre o deus Apolo e Creusa, para descobrir a sua verdadeira origem. E após descobrir que é filho de mãe ateniense, se depara com a possibilidade de poder fundar o direito democrático em Atenas. Essa peça mostra, de maneira geral, a busca pelo direito a fala de Íon na democracia grega (Cf. p.71). Essa tragédia euripídiana representa segundo Gros: “o momento de fundação lendária do dizer verdadeiro na democracia ateniense. (2010, p.347). Posteriormente, Foucault analisa a *parrhesia* num sentido mais concreto, através dos discursos de Péricles, na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. É através desses discursos que Foucault nos faz entender a diferença entre a *isegoria* (igualdade de palavra), e palavra corajosa.

Ao mesmo tempo em que a *parrhesia* é um elemento importante da democracia grega, ela também possui certas ambiguidades valorativas. Segundo Foucault, A *parrhesía* é vista de maneira positiva na democracia grega, pois está ligada ao direito de palavra, a liberdade de se expressar e falar em público, na assembleia. Contudo, nunca se sabe moralmente quem está apto a exercer essa palavra. Ou seja, a democracia não existe sem libertado, entretanto, essa liberdade pode impossibilitar o bom andamento da democracia.

Fonseca (2011) no seu artigo *Pensar a Democracia* reflete que essa caracterização da democracia por Foucault, apoiada na leitura de *Íon*, sugere questões ao tema da democracia na atualidade. Poderíamos perguntar, segundo ele, se ainda existe uma circularidade entre democracia e dizer verdadeiro na atualidade; se existe uma relação efetiva entre liberdade e verdade; se existe propriamente um lugar para a verdade na política na atualidade. (p. 249)

Na aula do dia 12 de janeiro do curso de 1983, Foucault se lança ao estudo do texto “Vida de Díon” de Plutarco, que retrata o diálogo entre Platão, Díon, e Dionísio, o jovem, com o objetivo de analisar a *parrhesía* em ação, destacando o elemento essencial que a caracteriza, ou seja, o risco. É um momento de confronto entre a filosofia e a tirania de Siracusa, uma “cena exemplar de *parrhesía*”.

Díon tem um papel importante na vida de Siracusa por ter sido um conselheiro tanto para Dionísio, o Velho, como também para Dionísio, o Jovem. É efetivamente através dele que se concretiza a relação entre Platão e a vida política de Siracusa, assim como também a tirania de Dionísio, o Jovem.

Antes de adentrarmos propriamente na análise dessa cena exemplar de *parrhesía* é importante fazermos algumas considerações em relação ao tirano na Grécia Antiga. A figura do tirano está efetivamente associada, tanto na antiguidade como na atualidade, ao abuso do poder. Entretanto, Newton Bignotto, aponta na sua obra *O Tirano e a Cidade*, que tal personagem da cultura Antiga foi um elemento imprescindível que suscitou muitas reflexões acerca da política.

Segundo Andrewes, O vocábulo “tyrannos” foi empregado pela primeira vez por Arquíloco, quando direciona a seguinte afirmação para o usurpador do trono Líbio: “Não me preocupo em ter a fortuna de Gyges, não sou invejoso, não tenho ciúme do trabalho dos deuses e não desejo uma grande tirania”. E, segundo Andrewes, encontramos o uso desse termo em vários escritores políticos. Para o pesquisador, essa noção não era empregada inicialmente como um título, a tirania não era uma constituição ou posição oficial. Dizer que alguém era Tirano era dizer que ela detinha o poder, mas não que era um mau governante. (Andrewes, 1957, p. 25)

Conforme o pesquisador, a Tirania surge em momentos de instabilidades política, econômica e social que possibilitavam o aparecimento de novas experiências políticas como a própria democracia. E na grande maioria das vezes não representava um retrocesso, mais sim um desenvolvimento. Entretanto, esta noção, ao longo da história política, ganhou caracterizações muito negativas e muitos opositores como o próprio Platão.

De maneira geral, Platão retrata a tirania é retratada como a pior forma de regime político. Entretanto, Segundo Bignotto, ao longo dos estudos de Platão, podemos nos deparar com uma ideia mais amena dos Tiranos. Falando acerca de certos desejos que abitam a nossa alma, Platão, segundo Andrews, deixa entender que a figura do tirano não pode ser pensada como algo de desrazão e horror, para além do homem, pois os desejos habitam todos os homens, desde o campo democrático, ao oligárquico.

Para Platão, há dois extremos na vida política: De um lado temos o caminho da virtude, que, trilha com as armas da razão, que pode levar-nos ao caminho ideal, ao caminho da felicidade; de outro, temos a tirania e o império dos desejos que conduzem ao isolamento e a destruição dos laços de sociabilidade. Dessa forma, para Platão, a criação de um bom regime está justamente na formação dos homens, de se educar um tirano. Por isso de suas viagens a Sicília.

Na primeira viagem de Platão à Sicília, Dion conhece o filósofo e seus ensinamentos. Segundo Plutarco, Dion foi habituado a viver no “temor”, na “servidão”, nos

“prazeres” e por causa disso era “cheio de preconceitos” (Plutarco, apud Foucault, 2010, p. 48). Entretanto, ao conhecer Platão, a sua “verdadeira e boa natureza reaparece”. Encantado com os ensinamentos de Platão, Dion acredita que Dionísio, o jovem, pode se deixar ganhar facilmente para o bem. Desse modo, Dion promove um encontro entre Platão e o Tirano Dionísio, por sinal desastroso.

Tendo a conversa se entabulado entre eles, o fundo da discussão centrou-se na virtude, mas principalmente na coragem. Platão mostrou que os tiranos eram no mínimo corajosos; depois, afastando-se desse tema, estendeu-se sobre a justiça e fez ver que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz. (FOUCAULT, 2010, p. 48)

Dionísio ficou extremamente irritado com os dizeres de Platão sobre os justos serem felizes e os injustos infelizes. No auge da cólera de Dionísio, o tirano pergunta a Platão: "O que você veio fazer na Sicília?" Platão respondeu: "Procurar um homem de bem." O tirano repetiu: "Pelos deuses, é evidente que você ainda não o encontrou!". Nesse trecho, vemos que, primeiramente, Platão dá prova de *parrhesía* através de sua grande lição sobre a virtude, sobre a coragem, sobre a justiça, a relação entre o justo e a felicidade. E segundo, dá prova de *parrhesía* também, na sua réplica a Dionísio, quando este pergunta: “O que você veio fazer na Sicília?”, e Platão responde: “vim procurar um homem de bem”, deixando a entender que Dionísio não era esse homem. Platão se dirige ao tirano independente das consequências, dando, dessa forma, prova de *parrhesía*.

Depois desse encontro difícil, Dion prepara a volta de Platão aproveitando uma trieira que levava Pólis de Esparta de volta a Grécia. Entretanto, Dionísio pediu a Pólis, em segredo, que matasse Platão ou o vendesse. Dionísio: “Isso não fará mal a ele”, “como justo, ele será igualmente feliz, mesmo sendo escravo.” (*Idem.*).

A importância de Dion junto ao tirano não diminuíra após esses incidentes. Os conselhos de Díon, a sua *parrhesía*, era a única que o tirano admitia. Um exemplo disso é comprovado em sua discussão com o tirano acerca de Gelon. Este era motivo de piadas por parte de Dionísio, que o chamava de “riso da Sicília” (na realidade era um jogo de palavras, pois, em grego, rir é *gelan*, dessa forma Gelon: *Gelôn / gelan*) produzindo risos entre seus bajuladores. Dion era o único a discordar do tirano, e dizia: “você é tirano graças a Gelon, que inspirava uma confiança de que você tirou proveito; mas, depois de ver você em ação, ninguém terá mais confiança em ninguém”. (PLUTARCO apud FOUCAULT, 2010, p. 49).

Esta cena retrata uma genuína atitude *parrhesiastica*, em que um homem se arisca ao dirigir a sua verdade a um tirano. Dion era o responsável por dizer a verdade a Dionísio. Ele era o único capaz de *parrhesía* diante do tirano.

Desse modo, tanto em relação a Platão quanto Dion, o que caracteriza essencialmente a *parrhesía* é um contexto de risco. São as consequências que um dizer verdadeiro pode acarretar para os que disseram a verdade. No caso de ambos, se arriscando a pagar com a própria vida.

No Curso *A Coragem da Verdade, O Governo de si e dos outros II*, de 1983-1984, Foucault dá continuidade aos seus estudos sobre a *parrhesía*, porém através de uma perspectiva mais radical: A *parrhesía* cínica. Nesse tipo de *parrhesía*, não se trata apenas de uma atitude simples de dizer a verdade, como Sócrates fazia com seus interlocutores. Através dos cínicos, de sua *parrhesía*, os questionamentos são mais radicais, extremos.

Segundo F. Gros, “o cínico se faz notar por um modo de vida que está em ruptura” Ou seja, além da característica da *parrhesía*, da fala sincera, os mesmos possuem outros aspectos muito peculiares:

Sua linguem é ásperas, seu ataque verbal virulento, e quanto aos aspectos exteriores, tende ao sujo, veste um velho manto que serve ao mesmo tempo como cobertor, leva uma simples mochila, anda descalço ou sandálias, em punha seu cajado de andarilho e praguejador.(GROS, 2014, p.311).

Ou seja, uma maneira de viver totalmente distante de uma vida material, com o objetivo de se conectar ao mesmo tempo com o seu ser e o universal. A expressão máxima que representa uma “existência da verdade”⁹¹, que posteriormente vemos nas religiões, nas artes, dentre outros espaços.⁹² Uma verdade que tem haver com “formas aletúrgicas”, que se opõe a “estruturas epistemológicas”. Ou seja, tem haver com procedimentos no jogo de produção da verdade, e não do “desvelamento do ser”, como coloca Ernani Chaves (2013, p. 48).

O modo de ser dos cínicos, suas atitudes *parrhesiásticas* levadas ao extremo, “a sua escolha de vida escandalosa da verdade”, o seu “viver verdadeiramente”, “na eterna construção de si” é a prática, em todo o seu esplendor, de uma vida bela. Podemos colocar

⁹¹ Segundo Gros, a temática da verdade é capital, pois trás um elemento pouco observado da filosofia ocidental, o “elementar”. Segundo ele, a questão da verdade será posta pelos cínicos à vida em sua materialidade. A questão do elementar, o que é realmente necessário. (Cf. Gros, 2014, p 312.). ver também Pierre Hadot, *Exercícios Espirituais e filosofia antiga* (2014), e *O que é a Filosofia Antiga?* (2014).

⁹² Ver: Ernani Chaves *Michel Foucault e a Verdade Cínica*. Campinas SP: Editora PGI, 2013.

esse modo de vida como um eco para pensarmos o sujeito na sociedade, não numa perspectiva ideal, mas numa perspectiva ética do indivíduo, sobretudo, nas questões políticas, na construção de uma subjetividade, no sentido de enfrentamento e resistência.

2.3 – *Biopoder e Governamentalidade.*

A partir desse itinerário do filósofo, podemos colocar que surgem muitas questões sobre o “cuidado de si” e suas técnicas com relação à modernidade. No entanto, levando em consideração a ideia de subjetivação, Foucault descreve uma série de processos, nos dispositivos do poder, que vão determinar as características das sociedades dos séculos XVI e XIX. Estas análises estão em obras como *Vigiar e Punir*, assim como também em *a História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Desse modo, poderíamos fazer conexão com uma ética do “cuidado de si”.

Deste modo, poderíamos colocar que, em certa medida, haveria uma forma final desse estudo da ética de Foucault, não no que se refere às relações consigo mesmo, muito menos relacionados às tecnologias do “cuidado de si”, mas uma questão colocada à prova, ou seja, uma análise que descreve propriamente os mecanismos modernos de apropriação de controle dos indivíduos, que prejudicam os possíveis espaços de relacionamento ético. Ou seja, a genealogia da ética de Foucault nos levaria para questões em torno dos obstáculos que prejudicam o exercício de uma ética como arte de viver.

Na *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, de 1976. Na ultima parte intitulada: “direito de morte e poder de vida”, Michel Foucault introduz a noção de “biopoder” e “biopolítica” pela primeira vez em suas publicações⁹³. Nessa obra, o filósofo delimita duas formas de poder. O primeiro referente ao soberano que detinha o poder de fazer morrer e deixar viver, no qual: “o direito que é formulado como de vida e morte é, de fato, o direito de causar a morte ou deixar viver.” em que: “o soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar, ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida, pela morte que tem condições de exigir” (1988, p.128). Ele exercia o poder de vida e morte sobre seus súditos, para garantir unicamente a sua defesa e sobrevivência. E o outro é o poder na Idade Clássica, contrário ao anterior, de “fazer viver e deixar morrer”, propriamente o “biopoder”. Segundo Foucault, “o direito de morte tenderá a se deslocar ou,

⁹³ Esses termos são introduzidos inicialmente em sua conferência no Rio de Janeiro em 1974. Foucault também trabalha essas noções nos cursos do College de France, *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), *Segurança, Território e População* (1977-1978), e no *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979).

pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gera a vida.” (*Idem.*). Para ele, “essa morte que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida” (*Idem.*).

De modo geral, tomando a ideia de Aristóteles do “homem como animal político”, nos diz que: “se o homem durante milênios foi o que era para Aristóteles um animal vivo e, ademais, capaz de uma existência política, o homem moderno é um animal em cuja política está em jogo sua própria vida de ser vivo.”⁹⁴ (*Idem.*) O poder do soberano coloca a vida diante da morte, o biopoder ao contrario trabalha sobre a vida de maneira positiva.

Segundo o filósofo, essa nova forma de “poder” pode ser caracterizada de duas maneiras complementares. A primeira é a que se desenvolveu a partir do século XVII, que podemos caracterizar como uma *anátomo-política do corpo humano*, em que o poder operava sobre os corpos tidos como máquinas “no seu adestramento, na aplicação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração de sistemas de controle eficazes e econômicos.” (1988, p.131). Essa forma de poder era assegurado pelas disciplinas, pela normalização do corpo humano. A segunda forma desse biopoder se desenvolveu um pouco mais tarde, a partir da segunda metade do século XVIII, na qual Foucault denominou de “biopolítica das populações”. Essa segunda forma centrou-se do “corpo espécie”, “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-lo variar” (*Idem.*). Essa segunda forma de poder, caracterizando essencialmente o biopoder, é assegurada pelas diversas intervenções e controles regulativos.

O curso *Em defesa da Sociedade*, de 1975-1976, paralelo à publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault também trabalha o biopoder, porém agora sobre dois novos eixos, isto é, através dos conceitos de “luta” e “guerra”. Esse curso é uma espécie de “genealogia do discurso de raça”, no qual o filósofo mostra que o conceito de raça não tem propriamente um sentido biológico. Nessa perspectiva, inicialmente o filósofo mostra que o discurso histórico está atrelado ao poder: “aos rituais de poder”, e pode se compreender o discurso do historiados “como urna espécie de cerimonia, falada ou escrita,

⁹⁴ Agamben converge, mas também diverge do pensamento de Michel Foucault em alguns aspectos. E propriamente dessa passagem da *Política* de Aristóteles, que define o homem como um animal político *Zōion politikōn*, que ele chama atenção para a ideia de *bios* e de *zoe*, ou seja, vida política e vida nua. Da necessidade de se perguntar novamente sobre a vida e a política

que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento desse poder” (2005, p.76). Ou seja, O discurso histórico sempre fez a história dos vencedores. Entretanto, a partir do século XVII, há o surgimento de um discurso contra-histórico, um discurso das lutas. Um relato tanto do vencido como dos vencedores. E é nesse momento que surge a guerra de raças. Nesse curso Foucault mostra como esse a ideia de luta entre raças ganha um sentido biológico, com a teoria evolucionista,⁹⁵ de degeneração das espécies, e como que o racismo não é uma velha tradição, mas uma tecnologia de poder:

Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, e outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado a técnica do poder, a tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a elimina, ao das raças e a purificação ao da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza. (2005, p. 309).

Nesse curso também, Foucault trabalha as questões dos fenômenos totalitários, como o nazismo, na relação entre política e biologia, destacando os contornos da ideia de biopoder, e seus aspectos positivos e negativos. Nessa perspectiva, vários autores se destacam além de Foucault, como o pensador italiano Roberto Esposito (2004). Segundo este, existe um “enigma da biopolítica”, ou seja, por um lado se interpreta a biopolítica como estratégias que garantem a protegem a vida, porém, por outro, se observa a biopolítica como criadora de estratégias que suprimem os indivíduos e são perigosas à sociedade. (2004, p 34). Como o próprio diz:

Qual o *efeito* da biopolítica? Chegado a este ponto a resposta do autor [isto é, Foucault] parece bifurcar-se em direções divergentes que levam em conta outras duas noções, desde o início implicadas no conceito de *bios*, mas situada nos extremos de sua extensão semântica: aquela de subjetivação e aquela de morte. Ambas – no que diz respeito à vida – constituem mais do que duas possibilidades. São ao mesmo tempo sua forma e seu fundo, sua origem e seu destino. Mas em

⁹⁵ ver também: Toni Negri *Impero* (2001) e *Moltitudine* (2004); Giorgio Agamben *Homo Sacer* (1995), *O que resta de Auschwitz* (1998) e *O Estado de Exceção* (2004)

cada caso, segundo uma divergência que parece não admitir mediação: ou uma ou outra. Ou a biopolítica produz subjetividade ou produz morte. Ou torna sujeito o próprio objeto ou o objetiva definitivamente. Ou é política da vida ou sobre a vida (ESPOSITO, 2004, p. 25).

Para esses problemas, ou paradoxos do biopolítica, o pensador italiano formula o “paradigma humanitário”, análogo ao sistema imunológico dos organismos, em que afirma que a imunização política é uma forma negativa de vida:

Ora, a vantagem hermenêutica do modelo imunitário está precisamente na circunstância que estas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido – positivo e negativo, conservador e destrutivo – encontram finalmente uma articulação interna, uma conexão semântica, que o dispõe em uma relação causal, ainda que seja de tipo negativo. Isto significa que a negação não é a forma da sujeição violenta que de fora o poder impõe à vida, mas o modo intrinsecamente antinômico em que a vida se conserva através do poder. Deste ponto de vista, pode-se muito bem dizer que a imunização é uma *proteção negativa* da vida (ESPOSITO, 2004, p. 42).

Como podemos ver, para ele, Foucault falha por não conseguir resolver o paradoxo da biopolítica. Entretanto, já pela categoria de imunização, pode se tentar solucionar o aspecto positivo e negativo dessa noção.

Tanto pela perspectiva de Foucault, quanto pela de Esposito, temos formas de subjetivação proporcionadas por esse *biopoder*, na medida em que subjetivam os indivíduos através de políticas, que levando em consideração a perspectiva negativa, são perigosas e suprimem os indivíduos. Como sugerido no início, o biopoder implica na proliferação de estratégias que diminuem o campo de possibilidade de criação de si mesmo. Resistir a esta apropriação da vida humana por parte das forças biopolíticas supõe, então, reinventar o espaço da ética. E o “cuidado de si” parece trazer uma luz com respeito a essa tarefa.

No curso de 1978, *Segurança, Território e População* Foucault continua suas reflexões sobre a biopolítica. Contudo, ao discorrer sobre os “dispositivos de segurança” traz um novo conceito para os seus trabalhos, isto é, a governamentalidade (*governmentalité*) que pode ser entendido como um conjunto de “técnicas de governo”, ou seja, novas formas de ação do governo das populações. Segundo o filósofo:

Por essa palavra 'governamentalidade', eu quero dizer três coisas. Por governamentalidade, eu entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimento, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa

forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, como forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade, entendo a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que se pode chamar de "governo" sobre todos os outros - soberania, disciplina etc [...] Enfim, por governamentalidade, eu creio que seria preciso entender o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XVI e XVII Estado administrativo foi pouco a pouco 'governamentalizado'.(2008, p 132).

Essa noção é uma espécie de alternativa a Foucault. Uma forma de referir-se a as políticas administrativas estatais sem se dirigir propriamente a figura do Estado, sem se dirigir propriamente a estruturas de poder. De todo modo, o biopoder diz respeito a um conjunto de estratégias de saber e poder que se articulam no século XVIII. De modo mais abrangente, o biopoder tenta descrever uma tática global que caracteriza um conjunto muito amplo de técnicas e estratégias, cuja natureza é o resultado de processos históricos anteriores e cujo desfecho parece sempre aberto a mudanças estratégicas. De maneira específica o novo âmbito dessas relações de poder, que a ideia de biopoder se refere, é a apropriação dos fenómenos característicos à vida da espécie humana por estruturas de saber e de poder. Ou melhor, é o biológico sendo usado como elemento essência da tecnologia política.

Desse modo, tomando que o “cuidado de si”, de certa maneira, seja ético em si mesmo, ele implica uma possibilidade de relação ética com os outros, na medida em que o *ethos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros. Isso subjaz a uma arte de governar, na medida em que a *governamentalidade* supõe técnicas exercidas sobre os outros e as técnicas de si. Como nos diz Carlos Peixoto, “a *governamentalidade* implica a relação de si a si, o que significa justamente que, através dessa noção, considera-se o conjunto de práticas pelas quais se pode constituir, definir, organizar e instrumentalizar a estratégias.” (2008, p.22).

Candiotto, tomando como recorte a definição de que o “cuidado de si” “é um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de inquietude permanente” (FOUCAULT, 2011, p 9), indica que esta noção tem uma aplicação claramente política. Segundo ele:

Na *governamentalidade*, o ato de conduzir os outros não exige a atitude de passividade ou a anulação da liberdade daquele que é conduzido. O outro da condução deverá sempre ser considerado um sujeito de ações, o que implica a possibilidade de “contracondutas” 7; estas constituem um dos domínios da *governamentalidade* que é a do governo de si mesmo, do

direito dos governados de limitar os excessos dos diversos modelos de governança, de ordem doméstica, política, pedagógica, espiritual, médica (p. 61).

Conforme esse autor, a noção de *governamentalidade* foi indispensável por facilitar a possibilidade da relação, reversibilidade e mobilidade, entre as noções de “governo político dos outros” e “governo político de si mesmo”, “do direito dos governados de limitar os excessos dos diversos modelos de governança”. Através dessa perspectiva de Foucault, temos a possibilidade de pensar o indivíduo do “cuidado de si” no âmbito das diversas formas de governo presente na sociedade. Desse modo, os obstáculos da biopolítica podem ser contornados através de um “cuidado de si” mesmo.

Capítulo III - Pensado a atualidade.

3.1 – Uma ética de resistência e liberdade.

Por um lado, nós temos uma ética do “cuidado de si”, como forma a ser dada a vida, e por outro temos relações de poder, que pressupõem *estratégias, resistências e liberdade*. Desse modo, parece interessante um deslocamento para darmos respostas às lógicas biopolíticas de nossa modernidade.

Parece evidente de que há certo distanciamento da noção *liberdade* na filosofia de Foucault, e isso talvez se de pelo fato de que o filósofo sempre colocou de lado a ideia de *libertação*. Ou seja, nos espaços onde de maneira geral o homem identifica a possibilidade de libertação, que foi supostamente negada, Foucault identifica estratégias de sujeição cada vez mais aprimoradas. Desse modo, na *História da Loucura*, a libertação dos loucos de Pinel era uma nova modalidade de coerção⁹⁶; a humanização do castigo em *Vigiar e Punir*, se mostrou como uma reelaboração da submissão; e a liberação da sexualidade em *A Vontade de Saber*, na verdade se anuncia como parte de um dispositivo de Poder. Então, desse modo, parece que a filosofia de Foucault, desarticula as ideias de emancipação dos indivíduos. Essa desconfiança quanto à *libertação* é enunciada pelo próprio Foucault:

⁹⁶ Em “O círculo antropológico”, último capítulo de sua obra *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault insiste que, a partir do final do século XVIII, substitui-se a uma liberação dos loucos uma objetivação do conceito de sua liberdade: “Não é de uma libertação dos loucos que se trata nesse final do século XVIII, mas de uma objetivação do conceito de sua liberdade” (*História da Loucura*, p. 533).

Sobre isso, eu seria um pouco mais prudente. Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. (DE, IV, p. 702).

Desse modo, o filósofo se distancia da ideia de *libertação*, na medida em que esta parece sugerir a eliminação de obstáculos que impossibilitam uma reação frente à repressão do poder. . Como coloca Gomes “A questão problematizada por Foucault, não é simplesmente a emancipação e a libertação de todas as formas de poder, até porque, as relações de poder não são a fonte de todo mal, se entendermos, é claro, que as relações de poder podem ser entendidas como estratégias pelas quais os indivíduos tentam determinar a conduta do outro.” (2009, p.123.). Então, para Foucault, essa forma de interpretar seria inadequada, na medida em que simplifica a tarefa da *liberdade*, e pressupõe que basta apenas eliminar a repressão, para que o homem alcance a sua *liberdade* e se reencontre com a sua natureza.

Nessa perspectiva, pode se compreender a crítica de *A Vontade de Saber* à hipótese repressiva. Segundo ele, os discursos formulados por essa vertente, funcionariam ainda mais para o sistema, na medida em que nutrem o mito de uma natureza humana que estaria por surgir. Ocultando, desse modo, a verdadeira dinâmica da relação do poder. Ou seja, sustenta a ideia de que o poder não apenas reprime, mas produz um modo de individualização, que é propriamente esse que nos conduz a buscar uma identidade perdida.

De outra forma, não se trata de negar a existência de uma liberação, mas questionar o conteúdo que a define como realização de uma liberdade. Desse modo, podemos dizer que entre uma “prática de liberação” e uma “prática de liberdade”, há um espaço considerável, que destaca a ideia de “liberdade”, suas diferenças e importância, com relação às práticas de libertação:

quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política (*Idem.*)

Ou seja, a ideia de sublevação, não esgota a necessidade de um grande trabalho de liberdade. Por esse motivo, de acordo com Foucault, é muito mais relevante um problema

ético das práticas de liberdade com relação aos prazeres e ao erotismo, do que a afirmação da necessidade de uma liberdade da sexualidade e do desejo.

Há uma relação muito importante entre poder e liberdade. Porém, temos que entender, que poder em Foucault não diz respeito propriamente a uma dominação, o filósofo usa o termo “relação de poder”, para definir exatamente a sua perspectiva de poder. Para o filósofo, há relações de poder em vários ambientes. Os familiares, institucionais, dentre outros. “Quando falo da relação de poder”, diz:

Não estou me referindo ao Poder – com P maiúsculo – dominado e impondo a sua totalidade do corpo social. Na verdade. Na verdade, a relação de poder. Elas são múltiplas, tem formas diferentes, podem estar em um jogo nas relações familiares ou em uma instituição ou administrações (1988, p. 38).

Para ele a relação de poder é também como estratégias, relações de estratégias, que pode ser designada como um conjunto de procedimentos em confronto, para privar os adversários dos seus meios de combate, para fazê-lo renunciar a luta. Então, temos uma situação de conflito, guerra ou jogo, cujo objetivo é agir sobre o adversário de tal forma, que a luta lhe seja impossível (Foucault, 1995). Dentro da lógica foucaultiana, nesse jogo de estratégia de poder, se encontra um conjunto de estratégias de enfrentamento e resistência.

Evidentemente, a liberdade se encontra num jogo de forças, na relação entre *poder* e *resistência*, ou melhor, ela é praticamente a condição para que se constitua e para que haja o *poder* e a *resistência*. No primeiro volume da *História da Sexualidade, A Vontade de Saber*, no capítulo o “dispositivo de sexualidade”, o filósofo indica inicialmente um pouco dessa relação:

onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder [...] pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder (p.91).

De fato, o filósofo destaca a relação fundamental que há entre o poder e a resistência “onde há poder há resistência”, assim como a importância de uma resistência nas relações de poder, fazendo o “papel de adversário”, possibilitando uma dinâmica e reversibilidade nas relações. Nessa relação de poder, na relação de uns sobre os outros, há um elemento muito importante, a “liberdade”. Conforme Foucault, o poder só se exerce em sujeitos livres:

“entende-se por isso, sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade, onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento pode acontecer”. (*Idem*). Ou seja, não há relação de poder, onde não há possibilidade de relação recíproca entre as forças.

Podemos colocar que, quando falamos de liberdade, dentro do contexto de estratégias apontadas por Foucault, isso nos permite fazer uma relação entre o poder, ou melhor, nos possibilita uma conexão do poder com uma *ética da existência*, uma *ética da arte de viver*. Do mesmo modo, quando falamos de biopolítica, apontamos para relações de poder, nas quais está pressuposta a ideia de poder e resistência e desse modo podemos entender também o “cuidado de si” e sua relação com a política. Segundo ele:

E é possível que nesses tantos empenhos para reconstruir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu, sem contudo jamais fornecer-lhe conteúdo, é possível sustentar que haja certa impossibilidade de construir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si consigo.⁹⁷

Ou seja, o filósofo nos leva para a possibilidade de pensar um indivíduo que é capaz de exercer um poder de criação e transformação sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que nos coloca que há um espaço de resistência que faz parte de um jogo de poder que nos impõe identidades. Como diz Veyne: “a produção de subjetivação em Foucault, poderia ser compreendida a partir da ideia da estilização como produto e processo que se referenciam a transformação de si por si mesmo” (2000, p.65.). De fato, uma subjetivação, no âmbito do “cuidado de si”, que nos coloca num espaço de resistência, dentro de um jogo de “poder” e “identidade”.

Desse modo, podemos dizer, em certa medida, que a estética da existência pode ser definida como uma ética de resistência às relações de saber, poder e subjetividade. Como coloca Peter Pál Pelbert (2000), “há quem interprete a estética da existência no último Foucault, como uma resistência ao biopoder, ou seja, como uma ética, cujo objetivo, seria

⁹⁷ *Et peut-être dans cette série d'entreprises pour reconstituer une éthique du soi, dans cette série d'efforts, plus ou moins arrêtés, figés sur eux-mêmes, et dans ce mouvement que nous fait maintenant à la fois nous référer sans cesse à cette éthique du soi, sans jamais lui donner aucun contenu, je pense qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique du soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans l'apport de soi à soi.* (2010, 225, 241fr.)

justamente livra-nos das forças que buscam submeter à existência humana (Bios), à vida biológica (Zóé)”.

Dessa forma, para o filósofo, a prática do cuidado tende a gerenciar o espaço deste poder em qualquer relacionamento, faz o papel de limitador e controlador do poder, faz o papel de resistência, como diz Foucault. O papel decisivo da ética, então, dentro do jogo do poder é um cuidado relacional como o espaço estratégico, a fim de que as relações de poder não se solidifiquem como situações de domínio.

A respeito dessa relação consigo e o poder, uma resistência à dominação, o filósofo no seu texto *Um introdução a uma vida não fascista*, que foi uma introdução a edição americana ao *Anti-Edipo*, de Deleuze e Guattari, propõe exatamente esse esforço de uma arte de existência contra a dominação.

Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de O anti-Édipo a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tático): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini — que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas —, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora. (DE, II, 133-136)

Ou seja, o fascismo, não está apenas impregnado nas instituições políticas, mas também está presente no homem, nas suas atitudes, nos seus pensamentos e no modo de ser em sociedade. Assim, desse modo, o *Anti-Edipo* é muito importante, um verdadeiro livro de ética, segundo Foucault, que nos traz questões significativas:

Eu diria que O anti-Édipo (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não se limitou a um “leitorado” particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e, sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar do fascismo nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres? Como desentranhar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento?(*Idem.*)

Desse modo, a resposta que podemos propor ao fascismo é justamente a construção de um modo de vida que aja como resistência aos fascismos que nos cerca. De todo modo, o que Foucault propõe em sua análise do *Anti-Édipo*, são uma série de princípios: liberar a ação política de toda forma totalizante; fazer crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção; livrar-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, as castrações, a falta, a lacuna; utilizar a prática política como um intensificador do pensamento; é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e o deslocamento, o agenciamento de combinações diferentes; e por ultimo, não se apaixonar pelo poder. (*Idem.*).

Estes princípios do “modo de vidas não facista”, nos faz refletir que a ética da resistência, não deve se limitar apenas a uma mera ação de negação. Como nos diz Foucault: “dizer não, consiste na forma mínima de resistência”. Então a ética da resistência deve envolver também a necessidade de criar novas formas de vida. Não se trata apenas de articular uma prática de liberdade, que seja uma resposta aos mecanismos de sujeição, mas também uma prática de liberdade, em que a força sobre si mesmo inaugure novos campos de relação. Então, a resistência ao governo dos outros e a prática de si, representam dois níveis diferentes e relacionados de uma arte de viver. O primeiro se localiza no contexto da relação estratégica, como ponto de reação que supõe toda relação de poder. O segundo implica na ampliação do espaço de luta política, no território do *ethos*.

3.2 – Foucault: uma pequena intervenção política.

No texto *Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política*, Philippe Artières (2013, p. 316) indica a existência, nos trabalhos de Foucault, em suas intervenções, de uma “genoína proposição política”. Segundo ele, o período pós 1968⁹⁸ foi substancialmente um momento de grande agitação política, no qual podemos destacar as lutas nas prisões, que marcaram, decisivamente, o posicionamento do filósofo como um “intelectual engajado”.

No capítulo “A lição das trevas”, Didier Eribon, em sua biografia de Foucault, anuncia aquilo que seria uma das mais significativas intervenções do filósofo no cenário político francês, que colocaria em evidência o efetivo papel do intelectual na atualidade. No início do capítulo, o pesquisador cita um trecho de um texto, dentro vários que serão produzidos pelo novo movimento que surgia na França: o *Groupe d'information sur les Prisons* (GIP):

“São intoleráveis:
os tribunais, as tiras,
os hospitais, os asilos,
a escola, o serviço militar,
a imprensa, a televisão,
o Estado.” (1989, p.208)

⁹⁸ No dia 23 de maio de 1969, Foucault tem uma das suas primeiras inserções propriamente ativas no mundo da política, com sua participação ativa na resistência contra a tomada na universidade de viennes pela policia francesa. Esses atos de revolta e resistência por parte de professores e alunos daquela universade seria fruto da greve geral que tomou conta da França em maio de 1968, no qual Foucault não estava presente, pois estava em Tunise. Dessas revoltas, iniciadas pelos estudantes que reivindicavam melhorias educacionais e que posteriormente se alaastro para outros setores com os trabalhadores da indústria, o governo promoveu várias reformas que posteriormente trousseram nossos descontentamente e revoltas, como na Universiade de Vicennes, na qual Foucaaul era até então, o diretor da faculdade de Filosofia. (Cf Eribon, p. 209).

Apesar de tantos espaços e instituições intoleráveis, o real objetivo de Foucault era exatamente as prisões. O movimento nasceu justamente pela iniciativa do filósofo, que anuncia o nascimento do Grupo em 8 de fevereiro de 1971, na capela Saint-Bernard, na gare Montparnasse. A fundação foi acompanhada de um texto original que demonstra brevemente a metodologia e os objetivos do grupo. Apesar de sucinto, tem uma grande importância histórica e marca o início da preocupação de Foucault com a genealogia das prisões:

Nenhum de nós está livre da prisão. Hoje menos que nunca. A vigilância policial se intensifica sobre nossa vida de cada dia: na rua e nas estradas; com relação aos estrangeiros e aos jovens reaparece o delito de opinião; as medidas antidrogas multiplicam a arbitrariedade. Estamos sob o signo de 'guarda à vista'. Dizem-nos que a justiça está sobrecarregada. Isso já sabemos. Mas se foi a polícia que a sobrecarregou? Dizem-nos que as prisões estão superpovoadas. Mas se foi a população que foi superencarcerada? Publicam-se poucas informações; são regiões escondidas de nosso sistema social, uma das zonas de sombra da nossa vida. Temos o direito de saber. Queremos saber. Por isso formamos com magistrados, advogados, jornalistas, médicos, psicólogos um Groupe d'Information sur les Prisons. Nós nos propomos divulgar o que é a prisão: quem vai pra lá, como e porque; o que acontece no cárcere; que vida levam os prisioneiros e o pessoal da vigilância; como são os prédios, a comida, a higiene; como funcionam o regulamento interno, o controle médico, as oficinas; como se sai da prisão e o que é ser, em nossa sociedade, um dos que de lá saíram. Não encontraremos essas informações nos relatórios oficiais. Vamos pedi-las a quem, por um motivo ou por outro, tem uma experiência de prisão ou uma relação com ela. Pediremos que entrem em contato conosco e nos comuniquem o que sabem. Foi redigido um questionário que podem nos solicitar. Assim que se tornarem bastante numerosos, os resultados serão publicados. (*Idem.*)

O que parece muito significativo nessa proposta do filósofo é exatamente a saída do campo teórico para o campo da ação. Segundo Deleuze, há uma nova relação entre a teoria e a prática: a teoria era vista como uma referência à prática e, de modo contrário, a prática como base para uma teoria. De maneira diferente, a questão colocada por Foucault seria outra. Nele, “as relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias”, ou seja, nas indicações de Deleuze, a teoria e a prática se encontrariam em constante revezamento: “A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática”. (2014, p. 316). De acordo com essa perspectiva, Diogo Sardinha (2013) nos indica que não há uma aproximação, mas um afastamento entre Foucault e Deleuze. Por um lado, temos caminhos diferentes na questão da luta, como o interesse de Foucault pela revolução iraniana e de Deleuze pela causa palestina, por outro lado, temos a utilização de uma linguagem divergente entre os pensadores, “facismo”, “contra-cultura”, “contra-condutas”, “anti”, que suscitam interpretações divergentes, acerca da realidade, das lutas.

O nascimento do GIP se insere exatamente nessa configuração de teorias e práticas diante de uma infinidade de agitações após maio de 1968. De fato, houve uma detenção em

massa de integrantes de movimentos ligados à *Gauche Prolétarienne*⁹⁹. Conforme Alvarez:

Como resposta a agitação de maio de 1968, buscávasse se restaurar a autoridade do Estado por meio de diversas medidas repressivas, tais como a dissolução do grupo maoísta de Esquerda Proletária (*Gauche Prolétarienne*) e o projeto de lei que buscava responsabilizar penalmente os organizadores de manifestações públicas. É nesse clima de exceção que muitos militantes de esquerda passavam a ser preso, o que acabou chamando a atenção de alguns intelectuais não apenas para as precárias. Condições de encarceramento dos prisioneiros políticos, mas também para a situação cotidiana que se encontravam os presos comuns e para a situação mais geral do sistema prisional francês. Temas até então de pouco interesse para a assim chamada opinião pública (ALVAREZ, 2006, p. 49).

Ou seja, esse cenário se constitui um espaço de problematizações filosóficas significativo, transformando as prisões em espaço discursivo. Como acrescenta Artières, o movimento surge em uma dupla continuidade: em relação aos tribunais populares dos militantes ditos “esquerdistas”, em que médicos denunciavam contra empresas após a morte de vários trabalhadores; e como prolongamento dos maoístas encarcerados, que faziam as suas reivindicações através de greves de fome. (2002, p. 19)

Diante desse cenário, o GIP intervia nas prisões de modo muito peculiar, o grupo distribuía questionários às famílias dos presos, que ficavam na frente das prisões nos dias de visita, para que relatassem os condições e o que efetivamente acontecia nas prisões como uma espécie de relatória que denunciava a verdadeira situação de descasos que os pronunciamentos oficiais não mostrariam. Essa atitude do Grupo mostra um pouco também do que seria o objetivo do GIP, como indica a uma publicação de um folheto da época:

O GIP não se propõe em falar em nome dos detentos de diferentes prisões: ao contrário, propõem dar a eles, a possibilidade de falar sobre o que acontece nas prisões. O objetivo do GIP não é reformista. Não sonhamos com uma prisão ideal: desejamos que os prisioneiros possam dizer o que é intolerável no sistema de repressão penal. Devemos difundir o mais rápido possível e mais amplamente possível essas relações deitadas pelos próprios prisioneiros. É o único modo de unificar o combate político e o combate jurídico numa mesma luta interna e externa a prisão. (Eribon, p. 211).

Essas intervenções nas prisões francesas, a relação próxima com os casos penitenciários, refletiram também nas pesquisas acadêmicas de Foucault. Nos seus cursos no

⁹⁹ Esquerda proletária: Movimento de tendência maoísta, que surgiu na França em 1968, reclamando a sucessão da *União da Juventude Marxista-Leninista*, dissolvida por decreto presidencial no mesmo ano. O grupo propunha a reconstrução do Partido Comunista, então fortemente burocratizado, contou com a participação de Sartre e defendia a luta armada. Daniel Defert, o companheiro de Foucault, foi um importante membro da *Esquerda Proletária*.

College de France, o filósofo privilegia as questões da justiça e do direito penal. Como em 1973, com o livro dedicado a Pierre Rivier, julgado e condenado no século XIX por ter matado a mãe, a irmã e o irmão. Segundo Eribon, Foucault decide publicar o relato do próprio assassino, seus crimes, as instruções judiciais, as consultas médicas, o cárcere e o suicídio. O filósofo explica o que chamou a atenção nesse caso:

Documentos como o caso Rivière, devem permitir e analisar a formação e o jogo de um saber (como o da medicina, da psiquiatria e da psicopatologia) em suas relações com instituições e os papéis que nelas são prescritos (como a intuição judiciária, com o especialista, o acusado, o louco criminoso, etc.). Eles permitem decifrar as relações do poder, de dominação e de luta no interior dos quais se estabelecem e funcionam os discursos; permitem, portanto, uma análise do discurso (e até dos discursos científicos) ao mesmo tempo incidental e política, portanto, estratégica. Pode-se, enfim, captar o poder de perturbação próprio de um discurso como o de Pierre Rivière e o conjunto de táticas com as quais se tenta encobri-lo, inseri-lo e qualifica-lo como discurso de um louco ou de um criminoso. (*Idem*, 212)

Desse modo, se conectam, em certa medida, nas produções de Foucault, seu engajamento político e as questões dos criminosos nas prisões. O filósofo dá uma importância substancial a esses temas, paralelamente com o que estava acontecendo na França na década de 1970 e, sobretudo, as suas ações diante desse contexto, no caso com a criação do GIP que denunciava as condições dos criminosos na atmosfera francesa de grandes protestos.

A obra *Vigiar e Punir* de 1975, que tinha exatamente como subtítulo o nascimento da prisão, reflete também esse período do filósofo. Diferente de suas atitudes com o GIP, ele sai das portas das prisões e se estabelece no seu contexto propriamente histórico. Como assinala no início do livro: “Esse livro nasceu do presente mais do que da história”. O que está propriamente em questão nesse livro de Foucault são as tecnologias do poder que se exercem sobre os corpos.

Voltando ao ponto do “engajamento”, segundo Daniel Defert, a “informação” era a luta: “A informação por si mesmo é uma luta. É assim que os detentos a percebem quando fazem circular as folhas dos questionários pelas celas, como se fossem panfletos, a despeito das ameaças e punições. É assim que compreendem aqueles que correm grandes riscos para fazer sair e entrar os questionários”. A luta empreendida por Foucault e outros intelectuais do GIP, era exatamente a informação que possibilitava o conhecimento pela sociedade e pela mídia, daquilo que acontecia por detrás dos muros, uma luta contra uma “amnésia social”. (Artières, 2011, p. 319)

Segundo Deleuze, Foucault criou possibilidades para que os detentos pudessem falar: criou condições para que os presos pudessem falar por si mesmos: “Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede”. (*Idem.*)

Desse modo, essa luta de Foucault nas prisões, mostra que o “intelectual específico”, deve objetivar as lutas do cotidiano, dentro de uma dinâmica de teoria e prática. Na qual, a preocupação se volta para o sujeito, como o próprio Foucault já indicava, que seu objetivo “não era o poder, mas o sujeito”. Segundo Weizenmann:

Seu interesse pelas prisões corresponde a uma especificidade do novo intelectual, a de problematizar o poder com vistas à continuação do sujeito, definido como identidade positiva, mas também adstrito a exterioridades que o submetem e o duplicam como objeto para si mesmo. (2013, p.123).

Dessa forma, quando Foucault se dirige às prisões, não é com o objetivo de analisar o poder, mas sim, um tipo específico que se reflete nele como intelectual. Desse modo, o seu movimento de luta torna visível o que não se poderia ver os modelos disciplinares empregados, que não estão apenas nas prisões, mas nas escolas, nas fábricas, nos hospitais, dentre outros espaços, que produzem subjetividades, docilizando os indivíduos. Ou seja, exercendo o papel de intelectual e exercendo os pontos fortes e os pontos fracos:

O intelectual não tem mais que desempenhar o papel daquele que dá conselhos, [...] o que o intelectual pode oferecer é fornecer os instrumentos de análise. Trata-se com efeito de ter do presente uma percepção densa, de longo alcance, que permita localizar, onde estão os pontos frágeis, e onde estão os pontos fortes ligados aos poderes. (FOUCAULT, 1979, p. 151).

Vemos, desse modo, as intervenções políticas de um intelectual na França, que suscita transformações e nos a questão da importância e do papel do intelectual na atualidade. Mas precisamente, colocando uma indagação de Italo Maricone (2007), “O que é a “vida intelectual” hoje, repartida entre o pop-político e o estritamente acadêmico?”.

Conclusão

Michel Foucault resgata a noção importantíssima do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*), como proposta que coloca em questão o “sujeito moderno” no que concerne aos aspectos éticos e políticos, tanto em viés interior, como também exterior. Desse modo, o filósofo evidencia e problematiza também questões filosóficas muito pertinentes, sobretudo as ideias de “sujeito”, “conhecimento” e “verdade”. Ou seja, temos, por um lado, as problematizações de como podemos pensar a ética e a política, através de elementos que emergem da Antiguidade; e por outro, temos na perspectiva filosófica a prevalência do “conhece-te a ti mesmo”, como principal forma de problematizar o sujeito, confrontando-se com o esquecido “cuidado de si”, que também é norteador das problematizações do eu, e não só isso, constitui uma noção que abarca o “conhece-te a ti mesmo”, assim como diversas outras, fazendo reverberar questões para o presente, diante da tradição e da própria ideia do sujeito.

Desse modo, Foucault nos coloca a ideia de uma *estética da existência*, de uma *arte de viver*, que ecoa sobre o sujeito do nosso presente, na sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Um olhar para si e um olhar para o outro, uma ética e uma política. O cuidado de si como prática, como exercício, como vemos na Antiguidade, num sentido de “dominação”, de fazer uma “vida bela”, que desenha os contornos de uma ética e política daquele período, nos fazendo pensar: como podemos conceber a ideia de um sujeito ético hoje? Na sua relação como as práticas sociais e a política?

Dessa forma o aspecto político do “cuidado de si” é muito importante, sendo que dentro desse contexto, a ética do “cuidado de si” se constitui como uma política, na medida em que suas características abrangem a questão da relação com o outro, com a cidade. Sendo o fundo norteador de decisões, de uma atitude moral, ética e virtuosa. O diálogo *Alcibiades* retrata muito bem esse olhar, colocando em evidência a importância do bem governar os outros através da importância do bem governar a si mesmo. Sócrates adverte a personagem Alcibiades para tanto, da importância de um “conhecimento de si”, como fundamento necessário para governar a cidade. Levando-se ambos para o caminho da verdade. Ou seja, dentro do contexto da verdade, que a *parrhesia*, o “dizer verdadeiro”, a “fala franca”, proporciona com maestria, o “cuidado de si” possibilita o governo justo, através de uma constituição ética do mestre de si, e sua relação com os outros.

Essas questões nos fazem refletir sobre a atualidade, dentro do que Foucault denominou “Biopoder e Governamentalidade”, no que se refere às relações de poder e resistência. Nos ajuda a pensar o “cuidado de si” como resistência, colocando, por um lado, a ideia de controle e estratégias, e por outro, de resistência. Destacando a importância do cuidado, das transformações sobre si, como sendo urgentes e fundamentais.

Concluindo, a dissertação trabalha uma questão já indicada por Foucault, ou seja, qual é o papel político do “cuidado de si”. Desse modo, ela mostra, por um lado, como a noção do “cuidado de si” reorienta o conjunto de investigações do último Foucault, e, retrospectivamente, permite novas chaves de leitura em sua obra; e por outro lado, elabora um pequeno mapa dos usos políticos dessa noção do “cuidado de si”.

Desse modo, a dissertação segue algumas observações de Foucault, de não extrapolar uma experiência própria do passado para o presente, de modo que a elaboração da pergunta do papel político do “cuidado de si” passa necessariamente por um exame histórico. Nesse sentido, trabalha a história do sujeito do desejo, através da *História da Sexualidade II, O uso dos prazeres*, e a *História da Sexualidade III, O cuidado de si*. Assim como também a *Hermenêutica do Sujeito*. Destacando os aspectos éticos e políticos, nos diferentes momentos do “cuidado de si”.

Em cada um desses momentos se dá uma modalidade concreta das práticas de si; diferenças relativas na relação com os jogos de verdade, ao vínculo estabelecido com os outros na relação consigo mesmo, e a forma de como efetivamente torna-se sujeito. Em todos esses pontos, há uma intenção de determinar as conotações políticas ligadas às diferentes práticas do cuidado de si. De modo que, apropriando-se de certas ferramentas conceituais dessa “história genealógica”, podemos enfrentar o problema da própria atualidade. Desse modo, nos é colocada a questão do sujeito da Antiguidade e o sujeito Moderno: Na Antiguidade o indivíduo se constituía como sujeito por meio de uma *askesis*, de um exercício de transformação de si mesmo, cuja normatividade operava menos como uma obrigação moral universal, que como um conjunto de regras facultativas. Mediante sua obediência se modulavam atitudes, e se formavam capacidades. Essa atividade auto formadora do sujeito, implicava numa relação com a verdade, de modo que o “conhece-te a ti mesmo”, teria por finalidade o “cuidar de si mesmo”. O sujeito Moderno, no entanto, além de ser garantia da verdade e do conhecimento, se compreende sempre como um sujeito de direito. Produz-se, assim, um deslocamento de um sujeito constituído por uma prática ascética do cuidado de si a um sujeito transcendental de conhecimento e de direito.

Por outro lado, Foucault ao comentar o artigo do Kant sobre o iluminismo, define a modernidade mais como uma atitude a respeito do tempo presente, do que como um período histórico. Ao considerar a questão do Iluminismo, Kant teria aberto uma nova maneira de interrogar o presente na Filosofia. Tratar-se-ia de perguntar no que consiste esse exato momento que nos constitui. Foucault também se atribui essa atitude diante da modernidade, ao assumir, segundo as suas palavras “a ontologia crítica-histórica da atualidade”, como designo do seu próprio trabalho. Desse modo, ao se perguntar sobre a possibilidade política que levariam hoje as práticas do cuidado de si, a dissertação assume, em certa medida, essa exploração crítica do presente, pois através das análises dessa prática ético política e de sua contra efetuação concreta do poder, se problematiza a ideia do sujeito do direito próprio da modernidade, levantando a possibilidade de seus caminhos e desvios históricos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

- **FOUCAULT, M.** *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Histoire de la Sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. M.T. C. Albuquerque e J. A G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade 3*. Tradução: de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon de Albuquerque. Rio de janeiro: Graal, 1985. (vol. 3 “o cuidado de si”).
- _____. *Le Gouvernement de soi et des Autres*. Cours au Collège de France, 1982 – 1983. Paris: Gallimard/ Seuil. 2008.
- _____. *O Governo de si e dos Outros*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2010.
- _____. *L' Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981 – 1982. Paris: Gallimard/ Seuil. 2001.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. (4 volumes).
- _____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade e política* . Organização e seleção de textos Manoel Burros da Moita; tradução Elisü Monteiro, Inês Autmn Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Jancino: Forense Universitária. 2006.

FONTES SECUNDÁRIAS

- **ABRAHAM**, Tomás (Org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

- **ADORNO**, Francisco Paolo. “A tarefa do intelectual. O modelo socrático”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

- **ANDRE**, C. H. V., *História ilustrada da medicina na Antiguidade, a história da medicina antiga no seu contexto cultural*. São Paulo, Bauru, 2011.

- _____. *Le style du philosophe: Foucault et le Dire-Vrai*. Paris: Éditions Kimé: 1996.

- **AGAMBEN**. Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

- **ARTIÈRES**, Philippe. « L’ombre des prisonniers sur le toit. Les héritages du GIP ». In : ERIBON, Didier (org.). *L’infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21 -22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.

- _____. *1968, années politiques*. Paris: Éditions Thierry Magnier, 2008.

- _____. “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. In: CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.319-331.

- **ARTIÈRES**, Philippe; **QUÉRO**, Laurent; **ZANCARINI-FOURMEL**, Michelle (Org.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons. Archives d’une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Phillipe Artières, Laurent Quéro et Michelle Zancarini-Fourmel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l’IMEC, 2003.

- **AIRÉS, P. DUBY, G.** *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- **AVELINO**, Nildo. “Apresentação: Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: *Do Governo dos Vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Org. Nildo Avelino. (2ª ed). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

- **BACHELARD**, Gaston. “Introdução: Imaginação e mobilidade”. In: *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp.01-18.

- **BENSON**, Hugh. H. **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

- **BUTLER**, J. *Relatar a si mesmo*, Crítica da violência ética. Editora autentica, 2015.

- **BERMAN**, Marshall. “O Fausto de Goethe: A tragédia do desenvolvimento”. In: *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.37-84.

- **BIANCHI**, Alvaro. *O Laboratório de Gramsci. Filosofia, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2008.

- **BRANCO**, Guilherme Castelo, **VEIGA-NETO**, Alfredo. *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção Estudos Foucaultianos).

- **BIGNOTTO**, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. (Col. Clássicos e comentadores)

- **CARDOSO Jr.** Hélio Rebello. *Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2005, 18(3), pp. 343-349.

- **CHAVES**, Ernani. *Michel Foucault e a verdade Clínica*. Campinas SP: Editora PGI, 2013.

- **CANDIOTTO**, C. *Foucault e a Crítica da Verdade*. Belo Horizonte / Curitiba / autêntica Champagnat, 2010. (Coleção estudos Foucaultianos 5).

- **CANGUILHEM**, G. *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1988.

- **CASTRO**, Edigardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.
- **DELEUZE**, G. *Foucault*. Lisboa: Editora Vega, 1987.
- **DELEUZE**, Gilles : Qu'est-ce qu'un dispositif ? , in Michel Foucault philosophe, Paris, Seuil (Des travaux), 1989.
- **DESCARTES**, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- **DÍAZ**, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- **DOSSE**,F. A história a prova do tempo, da história em migalhas, ao resgate do sentido. São Paulo, UNESP, 2001.
- **DUBY**, Georges; **ARIÈS**, Philippe; et al. *História da Vida Privada*. [S.l.]: Companhia das Letras (2009).
- **ERIBON**, D. *Michel Foucault. Uma biografia*. São Paulo: Cia das letras, 1990.
- **ESCAVONE**, L. **ALVAREZ**, M. **MISCOUSE** *O legado de Foucault*. São Paulo: Unesp , 2016.
- **ESCOBA**, C. *Michel Foucault. Dossiê*. Rio de Janeiro: Livraria Tauros Editora, 1984.
- **ESTELLITE**-Lins, Carlos *Foucault hoje?* Rio de janeiro: 7L, 2007
- **ESPOSITO**, Roberto. **Bíos: biopolítica e filosofia**. Torino: Einaudi, 2004
- **FOUCAULT**, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard, 1972, 2ª ed. (Ed. Bras: História da loucura na Antiguidade Classica, São Paulo, Perspectiva).
- _____. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- **FOUCAULT. M**, Corpo e Poder. In: Machado, R. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro Graal, 1982.

- _____. O sujeito e o Poder. In P. RABINOW e H. DREYFUS, Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- **GROS**, Frederic *Foucault: A coragem da verdade*. (org.) Philippe Artières ... [et al.] [tradução de Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail]. - São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. *Sujet Moral et Soi Éthique Chez Foucault*. Archives de Philosophie 2002/2 (Tome 65), p. 229-237. Disponível em: www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2pagr-229.htm. Acessado em 08/03/2016.
- **GRABOIS**, P. F. Sobre a articulação entre “cuidado de si” e cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à Antiguidade. *Ensaio Filosóficos*, vol. III, p. 105-120, abril/2011
- GABILONDO**, Á. *El Discurso en Acción: Foucault y una Ontología del Presente*. Barcelona: Anthropos, 1990
- GIDDENS**. A. *As transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- **HADOT**, Pierre. *O que é a filosofia Antiga?*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Éditions Albin Michel, 2002.
- H. e **Rabinow**. P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. (Tradução brasileira: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Foren e Universitária, 1995).
- **HAVELOCK**, Eric. Prefácio à Platão. Trad. Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papyrus, 1996.

- **HERMANN**, Nadja. *Ética e Estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2005.

- **HOBSBAWM**. E.J. *Rebeldes primitivos. Estudos sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- **HOFMANN**, Werner. *A história do pensamento do movimento social dos séculos 19 e 20*. Trad. Adolpho José da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

- **ISOCRATE**. “Sur la paix”. *Discours*, t.III. Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

- **KRISTEVA**, Julia. «Julia Kristeva: la reine des signes». In: *De Sartre a Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans Le Nouvel Observateur*. Réalisé par Nicole Muchnik. Avec la collaboration de Carol Kehring. Préface de Mona Ozouf. Hachette littérature, Le Nouvel Observateur, 1984, pp.146-158.

- **KURLANSKI**, Mark. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

- **LAËRCE**, Diógenes. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Éd. et trad. R. Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.

- **LEGRAND**, Stéphane. “Que faire?”. In : *Collectif~Essai. Michel Foucault*. Paris: L’Arc/Inculte, 2007, pp.242-254.

- **LEME**, José Luís Câmara. “Foucault e o cinismo de Manet”. In: RAGO, Margareth;

- VEIGA-NETO**, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.187-200.

- **LÊNIN**, V.L. *Que Fazer?* São Paulo: Hucitec, 1978.

- _____. *O Estado e a Revolução. O que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel*

doproletariado na Revolução. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007. Universitária, 1995].

- **LOJKINE**, Stéphane (dir.) : *L'Écran de la représentation*, Paris, L'Harmattan, coll. Champs Visuels, 2001.

- **LUXON**, Nancy. "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault". In: *Political Theory*. June 2008. Vol. 36. No. 03. Sage Publications, 2008.

- **JAEGER**, Werner Wilhelm. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

- **MATHET**, Marie-Thérèse (dir.) : *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, coll. Champs Visuels, 2006.

- **MOSSÉ**, Claudé. *Dicionário da Civilização Grega*. Trad: Carlos Ramallete, Colaborador: André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

- **MACHADO**, R. *Ciência e Saber. A trajetória da Arqueologia em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

- **MOREY**, Miguel. *Introducción: la cuestión del método*. In: *Foucault, Michel. Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.

- **MUCHAIL**, Salma Tannus. "Sobre a amizade – Considerações casuais". *Revista Margem*, PUC-SP. No. 09. São Paulo, 1999, pp. 133-139.

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

.

- _____. "Da promessa à embriaguês: A propósito da leitura foucaultiana do *Alcibiades*

de Platão”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 (2ª ed.), pp. 239-252.

- _____. “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.349-361.

- _____. *Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011

- _____. “O dizer-verdadeiro: descrição positiva”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.

- **MACEDO**, Dion Davi. *Do elogio a verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

- **MARICONE**, I. *Foucault hoje?* Rio de janeiro, Universitária, 2007.

- **NAPOLI**, Ricardo Bins di. *Ética e compreensão do outro. A ética de Wilhelm Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

- **NUNES**, Benedito. *Introdução a Filosofia da Arte*. 1999.

-**ONFRAY**, Michel. *Contra-História da Filosofia I: as sabedorias antigas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008

ORTEL, Philippe (dir.) : Discours, Images, Dispositifs. Penser la représentation II, Paris, L’Harmattan, coll. Champs Visuels, 2008.

- _____. *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset, 1990.

- **ORTEGA**. Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 208

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

- **PORTOCARRERO**. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009,

- **PASSETTI**, Edson. “Foucault libertário”. *Revista Margem*, no. 05. São Paulo, 1996, pp.135-147.

- _____. *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

- _____. “A utopia e a atitude limite”. *Revista Margem*, no. 13. São Paulo, 2001 , pp. 135- 142.

- _____. “Heterotopias anarquistas”, *Verve*, Revista do NU-SOL – Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Nº 02. São Paulo, 2002.

- _____. *Ética dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, 2003.

- _____. “Foucault e o libertarismo”. *Revista Aulas*, no. 03, 2007.

- _____. “Foucault e a transformação”. In: BÓGUS, Lúcia; WOLFF, Simone; CHAIA, Vera (org.). *Pensamento e teoria nas Ciências Sociais*. São Paulo: Educ-Capes, 2011, pp.205-220.

- **PEREIRA**, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- **PETERS**, Michael; **BESLEY**, Tina. Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional. Porto Alegre: Artmed, 2008

- **PEIXOTO JR.** *Uma breve leitura do sintoma social presente na atualidade. In: Singularidade e subjetividade*. PUC – 2008. p.22

- **PINHO**, Luiz Celso. “O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France”. In: BRANCO, Guilherme Castelo de; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp.213-223. Universitária, 1995].
- **PELEGRINI**, Mauricio A. “Foucault, Feminismo e Revolução”. In: *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP*. Campinas, 2012, pp.01 -12
- _____. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- **ORTEGA**, F. *Amizade e Estética da Existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- **PLATÃO**. Diálogos: *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades/ Platão*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: EDUFPA, 2007.
- _____. Diálogos: *Fedro, Eutífron, Apologia a Sócrates, Críton, Fédon*. Trad: Edson Bini, Bauru: Edipro, 2008.
- **PLATON**. *Apologie de Socrates. Criton*. Traduction par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1997.
- **PLATON**. *Phèdre*. In : *Oeuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1944.
- _____. *Les Lois*, livre III, 694a-B. Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965
- _____. «lettre VII». In: *Lettres*. Trad. J.Souilhé. Paris: Belles Lettres, 1977.
- _____. *Apologie de Socrate*. 17d. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- _____. *Lachès*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- _____. *Alcibiade*. In: *Oeuvres complètes*. Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres,

1929.

- _____. *La République*. Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934
- _____. *Hippias Mineur*. In: *Oeuvres complètes*, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- QUEIROZ, André. CRUZ, Nina Velasco e (org)..
- **PELBERT**, Peter Pál, *A Vertigem por um Fio: Políticas da Subjetividade Contemporânea*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2000.
- **RAGO**, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7L, 2007Universitária, 1995].
- **RABINOW**, P. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984.
- **RAGO**, Margareth, VEIGA-NETO, Alfredo e ORLANDI, Luiz (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- **RAGO**, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- **RAGO**, Margareth; VIEIRA, Priscila Piazzentini. “Foucault, criações libertárias e práticas parresiasísticas”. In: *Caminhos da História*. Revista do Departamento de História Centro de Ciências Humanas – UNIMONTES. V.14, no. 02. Montes Claros: Editora Unimontes, 2009, pp. 23-58.
- **RANCIÈRE**, Jacques. *A noite dos proletários. Arquivos do sonho operário*. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- **RANCIÈRE**, Jacques. Políticas da escrita. Trad. Raquel Ramallete, Laís Eleonora Vilanova, Lígia Vassalo e Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 1995.

- _____. *A Partilha do sensível - Estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

- **REIS FILHO**, Daniel Aarão. *A Revolução faltou ao encontro. Os comunistas no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- _____. *68: a paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

- **REVEL, Judith**. “O pensamento vertical. Uma ética da problematização”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

- **ROSZAK**, Theodore. *A Contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

- **SANTOS**, Felisa. “El riesco de pensar”. In: ABRAHAM, Tomás (org.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

- **SANTOS**, Juarez Cirino dos. Trinta anos de Vigiar e Punir (Foucault). Site: www.cirino.com.br – 2006.

- **SANTOS**, Joel Rufino dos, 2000. Quando eu voltei, tive uma surpresa (Cartas para Nelson)

- **SANTOS**, Milton. Por uma outra globalização, do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2002. 137

- **SOLER, R.** *Michel Foucault e a ética do “cuidado de si”*. Baraúna, São Paulo, 2010.

- **SOUZA**, Pedro de, **GOMES**, Daniel de Oliveira (orgs.) *Foucault com outros nomes – Lugares de Enunciação*. Ponta Grossa: Editora da UEPG, 2009.

- **SARDINHA**, D. “As duas Antologias Críticas de Foucault. Da transgressão a Ética.” *Trans/form/Ação*, v. 32. Universitária, 1995].

- _____. *O Estado e a Revolução. O que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução*. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007.

_____ *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

_____ “A Filosofia e seus cães: dos cínicos à canalha”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.

- _____ Um silêncio de Foucault sobre o que é a política, in G. Castelo Branco e A. Veiga-Neto (org.), *Michel Foucault: filosofia & política*, São Paulo, Autêntica, 2011, p. 97-109

- _____ *Deleuze et Foucault: philosophes du contre et de l'anti*. In: Christophe Bourseiller, Olivier Penot-Lacassagne, *Contre-cultures !*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

- **SECCO**, Lincoln. *Gramsci e a Revolução*. São Paulo: Alameda, 2006.

- **SLOTERDIJK**, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

- **SÓCRATES**. *Defesa de Sócrates / Platão. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates ; Apologia de Sócrates / Xenofonte. As nuvens / Aristófanes ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1987.*

- **TAYLOR**, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the ‘Confessing Animal’*. New York: Routledge, 2009.

- **TAYLOR**, Dianna; **VINTGES**, Karen. *Feminism and the Final Foucault*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

- **TELLES**, Norma. “A escrita como prática de si”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.291 -303.

- **TERNES**, José. “Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro”. In: *Revista de Filosofia*, Aurora, Curitiba, v.23, n.32, jan/jun.2011.

- **TERREL**, J. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.

- **VERNANT**, J. *A morte nos olhos*. Figuração de outros na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

- **VIEIRA**, Priscila Piazzentini. *Pensar diferentemente a História: o olhar genealógico de Michel Foucault em Vigiar e Punir*. Dissertação de Mestrado defendida no IFCH da UNICAMP, 2008.

- **VEIGA-NETO**, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

- **VEYNE**, Paul. «Un archéologue sceptique». In: ERIBON, Didier (org.). *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*. [Actes du colloque Centre GeorgesPompidou 21 -22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.

- **WEIZENMANN**. *Foucault: Sujeito, Poder e Saber: Foucault*,. Revista Internet p. 32