



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
CURSO DE MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA**

**MICHEL FOUCAULT
E A PROBLEMATIZAÇÃO DA SUBJETIVAÇÃO
- PARA O CULTIVO E A TRANSFORMAÇÃO DE SI -**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Maria Luiza Diello

Santa Maria, RS, Brasil

2009

D561m

Diello, Maria Luiza

Michel Foucault e a problematização da subjetivação : para o cultivo e a transformação de si / Maria Luiza Diello; orientador Noeli Dutra Rossatto; co-orientador Arnildo Pommer. – Santa Maria: A Autora, 2009.

147 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Mestrado Interinstitucional em Filosofia, 2009.

1. Filosofia 2. Pensamento Foucaultiano 3. Problematização da Subjetivação 4. Cultura de si 5. Hermenêutica de si
I. Rossatto, Noeli Dutra II. Pommer, Arnildo III. Título

CDU 101(44)

Ficha catalográfica elaborada por Eunice de Olivera CRB – 10/1491

MICHEL FOUCAULT
E A PROBLEMATIZAÇÃO DA SUBJETIVAÇÃO
- PARA O CULTIVO E A TRANSFORMAÇÃO DE SI -

por

Maria Luiza Diello

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Teórica e Prática, Linha de Ética e Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) e Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Co-orientador: Prof. Dr. Arnildo Pommer

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**MICHEL FOUCAULT
E A PROBLEMATIZAÇÃO DA SUBJETIVAÇÃO
- PARA O CULTIVO E A TRANSFORMAÇÃO DE SI -**

elaborada por
Maria Luiza Diello

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Noeli Dutra Rossatto, Dr.
(Presidente)

Arnildo Pommer, Dr. (UNIJUÍ)

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 20 de agosto de 2009.

Ao Filósofo *Paulo Cesar Tiellet* (*in memoriam*), por sua existência e por ter apresentado-me Foucault de forma que nunca mais o perdi de vista;

À vida e à existência de todos os *homens infames*, por tudo o que suas vivências nos dão a pensar e a problematizar sobre a existência humana, pois isso nos provoca ao pensamento e à luta para que um outro mundo seja possível!

AGRADECIMENTOS

Se os agradecimentos podem contemplar todos aqueles sem os quais esta caminhada teria ficado muito menos interessante, vasta e fértil, então me permito escrever coisas que mais valem para um livro de memórias, fazendo anotações que apontem os caminhos que persigo e pelos quais trilho a minha existência, sabendo que são os passos incertos que até aqui me trouxeram, que me ajudarão a equilibrar o tranco no rumo da pesquisa que ainda devo escavar e construir. Portanto, não me furto de ser pouco formal nestas notas de agradecimento, reconhecendo a importância daqueles que, direta ou indiretamente, se fizeram e se fazem importantes nas andanças que até aqui me trouxeram e que me guiarão no adiante. Isto posto, dirijo meus agradecimentos:

À *Lilian Tereza Grijó*, minha companheira, por toda a vida que, há três anos, a sua vida trouxe e traz à minha vida e por assim me fazer me sentir em casa, sem o que, este rumo teria um outro destino;

Aos meus pais, *Emílio José Diello e Ilone Hermany*, que apesar de terem errado muito – como sói a todos errar -, ensinaram-me a ser séria, a ter seriedade com a vida e com as coisas do mundo, e que sempre me permitiram buscar e construir a estética e a ética da minha existência;

Aos meus irmãos e sobrinhos, que me respeitam como sou, dando o mesmo e páreo valor aos livros que leio, às coisas que penso e aos caniços com que pesco, especialmente ao meu sobrinho *Daniel Matheus Doebber*, por ser meu aprendiz de pescador;

À minha amiga *Beth - Elizabeth Fontoura Dorneles -*, por ter me dado vivenciar a incondicionalidade dos laços familiares de afetividade e por sua acolhida, carinho, amizade e parceria, que nos permitem noites e noites, dias e dias de humana convivência e desinteressadas discussões ao pé da lareira ou à sombra das árvores, mas sempre à luz do comprometimento absoluto com o mundo e com as coisas do mundo;

À minha amiga *Mari Aparecida Bortoli*, por me mostrar o exato traço teórico das coisas que penso, retocando o riscado de meu pensamento com seus pincéis que pintam com as cores do pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari – entre outros, e por sua amizade, carinho e parceria – o que é estendido à sempre presença de sua filha *Liz* e de *Alexandre Henz*;

Ao meu amigo *Ivonei Freitas da Silva*, colega de curso, por simplesmente ter encontrado o passaporte para entrar em minha vida e por ter entrado, assim como, por ter me convidado a entrar na sua, esperando que assim se mantenha;

Ao meu amigo *Maciel Antoninho Viera*, pela sempre generosa e incondicional amizade que muito me ajudou a trilhar as pedreiras da existência;

À minha amiga *Joyce Nunes* e às filhas *Ana Júlia* e *Juliana Maria Tiellet*, pelo carinho, amizade e parceria incondicional;

À Universidade Federal de Santa Maria e à UNIJUÍ, especialmente aos seus cursos de Filosofia, pela idéia, articulação e efetivação deste MINTER;

À *Vânia Dutra de Azeredo*, por me ter noticiado o projeto e a efetivação deste Mestrado Interinstitucional e por me ter provocado a buscá-lo, assim como, por seu carinho e amizade;

Ao *Paulo Rudi Schneider/UNIJUÍ*, ao *Celso Eidt/UNIJUÍ* e ao *Marcelo Fabri/UFSM*, que tão bem e com tanta generosidade acolheram minhas primeiras e esparsas idéias do que poderia vir a ser um projeto de pesquisa;

Ao *Cláudio Boeira Garcia*, por ter feito do entendimento das entrelinhas de meu ainda extraviado projeto de pesquisa, a direção de meu percurso neste Curso de Mestrado, assim como, por seu carinho e amizade sempre presentes;

Ao meu Orientador *Noeli Dutra Rossatto* e ao meu Co-orientador *Arnildo Pommer* por tão bem terem entendido os meus passos e a cadência de minha caminhada, e, já estando em mar aberto, por terem confiado o leme e os rumos à

minha carta de navegação, respeitando as tempestades por que passei, assim como, os portos em que finquei âncora e os momentos em que me pus a navegar;

Aos Professores que durante o Curso de Mestrado, conosco compartilharam o conhecimento por eles elaborado e sistematizado;

À minha “bruxinha” *Giovana Dorneles Machado*, pela gentileza de sua infanta presença em minha vida, com a alegria de sua existência e com a lucidez de sua inteligência, e por ser uma perfeita aprendiz de feiticeira, a perfeita menina do dedo verde, fazendo brotar flores em tudo o que toca e por ter me tocado;

Às minhas amigas *Carine Raquel Medeiro da Costa* – e por extensão ao seu companheiro *Gustavo Costa Moraes* -, *Mara Aparecida Simões de Oliveira* – e por extensão ao seu companheiro *Juarez Oliveira* - e *Franciele Moro Zanon*, pela generosidade da incondicional amizade, respeito, carinho e parceria, sem o que, a vida seria bem mais difícil;

À minha funcionária *Magda Regina Sensão*, pela amizade, carinho, paciência e disponibilidade para todas as horas;

À minha amiga *Cinara Dorneles Machado* – e por extensão ao seu companheiro *Mateus Machado* -, pelo carinho, amizade e parceria de todas as horas;

À minha amiga *Silvana Fontoura Dorneles* e à sua filha *Ana Clara Dorneles Wahys*, pela amizade, carinho e sempre boa presença em minha vida e que agora está sendo acrescida da chegada de *Maria Clara*;

À minha amiga *Jura* – *Juracema Fontoura* -, pela amizade, carinho e partilha da sabedoria colhida em seus mais de oitenta anos de existência;

À minha amiga *Iza Maria Abadi de Oliveira*, por sua amizade e presença em minha vida;

Aos colegas que formaram a turma do MINTER, especialmente aos também amigos, *Claiton Rui da Costa Portilho* e *Evani Inês Krügel*; e aos generosos parceiros, *José Maria Moreira*, *Adriane da Silva Machado*, *Rubia Aparecida Tessaro Santos*, *Maria Inês Sassi Pietczaki* e *Lucas Henrique Tentler Prola*, pelas andanças que juntos fizemos e pelos possíveis encontros que tivemos, esperando que nossos caminhos não se descruzem;

Às pessoas a quem dirijo e com quem desenvolvo cotidianamente o meu trabalho, por me darem a pensar a vida e a existência humana;

A *Michel Foucault*, por toda a sua vida e por ser possível - por toda a herança que nos deixou -, a sua presença em minha existência humana, teórica e profissional, e especialmente, neste encontro sempre marcado e postergado por muitos anos, mas que doravante, jamais deixará de acontecer.

Certa vez, atravessando um rio, 'cura' viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto 'Cura' e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente eqüitativa: 'Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a 'cura' quem primeiro o formou, ele deve pertencer à 'cura' enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar 'homo', pois foi feito de húmus (terra)' (Bücheler apud Heidegger).

LATAS – Estas latas têm que perder, por primeiro, todos os ranços (e artifícios) da indústria que as produziu. Segundamente, elas têm que adoecer na terra. Adoecer de ferrugem e casca. Finalmente, só depois de trinta e quatro anos elas merecerão de ser chão. Esse desmanche em natureza é doloroso e necessário se elas quiserem fazer parte da sociedade dos vermes. Depois desse desmanche em natureza, as latas podem até namorar com as borboletas. Isso é muito comum. Diferentes de nós as latas com o tempo rejuvenescem, se jogadas na terra. Chegam quase até de serem pousadas de caracóis. Elas sabem, as latas, que precisam chegar ao estágio de uma parede suja. Só assim serão procuradas pelos caracóis. Sabem muito bem, estas latas, que precisam da intimidade com o lado obscuro das moscas. Ainda elas precisam pensar em ter raízes. Para que possam obter estames e pistilos. A fim de que um dia elas possam se oferecer às abelhas. Elas precisam de ser um ensaio de árvore a fim de comungar a natureza. O destino das latas pode também ser pedra. Elas hão de ser cobertas de limo e musgo. As latas precisam ganhar o prêmio de dar flores. Elas têm de participar dos passarinhos. Eu sempre desejei que as minhas latas tivessem aptidão para passarinhos. Como os rios têm, como as árvores têm. Elas ficam muito orgulhosas quando passam do estágio de chutadas nas ruas para o estágio de poesia. Acho esse orgulho das latas muito justificável e até louvável (Manoel de Barros).

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil
Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, RS, Brasil

MICHEL FOUCAULT
E A PROBLEMATIZAÇÃO DA SUBJETIVAÇÃO
- PARA O CULTIVO E A TRANSFORMAÇÃO DE SI -

Autor: Maria Luiza Diello

Orientador: Noeli Dutra Rossatto

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 20 de Agosto de 2009.

A presente dissertação aborda os movimentos teóricos no delineamento e estudo da problematização da subjetivação realizados por Michel Foucault. Considera-se, em um primeiro momento, que, na última etapa de sua obra, o autor dirige-se à questão da subjetivação, tecendo então o que define o chamado terceiro eixo de suas pesquisas – os dois primeiros tratam da questão da subjetivação relacionada aos campos do saber e do poder, enquanto condição de sujeição e dominação. Mostra-se, em um segundo momento, que, depois de dedicar-se ao estudo da sexualidade, tendo como foco inicial o homem como sujeito de desejo, e de remeter-se às práticas discursivas, o autor deslocará o foco de sua investigação para a problematização histórica da subjetivação. Por fim, analisa-se, em um sentido, a questão das *aphrodisia*, enquanto substância ética que, através da prática ascética como campo da relação a si, viabiliza a constituição do sujeito de desejo; e, em outro, aborda-se a questão das técnicas ascéticas e do *cuidado de si*, em que o indivíduo é tomado em sua dimensão ética, referido à questão da verdade, a uma estética da existência e a uma hermenêutica de si. Neste último aspecto, retoma-se o sentido da transformação de si, enquanto prática de liberdade, e a ontologia histórica de si, contemplando com isso as práticas através das quais o indivíduo se torna sujeito de si mesmo.

Palavras-chave: Pensamento Foucaultiano; Problematização da Subjetivação; Cultura de si; Hermenêutica de si.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil
University of Northwestern of the State of the Rio Grande do Sul, RS, Brazil

MICHEL FOUCAULT AND THE PROBLEMATIZATION OF THE SUBJETIVATION - FOR THE CULTURE AND THE TRANSFORMATION OF ITSELF -

Author: Maria Luiza Diello

Advisor: Noeli Dutra Rossatto

Date and Place of the Defense: Santa Maria, August 20, 2009.

This dissertation discusses the theoretical movements in the design and the subjectivation problematization study carried out by Michel Foucault. It is in a first time that, in the last step of his work, the author addresses the issue of subjectivation, commenting what defines the so-called third axis of your searches – the first two deal with the issue of subjectivation that relates to the fields of knowledge and power, as a condition of subjection and domination. So in a second time after turn to the study of sexuality, starting as man as subject of desire, and refer to the discursive practices, the author visiting the focus of its historic problematization research of subjectivation. Finally, in a sense, the issue of ethics *aphrodisia* while substance which, by ascetic as a field of practice for enable the constitution of the subject of desire; and, in another, discusses the question of ascetics techniques and care of themselves, in which the individual is taken into its ethical dimension referred to the question of fact, an aesthetic of the existence and hermeneutics. In the latter aspect is the purpose of processing them, while the practice of freedom, and itself historic ontology, gazing with this practice by which the individual becomes subject of itself.

Keywords: Thought Foucaultiano; Problematization of Subjectivation; Culture of Itself; Hermeneutics of Itself.

SUMÁRIO

EXCURSO.....	13
INTRODUÇÃO.....	32
1 SUBJETIVAÇÃO: O TERCEIRO DESLOCAMENTO TEÓRICO NO PENSAMENTO DE FOUCAULT	49
1. 1 O percurso teórico de Foucault no re-situamento da questão da subjetivação em seu pensamento	53
1.1.1 Situação teórica-conceitual da questão da subjetivação.....	55
1. 2 A sexualidade, as técnicas de si, a verdade e a problematização da subjetivação.....	65
2 FAZER-SE SUJEITO: UMA CULTURA DE SI	81
2. 1 A estilização da existência e a subjetivação ética.....	86
2. 2 <i>Epimeleia heautou</i> : O cuidado de si.....	101
2. 2. 1 A noção de cuidado de si.....	110
2. 2. 2 Para uma cultura de si.....	121
2. 2. 3 Treinamento de si: os exercícios teóricos e práticos	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	145

EXCURSO

PARA UMA ESCRITA DE SI¹

UMA APRESENTAÇÃO DOS RUMOS DA PESQUISA E DA ESCRITA

A problematização da subjetivação abordada por Michel Foucault (1926-1984) nos últimos anos de sua vida, constitui-se no mote deste estudo. Escolho fazer uma apresentação um tanto pessoalizada do trabalho de pesquisa que resulta na produção do escrito da Dissertação de Mestrado, porque entendo que seja importante fazer um situamento com relação à minha trajetória de apreciação e estudos no que se refere ao autor aqui abordado.

Cabe sublinhar que o próprio Foucault lançava mão dessa estratégia quando se tratava de expor as condições de definição e sistematização de seus estudos. É óbvio que não pretendo, com isso, me colocar à mesma altura de sua posição, mas sim, de não me obrigar a me desvencilhar de formatos de pensamento e de expressão que escolho herdar do autor em cuja fonte bebo.

Aqui, vale contemplar as considerações apontadas por Foucault em seu texto que apresenta as “Modificações”² em seu projeto teórico, quando faz a reflexão e tece as justificativas para os seus movimentos, dizendo:

Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? (FOUCAULT, 1990, p.13).

¹ Este título faz uma alusão descomprometida ao texto de Foucault, no qual ele sistematiza o que chama de “estudos sobre ‘as artes de si mesmo’, ou seja, sobre a estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana” (FOUCAULT, 2006a, p.144), tendo sido, então, o tema da *escrita de si*, um dos campos, relacionados aos quais ele estuda as técnicas de si. Tomando a questão da escrita para os clássicos antigos, referida aos *hupomnêmata*- termo que define as anotações que se recomendava que fossem feitas das coisas ouvidas e faladas, lidas e discutidas, etc.-, faço esta *escrita* para dizer um pouco do meu percurso de pesquisa e sistematização teórica relacionadas à obra e ao autor com que trabalho.

² Em termos teóricos, é o texto introdutório ao segundo e terceiro volume de *História da Sexualidade*, em que Foucault apresenta as alterações em seu projeto editorial. Em termos práticos, foi publicado como “Modificações” na introdução ao segundo volume de *História da Sexualidade*, mas antes circulou como artigo, aparecendo em *Ditos e Escritos V* – na Edição brasileira -, com algumas variações e sob o título “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si”. Por acaso de anotações no curso da pesquisa, usarei um ou outro.

Parto, portanto, do percurso de pesquisa para elaboração da Dissertação de Mestrado em Filosofia e apresento aqui o autor com que trabalho e como aconteceu o processo de construção desta caminhada de estudo sobre a questão da *problematização da subjetivação* e dos *modos de subjetivação* por ele estudados e abordados. Na finalização detendo-me na abordagem sobre a cultura e o cuidado de si, enquanto condição de transformação de si.

Apresento Foucault e os autores relacionados com os quais trabalho, assim como, tento delinear o rumo que a pesquisa tomou. Reconheço, de antemão, que esses (des)caminhos seguem as trilhas traçadas por Foucault, no sentido de que, longe de uma perspectiva teórica paralisante ou de uma tentativa de dar um traçado estanque ao percurso, sigo as teias que se vão aos poucos traçando e pontuando - com avanços e recuos, considerando que é no processo de pesquisa que se vai distanciando daquilo que se idealizou como tema e rumo da abordagem e, assim, seguindo o curso da construção do conhecimento, vou tecendo o entrecruzamento e a produção mesmo da questão e da elaboração daquilo que inicialmente causou inquietação e funcionou como dínamo no percurso, pois o início de uma caminhada de pesquisa sempre nos dá uma visada de sobrevôo e, na medida em que vamos aterrissando, reconhecendo o terreno, saberemos do caminho que poderemos palmilhar sem cairmos numa generalização excessiva rumo a uma finalização, tentando fechar com brevidade aquilo a que nos propomos. Portanto, tentando não descuidar da rigorosidade teórica, procuro mostrar as incipiências dessa caminhada e o caminho que disso resulta ao contemplar a mirada de Foucault sobre a historicidade da questão da subjetivação.

Saio dessas tecituras³ e faço, aqui, um retorno a Foucault, circundando a relação teórica com ele e com sua obra. Reapaixonar-me pelo autor foi uma das tarefas mais gostosas da pesquisa; reaproximar-se devagarzinho, desvencilhando-me aos poucos daquilo que já estava recortado em outro formato em meu imaginário e, re-tecendo, com outro olhar e com outros fios, aquilo que já me era tão familiar,

³ Uso o termo “teccitura” que se refere ao conjunto dos sons e que melhor dá sua tonalidade, e que me faz pensar na música produzida e emitida pela obra, pelo texto, pelas elaborações de um autor, tratando-se, então, da musicalidade de um autor ou de um escrito; e, em outros momentos, uso tecitura que é uma corruptela para tecedura e que diz do tecer das idéias e do pensamento, feito fios que se cruzam e formam o pano, no caso, o pano de idéias. E ainda vale esclarecer que a origem do termo “texto” é anterior à difusão cultural da escrita: vem da atividade das mulheres que “teciam tecidos” com a roca. Com o advento da ampliação da escrita, o escrito passou a se chamar texto.

além de encontrar o inesperado (me permitir encontrar o inesperado) - para usar um termo deleuziano ao se referir à condição necessária a um filósofo - ou como interroga o próprio Foucault, ao se perguntar sobre a tarefa do exercício filosófico: “Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 1990, p.13). Este foi um exercício fundamental que tive que fazer para deixar de tomar seu pensamento como instrumento de legitimação do meu próprio pensamento, sem o que, não haveria curiosidade e nem pesquisa. Reconheço que ainda fiquei muito longe do desejado e esperado, mas é um passo dado, sem o qual não haveria a perspectiva de, daqui por diante, seguir nesta trilha.

Então, além de encontrar o inesperado, senti-me na prazerosa condição de produzir em mim mesmo e em minha nova relação com Foucault, o inesperado. O inesperado que nos faz criar e, por sua vez, produzir. Isso me possibilitou acordes para a tessitura de um novo som, nesta que é uma caminhada cujas calosidades só o pesquisador pode curar. Ainda, no pensar deleuziano: fez-se a dobra na pretensa e equivocada linearidade de meu pensamento, dobra que irá projetar uma outra direção, uma outra questão, uma outra idéia, um rumo para a pesquisa e para o tecimento da dissertação, saindo do desenho tão ingênuo que no início me propunha dar a ver, e buscando traçar um riscado pelo menos mais coerente e que possa permitir, agora ou mais tarde, uma costura mais consistente.

Para isso, percorri - num primeiro momento de forma somente para reunir ingredientes para bater meu bolo ou os recursos para alinhar minhas costuras - alguns autores⁴ que trabalham Foucault: Alfredo Veiga-Neto⁵, Nythamar Fernandes de Oliveira, Roberto Machado, Márcio Alves da Fonseca, Peter Pål Pelbart, Francisco Ortega, Joel Birman (que faz aproximações com a psicanálise), Salma Tannus Muchail, entre outros. Depois, ainda, fui a alguns dos autores franceses que tiveram uma maior representatividade, importância, nos itinerários da pesquisa sobre o pensamento foucaultiano, sejam eles: Frédéric Gros – que além de ser um dos melhores intérpretes da obra de Foucault, é também, sem dúvida, seu melhor sistematizador; Didier Eribon – que ainda não me encantou com sua leitura de

⁴ Alguns, dentre os citados a seguir, trabalham, no Brasil, nas traduções dos escritos de Foucault, editados e publicados na França.

⁵ É um autor cujos referenciais busquei num primeiro momento e, depois, discordando de alguns pontos ou abordagens por ele apresentadas, fui tomando um distanciamento crítico na leitura que dele fiz, sendo que optei em não abrir neste trabalho a fundamentação dos pontos de discordância, visto que isso abriria pontos para uma costura outra que não a que me propunha.

Foucault e apesar de parecer-me um burocrata do pensamento foucaultiano, talvez seja seu melhor biógrafo; e, por fim, Deleuze (extremamente poético) e Dreyfus&Rabinow (os dois extremamente sagazes), sendo que estes três últimos (mais Frédéric Gros), são as grandes referências em minha leitura atual de Foucault, sendo deles que tomo, principalmente, as âncoras para fundear, nesta dissertação, a sistematização do dizer e do pensar foucaultiano.

Não poderia deixar de anotar, aqui, a minha fugaz leitura de Judith Revel, de quem tomo algumas sistematizações mais pontuais das noções trabalhadas por Foucault, mas que sei, em meus caminhos vindouros, ainda há de me levar pela mão, pois além de entender o pensamento foucaultiano, sabe exatamente de que são feitas e como são pregadas as dobradiças que fazem compor a coerência de um deslocamento a outro.

Na esteira de Gros, já com o caminho andando, encontrei ainda, com grande prazer, com Jean-François Pradeau – dele pouco sei, afora que com o único texto a que tive acesso, percebi que o rigor teórico e intelectual com que analisa o pensamento de Foucault, fazem dele uma leitura imprescindível e obrigatória. Gros tem trabalhado – juntamente com outros pesquisadores - na organização e estabelecimento dos textos finais do material inédito⁶ de Foucault, tendo sido o responsável pelo delineamento final do texto do Curso *A Hermenêutica do Sujeito*.

Deleuze, apesar de ter convivido muito pouco com Foucault nos últimos anos da vida deste⁷, foi seu contemporâneo, parceiro de filosofia e interlocutor sempre presente. Na entrevista de Deleuze, intitulada “Rachar as Coisas, Rachar as Palavras”, ao ser perguntado se ele e Foucault eram do mesmo time, respondeu “Penso que sim. (...) ser do mesmo time é também rir das mesmas coisas, ou então calar-se, não precisar ‘explicar-se’. É tão agradável não ter que se explicar!” (DELEUZE, 2006a, p. 109). Além de exaltar essa proximidade no formato do pensamento e na forma de entender as coisas e as coisas do mundo, ainda fala daquilo que os aproximava na tarefa de fazer filosofia, dizendo que:

⁶ Material relacionado principalmente às sistematizações e organização para as Aulas, Cursos e Seminários de Foucault, que estavam, também, vinculados ao desenvolvimento de suas pesquisas. É importante esclarecer aqui, que as exposições e discussões realizadas nessas atividades, além de atendê-las e formarem um material independente, serviam também para o alinhamento final das sistematizações dos textos que seriam publicados por Foucault.

⁷ Segundo Ortega, “O ano de 1977 representa (...) a ruptura com Gilles Deleuze, por causa de uma diferença de opiniões acerca do terrorismo de esquerda (desencadeada pelo caso Klaus Croissant)” sobre o qual discordavam absolutamente (Cf. ORTEGA, 1999, p. 40).

Tínhamos também, possivelmente, uma concepção comum de filosofia. (...) Nossa tarefa era analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo que Foucault chamava de dispositivos. Era preciso não remontar aos pontos, mas seguir e desemaranhar as linhas: uma cartografia, que implicava numa microanálise (o que Foucault chamava de microfísica do poder e Guattari, micropolítica do desejo). É nos agenciamentos que encontraríamos focos de unificação, nós de totalização, processos de subjetivação, sempre relativos, a serem sempre desfeitos a fim de seguirmos ainda mais longe uma linha agitada. Não buscaríamos origens mesmo perdidas ou rasuradas, mas pegaríamos as coisas onde elas crescem, pelo meio: rachar as coisas, rachar as palavras. Não buscaríamos o eterno, ainda que fosse a eternidade do tempo, mas a formação do novo, a emergência ou o que Foucault chama de 'a atualidade' (DELEUZE, 2006a, p. 109).

A referência acima, apresentada por Deleuze, caracteriza, com precisão, o estilo do pensamento e dos estudos de Foucault, que se preocupa em produzir o entendimento sobre os determinantes e condicionantes históricos que delineiam o que pensamos e o que fazemos hoje, assim como, o que criamos a partir desses elementos, sendo essa, uma preocupação constante no percurso foucaultiano. Essa é a tarefa da filosofia, e como anota Veyne, quando comenta que Foucault,

de modo algum, pretendeu apontar uma solução verdadeira ou definitiva; posto que a humanidade se desloca sem parar, sendo também que alguma solução atual revela logo que ela carrega seus perigos, toda solução é então imperfeita, e isso será sempre assim: um filósofo é aquele que, para cada nova atualidade, diagnostica o novo perigo, e mostra uma nova saída. Com esta concepção novíssima de filosofia, a verdade clássica está morta⁸, enquanto que, da confusão historicista moderna se desprende nossa idéia de atualidade (VEYNE, 1985).

Iniciei trabalhando com dois livros de Deleuze, sendo o Capítulo III, de *Conversações*, intitulado "Michel Foucault" - que reúne três entrevistas de Deleuze sobre Foucault -, e, principalmente, com o livro intitulado *Foucault*, que Deleuze publicou dois anos após a morte do mesmo e sobre o qual, numa dessas Entrevistas, dirá:

Para mim este livro é primeiro uma necessidade. É muito diferente dos artigos que tratam de noções determinadas. Aqui eu procuro o conjunto do pensamento de Foucault. O conjunto quer dizer aquilo que o força a passar de um nível a outro. O que o força a descobrir o poder sob o saber, e que o força a descobrir os 'modos de subjetivação' fora das malhas do poder? A lógica de um pensamento é o conjunto das crises que ele atravessa, assemelha-se mais a uma cadeia vulcânica do que a um sistema tranqüilo e próximo do equilíbrio. Eu não sentiria necessidade de escrever esse livro caso não tivesse a impressão de que se entendeu mal essas passagens, esses saltos, essa lógica de Foucault (DELEUZE, 2006a, p. 106).

⁸ Vale dizer, sobre esse apontamento, que em tese, a verdade clássica não está morta, ela foi superada, mas continua verdade do ponto de vista de sua historicidade. Novas verdades estão no horizonte humano, mas elas não matam as anteriores das quais as novas se originam.

Vale sublinhar que a perspectiva de delinear o conjunto do pensamento do autor, pode soar como a tentativa de outorgar-lhe uma unidade que o próprio Foucault, em vida, não propôs e, certamente, não retrucaria esse feito, pois, como muito bem nos lembra Pol-Droit, “Foucault conseguiu não ser o mestre de seus próprios livros, o guardião do sentido único de sua obra, aquele que dita sua lei aos leitores dizendo-lhes: ‘Eis o que eu quis dizer, vocês não têm o direito de compreender de outro modo’” (POL-DROIT, 2006, p.33), mas afora essas possibilidades, o texto de Deleuze se mostra fundamental ao apresentar as consonâncias e dissonâncias na conjugação, na obra de Foucault, do estudo dos mais diversos temas, sem perder a essência dos propósitos aos quais procurava deslindar. Afora esses aspectos, entender o conjunto do pensamento de Foucault é fundamental para entender as suas partes, ou como nos aponta o mesmo Deleuze:

Percebe-se que na sua experimentação e na sua alquimia, o autor não chegaria à nova revelação que nos deslumbra se não tivesse passado por este caminho através deste ou daquele desvio cuja necessidade não se compreendeu de imediato. (...) É preciso tomar a obra por inteiro, segui-la e não julgá-la, captar suas bifurcações, estagnações, avanços, brechas, aceitá-la, recebê-la inteira. Caso contrário não se compreende nada (DELEUZE, 2006a, p. 108).

Esse texto de Deleuze, além de nos mostrar o conjunto, também deixa-nos antever os movimentos teóricos que foram determinantes no processo de delineamento e estudos das diferentes noções com que Foucault labuta ao longo de sua obra, operando deslocamentos que levaram não ao mero trânsito entre um eixo e outro, mas principalmente, a um amadurecimento progressivo e consistente.

Vale sublinhar aqui, que a “dessacralização” da obra e do autor insere-se em sua concepção de que os elementos de seu pensamento se constituem *em “caixas de ferramentas”* das quais poderíamos disponibilizar na medida em que necessitarmos e quisermos, sem que ele nos venha cobrar em que as usamos (Cf. POL-DROIT, 2006, p.33). Longe de tomá-lo instrumentalmente - como é comum fazermos quando o lemos para pensar nossa atuação técnica num determinado campo (social, psicológico, institucional, jurídico, etc.) - contemplo, além das questões por ele estudadas, as referências das perspectivas com que trabalha.

O livro *Foucault* se constitui numa fundamental referência sobre o autor, sendo que podemos dizer que Deleuze e Dreyfus&Rabinow são os grandes

pensadores do pensamento de Foucault. O primeiro, por encontrar em sua obra exatamente o inesperado, assim como, conforme já mostrado, pelo fato do pensamento de ambos ser feito do mesmo talhe; e os outros dois, que, pela dimensão da análise, nos mostram desde os mais tênues fios que formam as teias que sustentam as tessituras da obra e do pensamento de Foucault, até os mais consistentes nós e amarramentos que a consolidam.

Por último, trabalho com os referenciais do livro de Dreyfus&Rabinow⁹ - que tiveram tempo de discutir o livro e sua organização com o próprio Foucault, que é intitulado *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica* (título que, na edição brasileira, feita pela Forense Universitária, ganhou o adendo “*para além do estruturalismo e da hermenêutica*”¹⁰), destacando sua condição de não estruturalista e não hermeneuta¹¹. É nesta publicação que, num Artigo¹² e numa Entrevista¹³, Foucault faz uma revisão e um re-situamento de toda a sua obra, esclarecendo pontos que fluiriam no curso de seus estudos, mas que, certamente, dado o avanço de sua doença¹⁴, não haveria tempo de fazê-lo com mais profundidade.

Cumprir dizer que esse é um livro que tem se constituído numa referência para todos os leitores e pesquisadores de Foucault, sendo citado e contemplado em quase todos os textos que abordam o autor e sua obra. É aí que, além dos textos produzidos pelos dois autores, no Artigo decisivo de Foucault e na Entrevista realizada pelos mesmos com ele, encontramos a análise e o desdobramento de alguns dos pontos importantes de sua obra, principalmente sobre a questão do

⁹ Hubert Dreyfus e Paul Rabinow são dois professores de filosofia e antropologia, que atuavam, à época desses diálogos com Foucault que deram origem ao referido livro, na Universidade da Califórnia, em Berkeley; período em que Foucault esteve muito seduzido pela cultura norte-americana e lá esteve por diversas ocasiões nos últimos anos de sua vida.

¹⁰ Esta informação consta do texto informativo presente na orelha do referido livro.

¹¹ Oliveira, no que se refere ao aparente contraditório no uso do termo “hermenêutica”, com relação à metodologia utilizada por Foucault, diz que “Embora a noção de hermenêutica pareça comprometer o trabalho de um autor que tem sido aclamado como pós-estruturalista e pós-hermenêutico, o próprio Foucault nunca endossou nenhum desses rótulos – o mais problemático de todos, sem dúvida, seria o de ‘pós-moderno’, ao qual ele enfaticamente renunciou. Assim, o termo ‘hermenêutica’ deve ser entendido aqui *lato sensu*, no sentido de uma ‘hermenêutica radical’, que busca romper com o método fenomenológico sem se perder nos labirintos aporéticos de uma ‘desconstrução’ pós-heideggeriana” (OLIVEIRA, 1993, p. 280).

¹² Título: “*O Sujeito e o Poder*” (1995, p. 231-249), inserido ainda na primeira edição do livro.

¹³ Título: “*Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow - Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*” (1995, p. 253-278), inserida na segunda edição do livro e revisada para a edição francesa.

¹⁴ Foucault, no advento do vírus da AIDS, tornou-se uma de suas precoces vítimas, sucumbindo à sua devastação quando ainda eram raras as alternativas e possibilidades de tratamento e controle da doença. Apressou o fecho de seu pensamento, mas nada pôde fazer além desse esforço.

sujeito - quando afirma e pontua que o seu interesse principal sempre fora a questão do sujeito e não a do poder -, assim como, sobre a própria questão do poder, a qual fora melhor desenvolvida e explicitada no referido Artigo, visto que até então ele não havia se detido na análise específica da questão. Sobre esse livro, Foucault afirmou que representava uma “análise clara e inteligente do trabalho que tentei fazer. Esclarecendo muitos mal-entendidos, apresenta uma visão precisa e sintética” (FOUCAULT apud DREYFUS&RABINOW, 1995) ¹⁵.

Essa posição de Foucault com relação ao seu foco de interesse na questão do sujeito (e mais algumas leituras reducionistas) fez com que muitos comentadores e pesquisadores de sua obra assumissem a equívoca posição de que ele teria passado a vida a trabalhar a questão do saber e do poder e que, depois de um período de crise e de silêncio (ocorrido de 1976 a 1984, após a publicação do primeiro volume de *História da Sexualidade*, até o ano de sua morte, quando ainda revisa os volumes *II* e *III*, que serão publicados no mesmo ano), teria, então, nesses últimos movimentos, retornado à questão do sujeito, a qual inicialmente teria, segundo alguns exegetas, sido recusada quando anunciara em *As Palavras e as Coisas*, a morte do homem enquanto sujeito preconcebido.

Entretanto, ele afirma, em diversos momentos de sua obra, que não se trata de uma retomada e sim, de ter percebido que passara muito tempo contemplando apenas as primeiras duas questões, sem dar atenção a esse terceiro eixo, pois entende que uma dimensão não existe sem a outra e que os deslocamentos teóricos não se operam por sobreposição e sim por rarefação. Sublinhe-se que são duas abordagens distintas, esta dos últimos anos de sua obra e aquela que fizera em *As Palavras e as Coisas*.

Deleuze é esclarecedor com respeito a isso e vai além quando diz que “É idiota dizer que Foucault descobre ou reintroduz um sujeito oculto depois de o ter negado. Não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida quando chega o momento, justamente porque não há sujeito” (DELEUZE, 2006a, p. 141), presentificando o que seja da ordem da produção da subjetividade para além das linhas do saber e do poder. Portanto, não se trata de uma preocupação somente ontológica, mas principalmente do estudo das formas e modos como se produz a subjetividade. O que Foucault recusara seria a idéia de uma “verdade profunda” que serviria de marco à porta entreaberta da

¹⁵ Em nota na orelha do livro.

fenomenologia, que nos mostraria, enfim, onde estaria ontologicamente, o sujeito. Para ele, não há sujeito e sim subjetivação.

E numa reflexão sobre uma provocação que lhe foi feita na entrevista “O retorno da moral”, sobre o fato de que em suas obras anteriores ao segundo volume de *História da Sexualidade*, ele parecia destruir a soberania do sujeito, logo essa questão que nunca poderia ser eliminada e que poderia se constituir para ele num trabalho infinito, Foucault é absolutamente elucidativo ao afirmar:

Trabalho infinito, certamente; é exatamente com isso que me confrontei, e foi isso que quis fazer, já que meu problema não era definir o momento a partir do qual alguma coisa como o sujeito apareceria, mas sim o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que estão longe de estarem concluídas. Tratava-se então de introduzir de novo o problema do sujeito que eu havia mais ou menos deixado de lado em meus primeiros estudos, e de tentar seguir os caminhos e as dificuldades através de toda a sua história. Talvez haja um pouco de obscuridade na maneira de dizer as coisas, mas de fato o que eu quis realmente fazer foi mostrar de que modo o problema do sujeito não deixou de existir ao longo dessa questão da sexualidade que, em sua diversidade, não para de reencontrá-lo e de multiplicá-lo (FOUCAULT, 2006a, p. 261-2).

Portanto, Foucault - e sobre isso Deleuze é enfático ao apontar -, na verdade tenta mostrar que estudando todas as outras questões, seu interesse sempre esteve voltado para a questão da subjetivação – como já anunciado aqui -, apontando que é ao estudar a sexualidade que irá “analisar as práticas através das quais os indivíduos foram levados a voltar a atenção para si mesmos, a decifrar-se, a reconhecer-se e a assumir-se como sujeitos de desejo” (FOUCAULT, 2006a, p. 194); e reformula, então, seus estudos, delineando o projeto visando pesquisar as formas como o indivíduo “se constituía e se reconhecia como sujeito” (FOUCAULT, 2006a, p. 195). Esse é um dos momentos determinantes da obra de Foucault, em que segue outro rumo o seu pensamento¹⁶ num processo desencadeado a partir da publicação do primeiro volume de *História da Sexualidade*, quando acaba se entediando com esse projeto e, tendo percebido no desenvolvimento de seus Cursos, a necessidade de voltar sua atenção para o eixo da subjetivação, retoma seus estudos, voltando-se para a questão sobre o homem enquanto sujeito de desejo e, logo adiante, para a questão da relação consigo.

Com relação à obra de Foucault¹⁷, tomei elementos, em vários Artigos e Entrevistas presentes em *Ditos e Escritos*. Além desses, os textos: *A Hermenêutica*

¹⁶ Aspecto no qual nos deteremos mais adiante neste trabalho.

do *Sujeito* (basicamente o seu Resumo), em que ele aborda a questão da subjetivação, mais precisamente, das práticas, das técnicas, do cuidado de si na Antiguidade; *História da Sexualidade II e III* em que - incluindo o primeiro volume -, ele re-situa e reconduz a questão e o estudo sobre a subjetivação em sua obra; e *Resumos dos Cursos do Collège de France* em que se encontram reunidos os “Resumos” que ele costumava sistematizar após a realização de seus Cursos¹⁸ e que trazem uma sistematização precisa do que fora estudado e apresentado, sendo que me detenho, além do Resumo já apontado, também no do Curso *Subjetividade e Verdade*.

Considerando que, após reconhecer o que sempre fora o seu objeto e interesse de pesquisa - a questão do sujeito -, aquilo que teria sido primeiramente o seu projeto de estudos e publicação sobre a sexualidade, fora apresentado com um novo quadro teórico relacionado à questão da subjetivação, ou mais propriamente das *práticas de si* e das *técnicas de existência*, constituindo-se nos volumes II e III, de *História da Sexualidade* (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 254), o que já havia sido apresentado, com o recorte do mesmo período histórico, e da mesma tematização, em *A Hermenêutica do Sujeito*¹⁹ - e, com algumas variações, já no Curso do ano precedente, sob o tema *Subjetividade e Verdade*²⁰ -. É aí que esse Curso nos mostra que é determinante ao apontar um amadurecimento no pensamento de Foucault, ultrapassando seu entendimento de que o indivíduo seria mero reproduzidor das técnicas dominantes de saber e de poder – numa condição de sujeição -, podendo, através da resistência às linhas de dominação,

¹⁷ É importante destacar que, em se tratando de Foucault, todos os seus ditos e os seus escritos são tomados na mesma dimensão, como conjunto da obra, daí o fato de apresentarmos várias referências advindas de suas Entrevistas, as quais se constituem em momentos em que ele formula novas idéias ou esclarece e sistematiza aquilo que vem estudando, e isso recebe, então, o mesmo valor da palavra escrita, talvez numa outra dimensão, mas com a inegável condição de revisão daquilo que vem trabalhando, ou seja, com o mesmo valor teórico.

¹⁸ O ensino de Foucault no *Collège de France*, estendeu-se de 1971 a 1984, sob a cátedra *História dos Sistemas de Pensamento*, sendo que ali “O ensino obedece a regras particulares. Os professores têm a obrigação de cumprir vinte e seis horas de ensino por ano (podendo a metade, no máximo, ser oferecida na forma de seminários (NR: É o que faz Michel Foucault até o início dos anos 80.)). A cada ano devem expor uma pesquisa original, o que os obriga a sempre renovar o conteúdo de seu ensino” (Cf. EWALD&FONTANA in FOUCAULT, 2006b, p. XVI); os Cursos ocorriam de Janeiro à Março e no *Annuaire du Collège de France* é publicado o Resumo dos mesmos. Foucault costumava elaborá-los no mês de junho, expondo de forma sucinta e sistemática aquilo que abordara nas suas exposições. Podemos dizer que o Resumo do Curso seja uma sintética sistematização da totalidade do conjunto teórico que foi abordado no decorrer do Curso, apresentando de forma apurada e precisa, aquilo que em sua efetividade é feito com muito mais delongas.

¹⁹ Este é o tema do Curso de 1982, no *Collège de France*, que foi publicado na França somente em 2001.

²⁰ Este é o tema do Curso de 1981, no *Collège de France*, que ainda não foi publicado na França. Contamos com a publicação somente de seu Resumo.

fazer emergir a condição de produção da subjetivação e das condições de subjetivação.

Portanto, Foucault persegue o entendimento sobre como se dão os processos e os modos de subjetivação que o indivíduo constrói a partir da consciência, das técnicas e do cuidado de si. Aventa possibilidades, recua na afirmação de hipóteses formuladas, e isso não fica escondido em sua obra, ou seja, ali onde ele toma um rumo e lá adiante, numa encruzilhada, percebe que se equivocara ou que deveria ter dado aos seus passos um outro rumo.

Além de situar como chegou a esse terceiro deslocamento teórico – que levou Foucault à questão da subjetivação -, este estudo nos leva em direção à questão de “*uma hermenêutica de si*”, o que contempla, entre outros aspectos, as noções de cuidado de si, relação consigo, técnicas de si, domínio de si sobre si, conhecimento de si, técnicas de existência, práticas de si – enfim, das técnicas que o sujeito formula ou utiliza e que o ajudam a modificar-se a si mesmo -, perpassando a constituição da subjetivação como sujeito ético e a partir do cuidado de si, da cultura de si, na constituição de uma estética da existência. Apesar de ser um trabalho muito mais descritivo do que crítico ou analítico, não me furto de mostrar, mesmo sem aprofundar, alguns elementos que nessa labuta de Foucault no estudo da problematização da subjetivação, vão lhe aparecendo, ou melhor, que se darão a ver pelos olhos de seus exegetas.

Para tecer essa visada relacionada ao deslocamento conceitual, tomarei por âncora o entendimento de Deleuze quando, com muita lucidez e clareza, aponta que “Foucault parte de uma concepção original que ele faz do saber, para inventar uma nova concepção do poder”, visto que isso não seja apenas uma mudança de tema, “O mesmo acontece, e com mais razão, no caso do ‘sujeito’: ele precisará de anos de silêncio para chegar, nos seus últimos livros, a essa terceira dimensão”. Comentando a importância de se compreender essa passagem ou o que o próprio Foucault chama de deslocamento, diz que “Se Foucault tem necessidade de uma terceira dimensão, é porque tem a impressão de se fechar nas relações de poder, que a linha termina ou que ele não consegue ‘transpô-la’, que ele não dispõe de uma linha de fuga” (Cf. DELEUZE, 2006a, p. 115-6), o que ele expressa bela e precisamente em “A vida dos homens infames”²¹. Nesse texto, Foucault se empoeira

²¹ Esse é um artigo de Foucault publicado em *Les cahiers du chemin* (Nº 29, de 15 de janeiro de 1977, os. 12-29) e que se constitui num de seus mais belos textos, produzido a partir da “exumação dos arquivos do internamento do Hospital Geral e da Bastilha”, sendo um “projeto constante desde a

todo no correr do escrito e enuncia, ao falar que era necessário ultrapassar os liames ditados pelo poder jurídico sobre a vida dos homens que lhes cabia julgar, e aventa:

Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer. Essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? (...) O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas (FOUCAULT, 2006c, p. 208).

É aí que se vai formulando isso que Deleuze destaca como sendo da ordem da resistência e que indicaria a emergência do sujeito, o emergir da subjetividade enquanto mecanismo de resistência à dominação; então pergunta: “Embora invoque focos de resistência, de onde vem tais focos? Ele precisará pois de muito tempo para achar uma solução, porque de fato, trata-se de criá-la. Então, será que se pode dizer que essa nova dimensão seja a do sujeito?”. Aqui ele faz uma pergunta fundamental que esclarece exatamente por onde Foucault pensa a questão da subjetivação, elucidando que ele “não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas em termos de ‘subjetivação’, no sentido de processo, e ‘Si’, no sentido de relação (relação a si)”²². Nisso que Deleuze aponta como a acepção foucaultiana do que seja a “subjetivação” e da “relação a si”, trata-se “de uma relação da força consigo (ao passo que o poder era a relação da força com outras forças), trata-se de uma ‘dobra’ da força” (Cf. DELEUZE, 2006a, p. 116), é também, portanto, relação de poder²³.

História da Loucura”. Foucault toma e retoma por várias vezes esse projeto, o qual é transformado em coleção, em 1978 – com *Les viés parallèles*, pela Gallimard, em que são publicados outros textos. Nele, Foucault toma os registros estabelecidos em prontuários burocráticos, para pensar a vida, ou as vidas que os originaram, detendo-se na arbitrariedade das regras que lhes foram impostas pelos instrumentos de controle das vidas e dos seres que exatamente fogem à regra, quando o humano, o demasiado humano, não cabe dentro da racionalidade instrumental (Cf. Apresentação ao Artigo, In FOUCAULT, 2006c, p. 203).

²² Cabe introduzir aqui as palavras de Ortega para esclarecer um ponto sempre presente no que se refere à utilização de Foucault com relação a alguns conceitos, vejamos: “Foucault não parece dar muito valor a uma diferenciação conceptual entre os conceitos de *sujeito*, *si mesmo* e *indivíduo*, falta de precisão esta que pode conduzir a numerosas confusões. Pois, de um lado, ele afirma que os gregos não possuíam nenhuma experiência de sujeito, ao passo que analisa, de outro, a constituição de si como sujeito moral. Importante, porém, é o esforço de Foucault em recusar uma visão essencialista do sujeito em favor de um sujeito constituído autonomamente mediante práticas de si” (ORTEGA, 1999, p. 32).

²³ É importante introduzir aqui, as palavras de Ortega, quando, em NR, aponta que “A idéia de um tipo de subjetividade surgido na modernidade como objeto de um poder disciplinar e um bio-poder

Isso é que dará o tom e o prumo desse tempo que em sua obra, chamam de “o último Foucault”. Muitos comentadores, ao falarem das últimas produções de Foucault, se referem ao “último Foucault”²⁴ (lugar comum com relação a outros autores também), o que soa no mínimo de modo reducionista. Eu não designaria assim, pois não há um último quando há uma ciranda que permite que todos os tempos estejam num e um em todos os demais. O corpo que morre, não leva com ele a obra e por si só, não a finaliza. A obra acabada não existe. Pode existir obra única (pontual, exata, sem excertos, ranhuras outras que não o que a compôs), mas jamais uma obra acabada. O que é difícil para muitos entenderem, é o fato de que Foucault estuda e busca compreender os movimentos, ou aquilo que jamais se esgota, que nunca deixa de acontecer; que nunca deixa de acontecer sempre de uma outra forma, de uma forma nova, portanto, não normativa.

É importante considerar que Foucault não era só um teórico do seu tempo, um teórico do nosso tempo, preocupado em pensar a subjetivação e produzir o entendimento sobre a nossa atualidade; ele era a reflexão ali onde todos eram a regra; era o paradoxo onde todos eram paradigma; era um crente na força da resistência onde a maioria acreditava no absoluto do que estava dado e convencionalizado. Foucault era ele mesmo a expressão de suas idéias e de sua forma de ver e fazer o mundo. Engajado, não se fazia simulacro em uma série, mas também não negligenciava a rigorosidade teórica. O que Foucault nos mostra é seu estilo. O que Foucault não esconde é que sua vida se confunde com sua obra. Ele não é um burocrata da pesquisa e das tecituras do conhecimento, seu método revela o que ele é. E como nos diz Deleuze, ele “é um homem de paixão” (DELEUZE, 2006a, p. 128). Ao que se pode acrescentar com o mesmo Deleuze:

Foucault (...) é um grande estilista. O conceito toma nele valores rítmicos, ou de contraponto, como nos curiosos diálogos consigo mesmo com os quais ele termina alguns de seus livros. Sua sintaxe recolhe reflexos, cintilações do visível, mas também se contorce como uma correia, se dobra e se desdobra, ou estala ao ritmo dos enunciados. Depois, nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento, buscando

aparecia já em *Vigiar e Punir* e na *Vontade de Saber*. Porém, a localização dos pontos de resistência na recusa de um tipo de subjetividade imposto e na criação de novas formas de individualidade constitui uma novidade destes anos” (ORTEGA, 1999, p.40).

²⁴ Essa é uma expressão utilizada num contexto diferente daquele em que se busca sinalizar ou distinguir os momentos distintos no desenvolvimento conceitual dentro de uma obra de um dado autor, pois se trata de uma interrupção decorrente não do avanço da idade e do condicional amadurecimento teórico, mas sim, do avanço de uma doença, que segue a condição da devastação de um vírus e não do tempo humano, teórico e subjetivo.

uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura (DELEUZE, 2006a, p. 126).

Eram essas condições que permitiam a Foucault ir construindo, tanto no remanso das mais rigorosas sistematizações, quanto publicamente, os cruzamentos de seus estudos²⁵. Toda e qualquer *acusação* às lacunas ou equívocos no pensamento de Foucault - lacunas no sentido daquilo que é apontado como carência, como falho, como não finalizado -, soa inconsequente se considerarmos que foi uma obra interrompida prematuramente, interrompida exatamente no ponto de dobra que o reconduziu a uma outra visada das noções e dos campos teóricos que vinha palmilhando, visto que alcançara não somente uma nova dimensão teórica, mas principalmente uma sistematização mais clara e precisa daquilo que vinha estudando ao longo de sua vida, o que Gros e Deleuze chamam de amadurecimento, de coroamento conceitual.

Quando Foucault soube que a vida lhe pregara uma peça, apressa-se em concluir alguns dos trabalhos que estavam em andamento, antes de ver morrer seu corpo (porque Foucault assistiu ao próprio morrimento), apressa-se em dar fechamento a alguns de seus textos e de seus estudos. E sobre isso Veyne também nos fala:

Foucault não experimentou o medo da morte: dizia isso às vezes a seus amigos, quando a conversa recaía sobre o suicídio; e os fatos provaram, ainda que de outra maneira, que não era arrogância. A prudência antiga havia se tornado hábito pessoal para ele, inclusive de outras formas: durante os oito últimos meses de sua vida, a redação de seus dois livros desempenhou para ele o papel que a escritura filosófica e o diário pessoal desempenhavam na filosofia antiga: a de um trabalho sobre si, o de uma auto-estilização (ele mesmo publicou, naqueles dias, no número cinco de *Corps écrit*, um penetrante estudo sobre esta questão) (VEYNE, 1985).

Ficam muitos estudos em aberto. Ficam muitas noções por serem aprofundadas individualmente e articuladas na trama de conceitos. E entenda-se aqui, por texto em aberto, os textos inconclusos e inacabados, o material que ele já havia sistematizado e utilizado em suas aulas, em seus Cursos e Seminários - em forma de Dossiê ou de material auxiliar. Depois, Daniel Defert, seu companheiro durante vinte anos e curador de sua obra, irá oportunizar que pesquisadores façam,

²⁵ Nos últimos anos, Foucault não levava para suas aulas, o material já sistematizado de forma escrita, mas fazia a leitura dos textos estudados e as sistematizações diante de seu público, talvez assumindo, assim, que não teria tempo de fazê-lo de forma mais sistematizada.

dentro das possibilidades, a organização para edição do material inédito, o que tem propiciado o contato com o desenvolvimento das abordagens que vinha delineando.

É importante sublinhar, ainda, que toda tentativa de organização para edição desse material inédito, além de passar ao léu de uma possível re-sistematização ou de um reordenamento, ou mesmo ampliação e redirecionamento das pesquisas do próprio Foucault, seria impossível alcançar aquilo que só ele poderia fazer de sua obra no correr de sua vida, ou seja, rever possíveis equívocos, reescrever o que já estava posto em outras letras, mudar a forma de abordagem ou o foco de alguma problematização, entrecruzar ou descruzar caminhos, rearticular o conjunto de seu pensamento, enfim, fazer aquilo que é próprio do amadurecimento teórico de um autor, ou, simplesmente seguir o rumo do desenvolvimento de seu método de estudos e de seu sistema de pensamento. A morte interrompe esse processo que só pode ser trilhado pelo próprio autor, ninguém mais, e por mais conhecedor que seja de seu pensamento e de sua obra, não poderá fazer isso por ele. Mas é fundamental assinalar que o inventário teórico, conceitual e das noções que afunilara nesse último período, Foucault deixou arredondado, ao formato de um entendimento possível. O que fazemos disso é uma outra questão e que não cabe aqui discutir.

Mesmo parecendo ou sendo sintomático de uma necessidade permanente de resgate dos deslocamentos teóricos operados no pensamento de Foucault – pois esse é um caminho que todos os exegetas e pesquisadores de sua obra percorrem, portanto, também me deixei tomar por essa via, principalmente porque esta dissertação trata especificamente da problematização subjetivação, nisso que ele chamou de terceiro deslocamento em seu pensamento. É notório, portanto, que quando se fala de sua obra, tenhamos que falar tanto do seu percurso teórico; sua vida e sua obra se confundem, e talvez daqui a algum tempo destilemos somente seus conceitos e seu pensamento, se é que isso seja possível ou se faça algum sentido, no mais, sua obra é um pensamento sempre em ciranda, nunca teremos como vê-lo estanque. A obra de nenhum autor torna-se estanque e a de Foucault, principalmente. Ainda, em seu caso, ele busca em seu engajamento e lá na última crosta da história, exatamente aquilo que o faça a representação de uma outra possibilidade de ser humano, que não o deixe cooptado por tudo o que aí está enquanto determinante de um conjunto de dispositivos de dominação ou de normalização.

É importante salientar, ainda, que pelas características próprias do movimento do pensamento de Foucault, não se consegue falar de uma certa noção ou problematização, ou tomar um conceito pontualmente, sem puxar-lhe todo o histórico de sua constituição ou sem referi-lo à toda sua obra – à obra publicada e ao material inédito que já foi disponibilizado para pesquisa -. Uma rocha o leva sempre à outra e, às vezes, ao mar, ou ao precipício, ou mesmo, à relva segura e tranquila.

Foucault segue a tradição dos filósofos que fazem da filosofia o pensar sobre as questões do seu tempo, assim como Kant, Heidegger, Hannah Arendt, entre outros, mas superando a tradição metafísica. Pensar o seu tempo não significa fazer um recorte histórico e remetê-lo a uma visada extemporânea, mas sim, fazer da genealogia uma possibilidade crítica de “que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2005a, p. 348), não esquecendo, porém, que “diminuir a preocupação com o si não é a única, nem a mais importante, nem a mais persistente forma de perigo para o mundo hoje em dia – mas é uma das que Foucault acredita estar apta a mudar” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p 280).

Isto posto, é importante considerar, ainda, que por uma bifurcação ocorrida no processo do pensamento de Foucault quando, ao reordenar seus estudos, faz, concomitantemente, a abordagem sobre a questão do governo e do governo de si; ou seja, no correr de seus Cursos - a partir de 1976 – trabalha a questão do governo dos outros e do governo de si, e, na sistematização do material para publicação, trabalha a questão das técnicas de si. Nesse ínterim, estende sua preocupação para com as questões atuais, que circundam seu tempo, abrindo, então, a análise sobre a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle, o que lhe permite formular e estudar a noção de biopoder e de biopolítica²⁶, sendo que sobre isso podemos ver que:

²⁶ Entenda-se por *biopolítica*, a definição cunhada por Foucault no *Resumo do Curso Nascimento da Biopolítica*, quando aponta “eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vêm constituindo até hoje” (FOUCAULT, 2008, p. 431); e, por biopoder, como os poderes constituídos que operam para o controle dessa racionalidade instrumental, que permitem uma administração da vida e possibilitam uma otimização do uso e do investimento nessa instrumentalização do humano.

o enfoque de Foucault sobre as tecnologias de si deve ter desviado sua atenção daquilo que ele tinha antes isolado como uma fonte de perigos mais graves e mais antigos, a saber, a racionalização weberiana, a tecnologia heideggeriana, e a normalização e destruição inerentes ao biopoder. Neste ponto, entretanto, Foucault dirige sua atenção para uma área que, de acordo com seu diagnóstico, é mais aberta à mudança, enquanto mantemos em mente que deveremos eventualmente retornar ao biopoder para uma analítica completa (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p 280).

Destaque-se que Foucault, nos últimos anos de sua vida, lança mão da noção de problematização para dar a ver o semblante de seus estudos e o faz, também, com relação à questão da subjetivação. Ele próprio afirma que não pretende e não quer fazer uma história das soluções, pois o que lhe interessa, o que “gostaria de fazer” é “a genealogia dos problemas, das problematizações” (FOUCAULT in DREIFUS&RABINOW, 1995, p. 256). Definitivamente, sua contribuição não é da ordem das resoluções e nem da fidelidade à ortodoxia dos cânones da tradição filosófica, seguindo, então, o curso de suas pesquisas, busca identificar as diferentes formas como o homem problematizou aquilo que lhe era dado ser e o que poderia se tornar.

Seguindo nessa toada, penso que foi possível fazer um recorte teórico da questão da *subjetivação* em Foucault e das problematizações levantadas por ele, depois de passar algum tempo cegada pela trama dos conceitos e tentando tatear a questão a que me propunha estudar; portanto, *Michel Foucault e a Problematização da Subjetivação – para o cultivo e a transformação de si* - é o tema deste estudo, contemplando, em primeiro lugar, o movimento teórico realizado por Foucault, que tinha as suas pesquisas focadas em períodos curtos e situados na modernidade e, num determinado momento de seus estudos – mais precisamente ao passar a se deter especificamente no estudo dos aspectos decorrentes da questão da sexualidade e às diferentes formas com que o homem se relaciona com o sexo -, irá fazer um contorno na história²⁷ e buscar na Antiguidade, elementos teóricos sobre a sexualidade e o sujeito do desejo, tendo encontrado, nesse caminho, o si, as técnicas de si e a relação consigo nesse período em que se priorizou ou estabeleceu a preocupação consigo mesmo. Contemplo, ainda, um outro movimento que é próprio de Foucault, tanto ao ir estabelecendo seu percurso diante de seu público,

²⁷ Chamo de contorno o movimento feito por Foucault em direção à Antiguidade, como recurso para imaginarizar a breca que deu nos estudos relacionados à nossa época, indo buscar nos clássicos antigos - gregos e romanos -, os elementos para pensar a subjetivação em nosso tempo.

como em sua prática minuciosa e sempre em ebulição de pesquisa e produção, que não se furta de mostrar as “dobras”²⁸ (*pli*) dos movimentos de seu pensamento e não o apresenta como uma tecitura definitiva. Isso permite acompanhar o compasso de seus estudos.

Foucault tateava essas questões quando foi convocado a se retirar. Talvez, a morte, que tantas vezes ele buscara, tenha sido - quando a trama dos conceitos formulados já se fazia mais clara -, uma escolha. Afinal, soubera ele pelos Antigos, que se deveria estar preparado para sua chegada a qualquer tempo, com os cadernos de notas da existência passados a limpo. Assim sendo e sem fazer apologias desnecessárias, encerro este primeiro momento, com Melville citado por Deleuze, quando diz:

gosto de todos os homens que mergulham. Qualquer peixe pode nadar perto da superfície, mas é preciso ser uma grande baleia para descer a cinco milhas ou mais. Desde o começo do mundo, os mergulhadores do pensamento voltam à superfície com os olhos injetados de sangue (MELVILLE apud DELEUZE, 2006a, p. 128-9).

Talvez seja nessa perspectiva que podemos contemplar Foucault e, estudando sua obra e as problematizações que formaram o conjunto do seu pensamento, que possamos, mesmo não sendo grandes baleias, pelo menos mergulhar profundamente e voltar sempre à superfície com o pensamento injetado de sangue e, ainda, se não for de sangue, que seja com o propósito de ao final podermos fazer algo diferente ou melhor do que nos propúnhamos no início de nosso itinerário de pesquisa.

²⁸ É Deleuze quem mais belamente define e traduz essa questão da dobra do pensamento, invocando poetas e escritores, traz elementos que nos permitem imaginarizar, quase materializar o pensamento sobre isso que demonstra apresentando o dentro e o fora, o interior e o exterior, e convoca o texto de Foucault, *Raymond Roussel*, para ilustrar, sobre o qual diz que “soldou, costurou todos os sentidos da palavra forro, para mostrar que o lado de dentro sempre foi a dobra de um lado de fora pressuposto (...) o dentro será sempre o forro do fora” (DELEUZE, 2006b, p. 105-6). Deleuze fala da dobra também para definir o momento em que Foucault opera o deslocamento teórico em direção à questão da subjetivação, passando, pelos gregos. Os gregos são o primeiro forro que mostra a relação consigo, e sobre isso Ortega, em Nota de Rodapé, nos diz que “Segundo Deleuze, a subjetivação é uma dobra (*pli*), um afetar-se a si mesmo, uma re-dobra da linha de poder. Para esta re-dobra acontecer, é necessário a linha de poder se des-dobrar, se transformar numa relação social”. Esse jogo com relação da dobra, apresentado por Deleuze, permitirá a visualização de um momento fundamental na obra de Foucault – sobre o que veremos mais adiante – e que se refere à passagem da questão do poder para a questão de governo (Cf. ORTEGA, 1999, p. 35).

INTRODUÇÃO

Para entender um pouco do talhe de que é feito o pensamento de Foucault, penso, inicialmente, nas moradas em que pode fincar âncora e tento visualizar a morada do pensamento foucaultiano, buscando, então, em Bachelard, a idéia de morada, trazendo um elemento metafórico para dar o contorno dessa reflexão, quando ele deixa à mostra o timbre de que morada é ali onde nos sentimos em casa (à vontade) e quando diz que “(...) se nos perguntassem qual é o benefício mais precioso da casa, diríamos: a casa abriga o devaneio, a casa protege o sonhador, a casa nos permite sonhar em paz. Somente os pensamentos e as experiências sancionam os valores humanos” (BACHELARD, 1979, p. 201). Sentir-se em casa, sentir um autor como a morada da própria condição reflexiva do pensamento, é perceber que ele dá âncora para nos despirmos do saber com que nos vestimos e, travestidos de nossa ignorância, encontrar caminhos para a construção de experiências fundamentais que darão o rumo ou outro rumo para nosso percurso teórico, humano ou profissional.

É a capacidade de Foucault de fincar âncora nos mais diversos autores, que lhe permite tecer inúmeras novas noções teóricas, algumas mais e outras menos fundamentadas, mas todas seguem a coerência de seu método de trabalho e de suas perspectivas de estudos.²⁹ É também a sua capacidade de reconhecer os autores que lhe fincam os esteios de sua própria morada, que lhe permite dizer exatamente o endereço de seus referenciais, de seu método e das tintas de seu pensamento. Assim, em “O retorno da moral”³⁰, faz referência a três categorias de filósofos: os que conhece; os que conhece e dos quais fala; e os que conhece e dos quais não fala (Cf . FOUCAULT, 2006a, p. 259).

²⁹ Por uma opção teórica não farei aqui, uma revisão crítica dos aspectos metodológicos na obra de Foucault, visto que só isso, por si, seria tema de uma pesquisa e desviaria, por demais, o foco deste estudo, portanto, abstenho-me desses apontamentos, fazendo sobre os mesmos, mais adiante, apenas os esclarecimentos necessários.

³⁰ “O Retorno da Moral”, de 29.05.1984, in *Ditos e Escritos - V*. Essa foi a última Entrevista concedida por Foucault, já estando hospitalizado entregou a Daniel Defert a responsabilidade por sua revisão, sendo que o título, considerado infeliz, é próprio às edições jornalísticas. A publicação em jornal aconteceu três dias após sua morte (Cf. apresentação à Entrevista, In FOUCAULT, 2006, p. 252).

É com a leitura de Heidegger que Foucault conseguirá ler, efetivamente, Nietzsche. Esse filósofo, junto com Nietzsche, será para ele o que chama de “um abalo filosófico”, sendo que reconhece que, sem o primeiro, este não lhe fez sentido, afirmando que todo o seu futuro filosófico será determinado por sua leitura de Heidegger, em suas palavras: “É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche”. E é então que, com essa nova visada que lhe clareia os olhos, a partir da leitura desses dois autores, já estando em conflito com o método arqueológico³¹, lançará mão da genealogia, cujos referenciais ele busca exatamente em Nietzsche (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 259).

Embora, a propósito desses autores, muito pouco tenha escrito (sobre Heidegger apenas faz menção e sobre Nietzsche escreve um pouco, apesar de buscar em seu pensamento o suporte para a seu método genealógico), assim como, se afastará de algumas posições heideggerianas, ressalta que entende ser “importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve”; os quais se constituem, para ele, apenas em “instrumentos de pensamento” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 259). Para tanto, busco aqui a metáfora da morada em que se ancora o pensamento de um autor. São esses autores que se constituem na morada do pensamento, que garantirão não os referenciais sobre uma ou outra noção, sobre uma ou outra questão mais exata, mas o embasamento para todo o seu sistema de pensamento, funcionando como o dínamo na geração de energia, ou como a turbina na força para impulsionar as correias que movimentam o pensamento de Foucault.

Numa visada sobre os aspectos fundamentais que, para Foucault, foram determinantes em seu percurso filosófico, a partir da leitura de Heidegger - que ele situa como lhe sendo “um filósofo essencial” (FOUCAULT, 2006a, p. 259), oportunizando-lhe uma âncora no movimento de reelaboração de suas perspectivas metodológicas (não absoluta, mas alternativa) -, quando, como já mostrado, vai da

³¹ Foucault começa trabalhando com a Epistemologia como “formação discursiva” – que caracteriza uma determinada época nos diversos domínios da sociedade e da cultura; depois insere em seu pensamento a Arqueologia relacionada à análise do discurso, e, por último, inspirado em Nietzsche, passa a trabalhar com os referenciais da Genealogia.

arqueologia³² à genealogia³³, e finda - na perspectiva de Dreyfus&Rabinow, com o seu próprio aval - no método analítico-interpretativo. Foucault não lança mão de novas perspectivas metodológicas por um mero capricho, mas sim, porque não encontra mais naquelas em vigor, toda a dimensão necessária às novas abordagens que se põe a fazer, tendo se modificado também, nesse processo, a sua posição no que se refere às questões que analisa. Ao analisarem a escolha de Foucault pelo método da “analítica interpretativa”, Dreyfus&Rabinow fazem também uma revisão das suas genealogia e arqueologia, quando afirmam:

Foucault não constrói uma teoria geral da produção (...), ele nos oferece uma analítica interpretativa de nossa situação cotidiana (...). A analítica interpretativa compreende que ela mesma é produzida por aquilo que ela está estudando; conseqüentemente nunca pode permanecer isenta. O genealogista vê que as práticas culturais são mais fundamentais do que as formações discursivas (ou qualquer teoria) e que a seriedade destes discursos pode ser compreendida apenas como parte de uma história que ocorre na sociedade. O retrocesso arqueológico, que Foucault elabora para verificar a estranheza das práticas de nossa sociedade, não as considera mais como desprovidas de significado. (...) ele não está envolvido nas produções e nas práticas que diagnostica. Entretanto, Foucault sabe diagnosticar nossos problemas porque são, também, os seus. Não podemos mais elaborar teorias. Não estamos buscando o significado profundo e escondido. Porém, visto que ainda consideramos os problemas de nossa cultura seriamente, somos conduzidos a uma posição como a de Foucault. É, num certo sentido, a única posição que não recai numa tradição ultrapassada, nem joga com análises tendenciosas do ‘livre jogo dos significantes’ ou desejos (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 138).

Nesse caminho, por se inscrever na mesma tradição de Kant e de Heidegger, relança a perpétua pergunta “O que somos hoje?”, ou de Nietzsche “que estão (os outros) e estamos (nós) fazendo de nós mesmos?” (Cf. VEIGA-NETO, 2007, p.11), fazendo delas, o mote de seus estudos sobre as questões concernentes à nossa atualidade, reconhecendo que “desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de

³² Conforme Dreyfus&Rabinow, “Em *Arqueologia do Saber* (...), Foucault interpretou seus primeiros trabalhos como sendo um estudo das teorias das ciências humanas como discurso-objeto (...). Ele tentou tornar a história das ciências humanas inteligível em termos de regras que, desconhecidas pelos atores envolvidos, regularam e governaram todos os atos discursivos sérios. (...) Na metodologia de Foucault, encontramos uma ênfase similar da teoria sobre a prática. A tarefa do arqueólogo é descrever, em termos teóricos, as regras que regem as práticas discursivas. Colocando a verdade e a seriedade entre parênteses, o arqueólogo opera num nível que é livre das influências das teorias e das práticas que estuda” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 114).

³³ Foucault, ao modificar sua perspectiva de estudos e com isso, sua definição “de sua própria posição com respeito às ciências humanas subentende uma transformação radical. O investigador não é mais o espectador desligado dos monumentos discursivos mudos. Foucault compreende e tematiza o fato de que ele mesmo, como qualquer outro investigador, está envolvido nas práticas sociais que analisa e é, em parte, por elas produzido. (...) introduz a genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 115).

ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência”, mas entendendo, também, que a despeito daquilo que se iluminou com a *Aufklärung*³⁴, “temos que nos referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história” (Cf. FOUCAULT In DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 233). Ele tenta trilhar a via da descrição da história dos sistemas de pensamento, buscando, lá onde se sente em casa, os referenciais para o seu próprio exercício do pensamento. No mais, Foucault leu e tomou a referência dos clássicos.

Mesmo sem me deter profundamente nos aspectos metodológicos da obra e do pensamento de Foucault, é importante ampliar sua abordagem. Para isso, parto do ponto em que Dreyfus&Rabinow apontam o alinhamento, em dado momento de seu percurso, com as perspectivas do campo da fenomenologia existencial, constituindo-se este, num movimento alternativo à fenomenologia transcendental de Husserl, que está “diametralmente oposta ao estruturalismo” e que

aceita o ponto de vista de que o homem é totalmente objeto e totalmente sujeito, e investiga a atividade doadora de sentido do ego transcendental, que dá sentido a todos os objetos incluindo seu próprio corpo, sua própria personalidade empírica, além da cultura e da história, que ‘estabelece’ como condicionando seu ser (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXI).

A fenomenologia existencial influenciou Foucault através das idéias de Merleau-Ponty, na França. Autor que

tentou mostrar que o corpo vivido, mais do que o ego transcendental organizava a experiência, e que o corpo, como um conjunto integrado de habilidades, não era submetido ao tipo de análise intelectualista, através de regras, desenvolvidas por Husserl (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXII).

Ainda, através de Heidegger, na Alemanha, tendo este enfatizado que “a idéia de que os sujeitos são formados pelas práticas histórico-culturais nas quais eles se

³⁴ Foucault escreveu, sobre isso, um texto intitulado “What is Enlightenment?” (O que são as Luzes?), publicado no livro *The Foucault reader* (ainda sem tradução para o português), organizado por Paul Rabinow – Pantheon Books, Nova Iorque, 1984 - e, também, no volume II de *Ditos e Escritos*, onde diz: “Quando, nos dias de hoje, um jornal propõe uma pergunta aos seus leitores, é para pedir-lhes seus pontos de vista a respeito de um tema sobre o qual cada um já tem sua opinião: não nos arriscamos a aprender grande coisa. No século XVIII, se preferia interrogar o público sobre problemas para os quais justamente ainda não havia resposta. (...)”

Assim, em virtude desse hábito, um periódico alemão, a *Berlinische Monatsschrift*, publicou, em dezembro de 1784, uma resposta à pergunta: *Was ist Aufklärung?* E essa resposta era de Kant. Texto menor, talvez. Mas me parece que, com ele, entra discretamente na história do pensamento uma questão que a filosofia moderna não foi capaz de responder, mas da qual ela nunca conseguiu se desembaraçar. (...) qual é então esse acontecimento que se chama *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2005a, p. 335).

desenvolvem”, que formam “um *background* que não pode nunca tornar-se completamente explícito, e assim não pode ser entendido em termos das crenças do sujeito doador de sentido”, mas que podem, porém, “conter um sentido” (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXII), mesmo que se mantenham apenas como um plano de fundo na existência e na constituição da experiência.

São essas práticas que “incorporam uma maneira de compreender e lidar com as coisas, pessoas e instituições”, sendo que “Heidegger chama de uma interpretação” para definir o “sentido existente nas práticas”; assim, o sujeito incorporaria e desenvolveria aquilo que lhe é atravessado histórica e culturalmente. Ao formular o método “que consiste em dar uma interpretação à interpretação incorporada às práticas cotidianas”, Heidegger o define como hermenêutica (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXII), sendo que é essa prática que permitiria ao sujeito ir agregando uma ou outra forma de ser, conforme à constituição da interpretação e de sua experiência.

Heidegger, na formulação de sua hermenêutica ontológica, “acredita descobrir que a verdade profunda, escondida pelas práticas cotidianas, é a perturbadora falta de fundamento da maneira de ser que é, por assim dizer, sempre interpretação” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXIII). Foucault, por outro lado, não acredita nisso e não partilhará do mesmo entendimento, ou seja, de que haja uma verdade profunda oculta, sendo que “(...) antes de adotar as técnicas estruturalistas, em um de seus primeiros trabalhos publicados (...) claramente se identifica com a tradição da ontologia hermenêutica, que se origina em *Ser e Tempo* de Heidegger”. Mas, como já levemente sublinhado, “como seu interesse nos efeitos sociais - mais do que no sentido implícito das práticas cotidianas, se desenvolveu, Foucault simplesmente abandonou as preocupações da posição hermenêutica” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXIII).

Ele movimenta-se para além das alternativas postas pela hermenêutica (em seus diferentes vieses) e pelo estruturalismo, na tentativa de compreensão dos seres humanos, sendo patente que “Ele tentou evitar a análise estruturalista que eliminava totalmente a noção de sentido, substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, governadas por regras, de elementos sem significado”; e ainda que “ele tentou evitar o projeto fenomenológico de ligar todo o sentido à atividade de dar sentido de um sujeito autônomo e

transcendental”; assim como, procurou “evitar a tentativa do comentário³⁵ de ler o sentido implícito das práticas sociais, assim como o desvelar feito pela hermenêutica de um sentido diferente e mais profundo do qual os atores sociais tem uma vaga consciência” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XX), por isso, mesmo compartilhando de alguns pressupostos das diferentes abordagens que procuram entender os seres humanos, Foucault não assume nenhum rótulo ou o alinhamento absoluto com nenhuma das diferentes posições.

Dreyfus&Rabinow, ainda nessa revisão do percurso teórico e aos aspectos metodológicos na sua obra - procurando identificar por quais vias Foucault rema seu barco, como já pontuado anteriormente -, analisam como ele chega à exaustão do método arqueológico e recorre à genealogia de Nietzsche. Esclarecem que a arqueologia de Foucault fracassa porque, “o poder causal atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm” e, ainda, porque “na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais” e, considerando que “o método da arqueologia não permitia mais a Foucault continuar investigando a série de problemas e questões que informavam o seu trabalho, ele passou algum tempo repensando e remodelando seus instrumentos intelectuais”. Garimpa, nesse processo de revisão de seu método, e acaba seguindo a via da genealogia de Nietzsche (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXI). Como se pode ver, já tendo Foucault ultrapassado o método arqueológico,

usa a genealogia de Nietzsche como ponto de partida para o desenvolvimento de um método que lhe permitia tematizar a relação entre verdade, teoria, e valores e as instituições e práticas sociais nas quais eles emergem. Isso o leva a prestar uma crescente atenção ao poder e ao corpo nas suas relações com as ciências humanas. Porém, o método arqueológico não é rejeitado. Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas. Como uma técnica, a arqueologia serve para isolar discursos-objetos, ela serve para distanciar e desfamiliarizar os discursos sérios das ciências humanas. Isto, por sua vez, permite a Foucault levantar as questões genealógicas (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXI).

³⁵ Dreyfus&Rabinow apontam e utilizam a distinção entre os vários tipos de interpretação ou exegese, tomando “‘hermenêutica’ como um amplo termo neutro, ‘comentário’ para a recuperação de significados e verdades oriundas de nossas práticas cotidianas e das de outra época ou cultura, e ‘hermenêutica da suspeita’ para a busca de uma verdade profunda que foi propositalmente escondida” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XIX). (Nota minha).

Isso se torna relevante quando Foucault passa a trabalhar com a prática daquilo que chama de problematização – como veremos mais adiante –, considerando que a filosofia seja, para ele, a possibilidade, não de oferecer soluções para as questões e situações, mas sim, de problematizá-las e contemplá-las na relação que o pensamento estabelece com a verdade³⁶. Para ele, não há a possibilidade de oferecer respostas e sim, de problematizar o que está dado, contemplando as condições de sua constituição e, por essa via, produzir outros movimentos, outras possibilidades. Diante do exposto, situo aqui, de modo preciso, alguns movimentos operados no pensamento e na obra de Foucault, os quais o trouxeram a esse momento de que me ocupo em estudar: a assunção à problematização da subjetivação.

Ele trabalha a subjetivação, até a metade da década de 70, sob a perspectiva das *técnicas de dominação* (Poder) e das *técnicas discursivas* (Saber), e ao abordar a questão da sexualidade - propondo-se a desenhar isso que chamou de uma *História da Sexualidade* -, vai dirigindo seu olhar para a Antiguidade greco-romana³⁷, para buscar aí, elementos para pensar a questão da experiência moral, sobre o que, afirma que “o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado um capítulo (...) dessa história geral das ‘técnicas de si’” (FOUCAULT, 1990, p. 15). A partir disso, vai percebendo a questão da *relação consigo*, que é um elemento determinante na cultura antiga e, por conseqüência, das técnicas de si, das técnicas de existência; assim, aos poucos, vai redesenhando

³⁶ É fundamental evidenciar aqui, a concepção de verdade com que Foucault trabalha. Conforme Revel, “Embora a filosofia moderna, desde Descartes, tenha sido sempre ligada ao problema do conhecimento, isto é, à questão da verdade, Foucault desloca esse lugar (...). Trata-se, conseqüentemente, de reconstituir uma verdade produzida pela história e isenta de relações com o poder, identificando ao mesmo tempo as coerções múltiplas e os jogos, na medida em que cada sociedade possui seu próprio regime de verdade.

As análises de Foucault procuraram, em particular, trazer à luz as características de nosso próprio regime de verdade. Esse regime possui, efetivamente, várias especificidades: a verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem; ela é permanentemente utilizada tanto pela produção econômica quanto pelo poder político; ela é muito largamente difundida, tanto por meio das instâncias educativas quanto pela informação; ela é produzida e transmitida sob o controle dominante de alguns grande aparelhos políticos e econômicos (universidades, mídia, escrita, exército); ela é lugar de um enfrentamento social e de um debate político violentos, sob a forma de ‘lutas ideológicas’. O problema parece ser, conseqüentemente, para Foucault, o de interrogar os jogos de verdade – isto é, as relações por meio das quais o ser humano se constitui historicamente como experiência – que permitem ao homem pensar-se quando se identifica como louco, como doente, como desviado, como trabalhador, como quem vive ou quem fala, ou ainda como homem de desejo. É por isso que o filósofo define seu trabalho, no final de sua vida e de maneira retrospectiva, como uma ‘história da verdade’” (REVEL, 2005, p. 86-7).

³⁷ Na verdade, essa era uma perspectiva inicial de Foucault, que acaba privilegiando as práticas de si gregas, em detrimento das romanas.

a questão da subjetivação outrora talhada pela via do discurso e da dominação, agora pela via da *relação consigo*.

Nessa via, portanto, nos anos 70, Foucault estuda como o poder disciplinar fixa aos indivíduos e cria identidades predefinidas. Mas, em 1976, a sexualidade provoca, então, o seu interesse, exatamente “como referencial do que ele então descrevia como a grande empresa de normalização do Ocidente moderno, em que a medicina assume um papel essencial” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 619). Apresenta ainda, “uma descrição das práticas de nossa época como produto de uma confluência de técnicas cristãs de autodecifração com as tecnologias do iluminismo de racionalização da polícia das populações, por ele chamadas de ‘biopoder” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 279). Portanto, o primeiro volume de *História da Sexualidade*, de 1976, que ainda apresenta a sexualidade como âncora normalizadora do Ocidente Moderno determina um demarcador no pensamento foucaultiano.

Desta forma, na obra de Foucault, sua abordagem no que refere a questão da subjetivação enquanto instância-sujeito na Modernidade, referida à questão do poder e do saber, colocava-se enquanto condição de sujeição, em que o sujeito reproduz uma identidade imposta, seja pela via discursiva, seja pela via das condições de dominação. A análise sobre o sujeito-moderno fica em aberto na curva desse “retorno” aos gregos, e sobre o recurso de buscar os referenciais antigos, Foucault afirma que

Seria um contra-senso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga, fazendo recair o impasse da moral cristã. Se realizei um estudo tão longo foi precisamente para tentar destacar de que modo o que chamamos de moral cristã estava incrustada na moral européia, não desde o início do mundo cristão, mas desde a moral antiga (FOUCAULT, 2006a, p. 262).

Ao pensar nessas condições em que se produz o sujeito e as condições de subjetivação, Foucault traz à superfície aquilo que caracteriza sua analítica-interpretativa e que se refere ao perigo atual, o que define “nosso problema atual como sendo a maneira de construir uma ética diferente” e traçando, ainda, “a linha da autocompreensão cristã que produziu nosso perigo a fim de quebrar o sistema que precede imediatamente a nossa autocompreensão”. Ele pontua que essa perspectiva inicial dos gregos – que “tinha uma ética independente da religião, da lei ou da ciência, livre dos perigos atuais, tendo, porém, seus próprios perigos; não

constitui, portanto, uma solução para nós” - de se elaborar uma ética diferente, pautada pela preocupação de como viver uma bela vida, não nos oferece soluções ou alternativas, entretanto, deixa antever que “um problema ético similar ao nosso foi confrontado em nossa história anteriormente, e que sua análise nos fornece uma nova perspectiva” (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 283). É nesse aspecto que buscará os referenciais da Antiguidade. Veyne, dirá, sobre isso, que:

em *L'usage des plaisirs* e no *Souci de soi*, o diagnóstico da atualidade é aproximadamente este: no mundo moderno, parece ter se tornado impossível fundamentar uma moral. Não existe mais uma natureza ou uma razão diante a qual render-se, nem uma origem com a qual estabelecer uma relação autêntica (...); a tradição ou a sujeição não são mais que situações de fato. Já não apregoamos mais nem a crise e nem a decadência; as aporias da reduplicação filosófica jamais comoveram aos mortais comuns. O que perdura é que os mortais comuns são compostos de sujeitos, de seres desdobrados, que mantêm uma relação ou de consciência ou de conhecimento de si consigo mesmos. É sobre estas bases que julgará Foucault (VEYNE, 1985).

Foucault vai buscar na Antiguidade greco-romana não só os elementos e os referenciais para entender os processos de subjetivação do sujeito moderno, mas para entender como foram se constituindo, historicamente, as problematizações sobre os “modos de subjetivação”, por sua vez, a subjetivação – não somente com relação à Antiguidade, mas também ao cristianismo -, contemplando aí, o indivíduo referido aos códigos morais que determinam seus atos. Identificará, na Antiguidade clássica, os elementos que se perpetuam historicamente nos modos de subjetivação e nas técnicas de existência através de uma estética da existência que pressupõe uma condição ética do sujeito, definindo o sistema ético grego como uma estética da existência, ou seja, fazer da própria vida uma obra de arte é uma escolha que o indivíduo faz ao dirigir para si próprio o olhar e o cuidado, guiado pelos condicionantes de um modo de vida ideal delimitado por um dado estilo, sendo que sobre isso ele diz que:

Creio efetivamente que a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação consigo mesmo, estilo de conduta, estilização da relação com os outros. A Antiguidade não parou de colocar a questão de saber se era possível definir um estilo comum a esses diferentes domínios da conduta. Efetivamente, a descoberta desse estilo teria, sem dúvida, possibilitado chegar a uma definição do sujeito. A unidade de uma ‘moral de estilo’ apenas começou a ser pensada no Império Romano, nos séculos II e III, e imediatamente em termos de um código e de verdade (FOUCAULT, 2006a, p. 253-4).

Adiante ele verá que na verdade essa era uma possibilidade de constituição de um estilo e que o mesmo fosse dirigido o mais amplamente possível, a todos, não tenha sido viável, pois era uma perspectiva dirigida somente a uma elite privilegiada, a um pequeno número de pessoas, sendo que não era exigido que todos obedecessem aos mesmos determinantes de comportamento, podendo-se fazer aí uma escolha em partilhar ou não da moral proposta. Somente mais tarde é que isso passou a se tornar uma opção generalizada. Foucault se decepciona com os Antigos quando constata que:

Muito rapidamente eles se chocaram contra tudo aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso (FOUCAULT, 2006a, 254).

É aí que Foucault fará sua constatação radical de que “Toda a Antiguidade me parece ter sido um ‘profundo erro’” (FOUCAULT, 2006a, 254). Com relação a esse ponto é possível depreender que ele buscara no formato de vivência da existência dos Antigos, uma perspectiva que nos mostrasse hoje como poderíamos, qualquer um que fosse, tomar nossa própria vida e fazer dela uma obra de arte, visto que constata que a modernidade nos coloca a buscar esse tipo de referencial.

Foucault havia se proposto a estudar a história da sexualidade “e analisar o futuro desse saber no período moderno situado do século XVI ao XIX. A partir daí, interrompe seus estudos sobre o tema, e irá retomá-los com a questão: “por que fizemos da sexualidade uma experiência moral?”, visto que residiria aí o grande ponto que emergira da impossibilidade que Foucault encontrara em dar conta da empreitada tal como a estabelecera, indo, então, primeiro ao século V, para estudar “os primórdios da experiência cristã”, e depois, mais aquém, para estudar a experiência Antiga³⁸ (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 261).

³⁸ Foucault dirá, na entrevista “Uma Estética da existência”, ao comentar essas mudanças de temas visibilizadas em seu percurso, que “Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos percebemos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de partida” (FOUCAULT, 2006, p. 289), além de, com isso, justificar os movimentos teóricos em seu pensamento, com certeza esse foi seu último ato antes de se retirar. E ainda nos jogou aos primórdios do Cristianismo e à Antiguidade, para tentarmos buscar lá, o entendimento sobre o que hoje nos constitua enquanto sujeitos.

No que se refere ao cristianismo, Foucault havia escrito *As Confissões da Carne*³⁹, baseado na visada de que fora mais austero do que o paganismo⁴⁰, inaugurando as técnicas de auto-análise e de controle. Percebe então, que a elaboração das técnicas de auto-análise e controle, assim como, as convenções e os códigos morais fortalecidas pelo cristianismo teriam sido inventadas e plantadas na Antiguidade e não com o próprio cristianismo, estando em vigor já com os estóicos, dando-se conta, portanto, de que teria que reescrever esse livro, mas não teve tempo para isso.

Consagrara, também, o Curso *Do Governo dos Vivos*⁴¹, de 1980, às práticas cristãs da confissão. Assim como, no correr de sua abordagem referida à Antiguidade greco-latina, haverá de tecer recorrentemente, comentários ancorados em referências pinçadas no cristianismo.

Quando dá essa estacionada demarcada pelo momento em que muda o foco de sua abordagem especificamente para a questão da subjetivação, Foucault não falará de um poder dominante, ele não tecerá explicitamente novas relações com a questão do poder e é quando reconhecerá que a questão do sujeito se constituiu, desde o início, no tema central de suas pesquisas. Tratará, então, as formas através das quais o ser humano se torna sujeito, tomando para isso, entre vários modos como o indivíduo se relaciona consigo, a sexualidade e aquilo que identifica como o momento em que os indivíduos aprenderam a se reconhecer como sujeito dessa prática se si, estabelecendo assim, uma *relação consigo*. É uma relação consigo que o coloca em relação com o outro.

A noção de *relação consigo* será determinante nesse novo momento do percurso teórico de Foucault, pois é a partir dessa questão que dirigirá seus estudos para a compreensão sobre como o indivíduo se verga e se transversalisa, perpassado pelos elementos do processo de subjetivação, a partir da relação a si (consigo) e com o outro, criando e recriando, assim, possibilidades de vida e modos de existência. Nesse sentido, supera o entendimento do sujeito na condição de *sujeição* e buscará aquilo que Deleuze chama de um ponto de resistência ao poder,

³⁹ Que seria o quarto volume na seqüência de *História da Sexualidade*, mas que Foucault não publicará e ainda proibirá a sua publicação vindoura, visto reconhecer equívocos no conjunto de sua abordagem.

⁴⁰ Visada esta, comum em inúmeros outros autores, muitos dos quais, cuja leitura serviu de base para a formação desse entendimento equivocado de Foucault.

⁴¹ O material relacionado a este Curso circula apenas de forma esparsa (de algumas aulas), tanto na França, quanto no Brasil, visto ainda não ter sido editado para publicação integral.

encontrando, então, na esquina, na dobra, a subjetivação. Gros aponta que Foucault se verá tentado a seguir duas vias de abordagem:

de um lado o projeto de escrever uma história da sexualidade⁴² antiga, reorientada para a problemática das técnicas de si e de outro, a tentação crescente de estudar estas técnicas em suas dimensões histórico-éticas, e em domínios de efetivação diferentes da sexualidade, como nos problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção da existência, da relação com o político. Mas isso seria escrever dois livros diferentes: um primeiro livro sobre a história da sexualidade e um segundo sobre as técnicas de si na Antiguidade (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 622).

Essa análise de Gros é, na verdade, dirigida às modificações editoriais, mas permite-nos desenhar qual foi o caminho seguido por Foucault em seus estudos, visto que ele mantém o propósito de estudar a ética sexual na Antiguidade e como os indivíduos faziam-se sujeitos, constituíam suas condições de subjetivação a partir da *relação consigo*. Por isso, Foucault trilhará dois percursos paralelos e inter-relacionados: por um lado alinhava seus estudos de forma mais dirigida aos seus novos propósitos teóricos, durante os Cursos de 1980 (*Do Governo dos Vivos*⁴³), de 1981 (*Subjetividade e Verdade*⁴⁴), de 1982 (*A Hermenêutica do Sujeito*⁴⁵) e de 1983 (*A Coragem da Verdade*⁴⁶), nos quais contempla exatamente esses aspectos apontados acima por Gros, e depois publica *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Sobre esses aspectos, Dreyfus&Rabinow também tecem considerações, apontando que “Foucault se interessou cada vez mais pelo fato de que nossa sociedade enfatiza, de modo crescente, a formação de indivíduos voltados para um ‘eu

⁴² Revel apresenta-nos uma sistematização esclarecedora sobre a abordagem que Foucault faz com relação à sexualidade, dizendo que “Foucault distingue cuidadosamente ‘sexo’ e ‘sexualidade’: ‘o discurso da sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança, às relações interindividuais etc. (...) foi esse conjunto heterogêneo que estava recoberto pelo dispositivo de sexualidade que produziu, em determinado momento, como elemento essencial de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a idéia do sexo’. Se a idéia do sexo é interior ao dispositivo da sexualidade, deve-se, então, reencontrar em seu fundamento uma economia positiva do corpo e do prazer: é nessa direção que irá a análise de Foucault ao procurar distinguir a problematização da sexualidade como *aphrodisia* no mundo greco-romano e a da *carne* no cristianismo” (REVEL, 2005, p. 81, Nota minha).

⁴³ Este Curso ainda não teve publicação, sendo que foi publicado o seu Resumo e algumas aulas, de modo esparso – como já apontado em NR anterior.

⁴⁴ Este Curso ainda não teve publicação, sendo que foi publicado o seu Resumo.

⁴⁵ Sobre este Curso já comentei no Excurso desta dissertação.

⁴⁶ Este Curso ainda não teve publicação, inclusive de seu resumo, sendo que temos conhecimento sobre o seu conteúdo através das publicações realizadas pelos pesquisadores que tem acesso aos arquivos de Foucault, por exemplo, com o livro *Foucault – a coragem da verdade*, organizado por Frédéric Gros e publicado no Brasil pela Editora Parábola, em 2004, com reimpressão em 2008.

profundo'. A complexidade histórica e metodológica resultante levou Foucault a retomar seu projeto de uma história da sexualidade” e com isso teria, com os volumes II e III de *História da Sexualidade* – que ainda incluía *Confissões da Carne* – constituindo “a fundamentação de uma complexa genealogia do sujeito moderno”, e ainda com o quarto volume⁴⁷ - *O Cuidado de Si* -, “analisa a atenção do mundo antigo com o *cuidado de si* – mostrando os vários estágios pelos quais as técnicas de autogoverno se desenvolveram” (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 279-280). Nessa via, portanto, Foucault encontrará a mobilização para retomar sua *História da Sexualidade*⁴⁸, trabalhando então, essa nova dimensão que é a da *relação consigo*.

Gros, ao falar a propósito de Foucault evocar na primeira versão da Entrevista de Berkeley⁴⁹ “uma obra inteiramente consagrada ao problema das técnicas de si na Antiguidade, e sem referência particular à sexualidade” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 623), dirá que:

é a matéria deste livro que constitui precisamente o conteúdo de *Hermenêutica do Sujeito*: um comentário de *Alcíbiades*; estudos sobre a escrita de si e a prática regrada da leitura, sobre a emergência de uma experiência médica de si, etc. Isto exprime a importância do curso de 1982; ele é como que o substituto de um livro projetado, refletido, nunca publicado, livro inteiramente dedicado às técnicas de si em que Foucault encontrava, no final de sua vida, o coroamento conceitual de sua obra, algo como seu princípio de acabamento (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 623-4).

Destaco ainda, que até a segunda publicação da Entrevista, em abril de 1983, ele continua com a pretensão de escrever o livro que anunciara⁵⁰ – esse que Gros situa no Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, como seu mais exato substituto -, e

⁴⁷ “O Cuidado de Si” é contemplado aí como o quarto volume de *História da Sexualidade*, sendo que com a exclusão de “Confissões da Carne”, resultou publicado como o terceiro volume. Foucault, inicialmente, o situava como um livro à parte da história da sexualidade, pois o visualizava em seu projeto com a perspectiva de abordar nele somente as questões relacionadas às técnicas de si.

⁴⁸ Foucault, após a publicação do primeiro volume de *História da Sexualidade – A vontade de saber*, interrompe suas publicações para reformular seu pensamento e esse período vai de 1976 – ano em que publica o primeiro volume – até 1984, quando publica o segundo e o terceiro volume, e também morre.

⁴⁹ A primeira versão da Entrevista “Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow”, realizada em Berkeley, é de 1982 e foi revisada em 1983.

⁵⁰ A título de reflexão – pois não abordarei esse aspecto aqui, é importante evocar o que Gros questiona sobre isso, perguntando-se: “Renunciara àquela obra; só queria mencionar o trabalho acabado; achava que a doença não lhe deixaria tempo escrevê-lo? Ou devemos ainda evocar aquela misteriosa decepção que ele considera em sua última entrevista e à qual precisaremos voltar: ‘Toda a Antiguidade me parece ter sido um profundo erro’? Nunca saberemos, mas resta este curso, como que um duplo, ou como um explorador, já que a imagem tanto agrada a Foucault, deste livro perdido” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 624-5).

ainda, “que não queria, principalmente, reduzir as práticas de si, as técnicas de existência, ao estatuto de simples quadro metodológico e introdutório à história da sexualidade” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 624). Mas na revisão da Entrevista para a publicação na França⁵¹, Foucault corta as referências que fizera a essa obra que se ateriam às técnicas de existência, às práticas de si e anuncia somente o que seria publicado, ou seja, *História da sexualidade*, volumes II e III – *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, respectivamente, excluindo, então, *As confissões da carne*. Afora isso, ambos os volumes contemplam aquilo que Foucault trabalhara nos cursos no correr dos últimos anos de sua vida e atuação, principalmente no terceiro volume, em que apresenta no texto “A cultura de si”, exatamente a mesma dimensão e a sistematização do que trabalhou em *A Hermenêutica do Sujeito*, assim como, o Resumo deste Curso é absolutamente fiel ao conteúdo que foi trabalhado – o que não é o caso dos Resumos dos demais Cursos, que sempre apresentam variações -.

Graças ao trabalho editorial de pesquisadores de sua obra, estamos tendo acesso ao texto⁵² do Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, assim como, vamos conhecendo, aos poucos, quais foram as novas abordagens que Foucault fora formulando e agregando aos seus estudos, visto que o espaço dos Cursos desenvolvidos por ele, é palco da demonstração e sistematização de suas pesquisas, enquanto que o material editado para publicação em livro – no caso, os dois últimos volumes de *História da Sexualidade* - já é rarefeito, sendo, geralmente, um trabalho feito paralela e concomitantemente, e que já fora enunciado publicamente através de diversos Artigos e Entrevistas de Foucault, os quais eram publicados de forma pontual – em periódicos ou individualmente - e depois foram reunidos em *Ditos e Escritos*.

Portanto, nos últimos anos de sua vida, após mudar seu projeto de estudar a sexualidade remetida à questão do *saber* e do *poder*, afirmando, então, que “Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência” (FOUCAULT, 2006a, p. 289), e ao tomar essas relações como referência em seus estudos, leva em consideração aquilo que historicamente apresenta-se como constituição dessa experiência, que era, para Foucault, a

⁵¹ O livro de Dreyfus&Rabinow foi publicado originalmente nos Estados Unidos.

⁵² O texto finalizado reúne a gravação das falas, os manuscritos preparados para as exposições, assim como as anotações paralelas e os Dossiês.

questão da verdade, ou da relação do sujeito com a verdade. A verdade, a princípio como constituição do saber e como efeito de discurso e, mais tarde, já no fim de sua vida, como exigência e indissociável da existência, como condição para uma subjetivação ética.

Assim, Foucault, no Curso *Do Governo dos Vivos*, de 1980, já abordará a questão do *governo de si e dos outros* – referido ao cuidado de si -; além de, como já sublinhado, em *História da Sexualidade II e III*, de 1984, e em *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982, abordará principalmente *as técnicas, práticas de existência e o cuidado de si*. Por outro lado, em *Subjetividade e Verdade*, de 1981, e em *A Coragem da Verdade*, de 1983, aborda a questão sobre a subjetivação referida ao *cuidado de si e à verdade*, o que lhe possibilitará constituir as noções de *subjetivação ética* e de *estética da existência*, pautado pela perspectiva da *coragem da verdade* tomando o dizer verdadeiro como um condicionante ético, devendo o indivíduo expressar não a verdade, mas sim toda a verdade, vinculando o cuidado e a prática de si a uma condição de verdade. Em seu último Curso, *A Coragem da Verdade – parrhesia*, de 1983, Foucault faz um laço entre a estética da existência enquanto ética do sujeito, com a questão do estilo – do estilo como opção pela coragem da verdade -; ou seja, produzir a sua vida, produzir o seu estilo, a estética da sua existência, a existência como obra de arte guiada pelos pressupostos da coragem da verdade, do dizer verdadeiro⁵³.

Para arrematar esta costura introdutória, lembro que, como já mostrado, Foucault, estabelecendo um percurso que toma a passagem da ética greco-romana à moral pastoral cristã, diz em “Uma Estética da Existência”, que se interessou pela Antiguidade principalmente porque a concepção que aponta a moral como vivência pautada por um código de regras, já desapareceu. Isso o faz, então, ir à Antiguidade, para nela buscar os elementos que o permitem formular a idéia de que a ausência desse código prescritivo e, por conseqüência, de uma moral, deve nos conduzir à busca ou constituição de uma *estética da existência*, o que sistematiza de forma elucidativa quando diz:

Creio que pensar essa moral na própria forma que os contemporâneos a haviam refletido, ou seja, na forma de uma *arte da existência*, ou melhor, de uma *técnica de vida*, está mais de acordo com os campos que eu

⁵³ Não haverei de me deter na questão da coragem da verdade, da verdade, em suma, do dizer verdadeiro neste texto, visto abrir-se aí, um novo campo da expressão de si, o qual Foucault formula nos seus últimos anos, o que implicaria em seu redirecionamento conceitual.

abordava e com os documentos de que dispunha. Tratava-se de saber como governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível (aos olhos dos outros, de si mesmo e das gerações futuras, para as quais se poderá servir de exemplo). Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem por objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida (FOUCAULT, 2006a, p. 244).

Essa é uma noção que ele irá formular de forma veemente em *História da Sexualidade II e III* (1984), e, em *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), comentando-a, ainda, nas Entrevistas “Uma Estética da Existência” (1984), “O Cuidado com a Verdade” (1984), “O Retorno da Moral” (1984) e na de Berkeley (1982 e 1983), entre outras – de forma mais passageira -. Foucault apresenta duas vias de análise da moral – a que se constitui pela ética como condição da vida como uma obra de arte, e a que segue, se guia por um código prescritivo; sobre isso podemos ainda destacar o que sublinha Ortega, quando aponta os três aspectos contemplados por Foucault, no que se refere à moral: “o código moral, o comportamento moral e a constituição de si como sujeito moral. O terceiro elemento será o mais importante de suas análises” (ORTEGA, 1999, p. 69).

Foucault toma o *cuidado de si* estoíco e a *coragem da verdade* cínica⁵⁴, como a condição da produção de uma subjetividade ética enquanto *estética da existência*. O caminho que seguirei até o fecho desta pesquisa, fará com que me detenha, ao seu final, na questão do *cuidado de si*, questão esta, indissociável da condição política e da subjetivação. Reproduzirei aqui, o dizer de Gros, “Nosso esforço aqui consistirá antes em tentar depreender alguns ‘efeitos’ teóricos induzidos pelo uso sistemático das noções de ‘práticas de si’, ‘técnicas de existência’, ‘cuidado de si’” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 630), trata-se, portanto, que, para Foucault:

É a experiência, que é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundando em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si (FOUCAULT, 2006a, p.262).

O sujeito, conforme aponta Foucault, se constitui enquanto efeito de suas ações e de sua existência, a partir da relação consigo mesmo, do cuidado e do

⁵⁴ Foucault, ultrapassando os referenciais estoícos e epicuristas, buscará nos cínicos a sustentação para seus últimos estudos. Optei por não desenvolver neste estudo, a abordagem do autor em seu último Curso, a qual permeou também sua obra e que se refere à coragem da verdade.

conhecimento de si - o que determina, também, a sua relação com o outro. Portanto, é no processo de formulação da noção de *estética da existência* (*techné tou biou*) que se constitui a partir da relação e do ocupar-se consigo mesmo (*epimeleia heautou*) - o que possibilita, por sua vez, a constituição da experiência, como determinância da existência e da *subjetivação*.

1 SUBJETIVAÇÃO: O TERCEIRO DESLOCAMENTO TEÓRICO NO PENSAMENTO DE FOUCAULT

Cumprе esclarecer aqui que, já tendo mostrado na Introdução, o situamento da abordagem da questão da subjetivação na obra de Foucault, seja importante acompanhar agora os movimentos teóricos de anúncio e de recuo em seu pensamento – basicamente no que se refere ao período de 1976 a 1984 -, pois é exatamente aí, conforme já sublinhado, que articula o redimensionamento de sua abordagem referida à questão da subjetivação. Para introduzir este tópico, para além das definições já apresentadas, busco evidenciar a noção de subjetivação em Foucault e, para tal, trago de Revel uma breve síntese formulada ao sistematizar a abordagem do autor a respeito da questão do processo de subjetivação, que, numa definição básica, consta do seguinte: “O termo ‘subjetivação’ designa, (...) um processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou, mais exatamente, de uma subjetividade” (REVEL, 2005, p. 82). Esclarece ainda que:

Os ‘modos de subjetivação’ ou ‘processos de subjetivação’ do ser humano correspondem, na realidade, a dois tipos de análise: de um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro lado, a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência (REVEL, 2005, p. 82).

Este é o foco inicial desta empreitada. Além de compreender o percurso de Foucault até o reconhecimento da questão da subjetivação como o principal ponto de interesse em seu pensamento e em sua obra, também estudar aquilo que aponta como a problematização dessa questão, não a partir da perspectiva da sujeição, mas sim, da produção da subjetivação ancorada em técnicas e práticas de si, ou seja, a forma como, na Antiguidade clássica, o homem se colocou esse problema sobre o que o fazia ser o que e como era.

Para além do que já mostrei, começo aqui, com o que Gros levanta apontando que, com o Curso *Subjetividade e Verdade*⁵⁵, “Foucault estabeleceu diante de seu público os principais resultados de um estudo sobre a experiência dos

⁵⁵ Curso *Subjetividade e Verdade*, de 1981, precede ao *A Hermenêutica do Sujeito*.

prazeres na Antiguidade greco-latina”, quando começa a dar forma à sistematização que vinha fazendo no redirecionamento de seus estudos sobre a sexualidade e desenvolve os seguintes pontos: “regimes médicos que estabelecem uma medida para os atos sexuais; confiscação do gozo legitimamente pelo casal casado; constituição do amor heterossexual como único lugar possível do consentimento recíproco e da verdade calma do prazer”, e acrescenta que aquilo que fora apresentado em *A Vontade de Saber*⁵⁶ “é menos uma obra de história do que o anúncio de uma nova problematização da sexualidade, a exposição daquilo que serviria como quadro metodológico para os livros seguintes” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 613-4), ainda que depois a problematização da sexualidade se mantenha na abordagem que se refere à questão da moral, ou mais propriamente sobre a forma como o sujeito se constitui a partir de sua relação com a experiência do desejo e do prazer.

Portanto, além de expor essa *nova problematização* da sexualidade, delinea seu projeto teórico que prevê livros que nunca chegaram a ser publicados. Esse é um movimento próprio de Foucault, que não esconde a nudez dos movimentos de seu pensamento, ou seja, não apresenta seu pensamento como é comum na tradição filosófica em que se o faz somente depois de um mínimo de acabamento (não no sentido absoluto, mas de uma rígida formalização), mas, ao contrário, vai tecendo seus estudos ao sabor dos desdobramentos e dos dobramentos do pensamento e do conhecimento⁵⁷. Assim, Foucault organiza o material e as referências para os seus Cursos, e vai tornar livro aquilo cuja sistematização vai se fazendo mais densa e no que trabalha para tal. Por isso, ao traçar algumas problematizações, planeja um determinado caminho que poderá tomar outro curso, outro rumo.

Quando publica *História da Sexualidade I*, anuncia ainda, o quadro metodológico de: “2. A Carne e Corpo; 3. A Cruzada das Crianças; 4. A Mulher, a

⁵⁶ Primeiro volume de *Historia da Sexualidade*, publicado em 1976, sendo que a partir dessa publicação Foucault dá um intervalo de oito anos até voltar, às vésperas de sua morte, a fazer novas publicações.

⁵⁷ O projeto editorial anunciado, como já mostrado, modifica-se completamente, e é importante sublinhar que esse projeto se modifica não por um capricho ou por uma fragilidade teórica, e sim, porque reside aí o método do pensamento e dos estudos de Foucault, que não tem pudores em publicizar aquilo que vai construindo, por isso, muitas vezes traça um rumo a ser seguido e acaba seguindo outro. Esse outro rumo é aquele que o processo da pesquisa permitiu delinear ou fez emergir. É importante fazer este apontamento, visto que muitas vezes a forma como Foucault se relacionou com sua obra, com seu pensamento, com sua atividade profissional universitária e com suas ações de engajamento, seja vista com demérito, como se não fosse digno da posição e da condição de filósofo.

Mãe, e a Histórica; 5. Os Perversos; 6. Populações e Raças”. E apesar do farto material que possibilitava desenvolver os estudos desses temas projetados, não os publica, mesmo que “os Cursos no Collège de France, de 1973 à 1976” - Em Defesa da Sociedade - 1976, Os Anormais - 1975 - “fossem abundantes em desenvolvimentos capazes de alimentar estes estudos” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 614).

Foucault não publica isso que havia anunciado e muda o rumo de sua pesquisa e de suas publicações, não por meramente abandonar aquilo a que se havia proposto, mas principalmente porque mudará aí, a perspectiva do seu pensamento. Portanto, o que havia projetado inicialmente, deve ser tomado numa outra perspectiva, que não aquela que utilizara para definir seu projeto de tecer uma história do campo da sexualidade e sim daquilo que essa questão lhe irá suscitar, ou seja, como se constitui o homem como sujeito de desejo.

O tempo em que Foucault não publicou nenhum livro, não foi um tempo de absoluto silêncio, pois não interrompeu as Entrevistas, as Conferências, os Seminários, os Cursos e a produção de Artigos, e a seguir ressurgiu com essa nova guinada em seus estudos e em sua obra, publicando exatamente o que vinha sistematizando nesse tempo, ou seja, *História da Sexualidade II e III*. Portanto, apesar do silêncio, não há interrupção no fluxo e na continuidade de seu trabalho, de seus estudos, de suas falas, e isso indica que seu pensamento prossegue em movimento não linear, sem planos de acabamentos, mas num contínuo trans(borda)mento de si próprio⁵⁸.

É nesse processo, quando Foucault vai redesenhando o foco de seus estudos a respeito da questão da subjetivação, que irá também alterar o estilo de expressão de seu pensamento e, em consequência, de sua escrita. Sendo perguntado e falando muitas vezes sobre esse descaminho - tanto da publicação dos livros planejados, como da não publicação -, em “O Retorno da Moral”, ao comentar a mudança em seu estilo de escrita em seus textos mais recentes, afirma: “Abandonei esse estilo bruscamente, de 1975 a 1976, quando surgiu a idéia de fazer uma

⁵⁸ Nesse sentido, suas *palavras* e suas *coisas* e seus *ditos* e seus *escritos* têm o mesmo valor. E hoje, aquilo que foram os Cursos que professou e que restam gravados, são tornados palavras escritas e cruzados com os Dossiês que serviram de âncora para suas exposições, mas, antes de o serem, constituíram-se em fruto de suas pesquisas – publicados graças à organização que seus pesquisadores fazem de sua obra -; graças, também, à estrutura de seu pensamento e às dobras que nos deixam antever o autor ainda em movimento. Isso não significa que essa seja uma exclusividade sua, mas sim que seu pensamento, pelos movimentos e método que lhes são próprios, guarda esse viés tão peculiar de inacabamento.

história do sujeito que não fosse a de um acontecimento que teria ocorrido certa vez e do qual seria preciso relatar a gênese e o resultado” (FOUCAULT, 2006a, p. 252), sendo que abandona aí, uma perspectiva filosófica que o fazia cristalizar radicalmente as abordagens que tecia. Essa constatação o fará reconhecer logo adiante:

Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual⁵⁹. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser entendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodou nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira (FOUCAULT, 2006a, p. 253).

Aqui, assume que se fazia ocupar de métodos retóricos que escondiam a sua dificuldade em tomar a questão do sujeito como elemento fundamental em suas análises e, então, deixa antever um pouco da inquietação que o teria levado a reconhecer a questão da subjetivação como inarredável em suas formulações. Em *O Uso dos Prazeres e Técnicas de Si* fala ainda sobre o tempo sem publicações e as (des)proposituras de sua forma de fazer filosofia, e é nessa perspectiva que Gros comenta a vacuidade desse tempo, ao dizer que,

Seria necessário, então, compreender aquilo que, precisamente, se transformou de 1976 a 1984. É aí que o Curso de 1982⁶⁰ se revela decisivo, situando-se no cerne vivo de uma mutação de problemática, de uma revolução conceitual. Mas ‘revolução’ é, sem dúvida, demasiado rápido para se falar do que foi antes uma maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 615-6).

Diferente do sujeito recortado pela tradição, ou pela metafísica, ou pela modernidade, Foucault antevê um sujeito deslinearizado, desconcebido, que é o que se mostra exatamente nas dobras que vincam sua superfície e é esse sujeito que se constitui através da cultura de si – noção que ele rastelará nessa sua última andança pelo gramado.

Não há mais, portanto, apenas o lado de fora e o lado de dentro, mas sim, o lado de dentro vincado, forçado, rompido pelo lado de dentro do exterior, assim como, o exterior modificado pelo lado de fora do lado de dentro, o que, no dizer de Deleuze, se expressa assim: “Ora é a dobra do infinito, ora a prega finitude que dá

⁵⁹ Foucault, em outros textos ou falas, nomeia a questão da *conduta individual*, também como *moral* (Nota minha).

⁶⁰ Referência ao Curso *A Hermenêutica do Sujeito*. (Nota minha).

uma curvatura ao lado de fora e constitui o lado de dentro” (DELEUZE, 2006b, p. 104) e isso constitui a especificidade da subjetivação, diversamente da sujeição, pois nesta apenas o lado de fora vinca o lado de dentro e assim o será o sujeito, sem apelos, sem resistências.

Foucault, além de apontar publicamente os movimentos de avanço e recuo em seu pensamento, tecendo em céu aberto aquilo que formula teoricamente, não finaliza, portanto, mais nada nesses oito anos. Não finaliza porque o contorno da dobra é sempre mais demorado. O contorno da dobra significa embalsamar aquilo que teve vida em outro contexto e em outra abordagem, e, fazendo a volta, sistematizar, elaborar aquilo que esteve lá no início da caminhada, no início da visada de pesquisa e que de certa forma se perdeu, se fez descaminho em outras paragens, mas assim o foi, somente por ainda não se saber o rumo. Ou seja: se reconhece a questão a estudar, por onde perscrutar, mas não se sabe ainda exatamente qual seja o seu contorno. Antes de sua partida definitiva, publica seu projeto teórico já modificado e deixa o material dos Cursos, Seminários, Entrevistas, Artigos e Dossiês⁶¹ feito tapete para chegarmos também aonde chegou e irmos para onde ainda pode nos conduzir: pelas sendas da subjetivação.

1.1 O percurso teórico de Foucault no resituamento da questão da subjetivação em sua obra

É importante sublinhar o que expus há pouco e que se refere ao fato de que Foucault, em seu ritmo pesquisador permanente, não anuncia nenhuma formulação a que tenha dado um fecho formal, mas vai anunciando na medida em que desenvolve seus estudos, por isso, também, muitas vezes anuncia um tema e em seu andar amalha outros que o levam para outros caminhos. A propósito ele diz “que essa defasagem é para ser tomada como a distância que tomei de mim mesmo ao fazer esse livro” (FOUCAULT, 2006a, p. 260), quando fala sobre o fato de que seus livros anunciam uma coisa e revelam outra.

Na verdade, ao responder à pergunta sobre se mudou e não fez nada daquilo que havia anunciado como rumo de sua pesquisa, porque então o teria anunciado,

⁶¹ Foucault nomeia como Dossiê a organização e sistematização do material sobre um determinado tema, o que é utilizado nas exposições em seus Cursos ou na edição para publicação.

afirma: “Não sei nada sobre isso. Confesso que nem quero saber” (FOUCAULT, 2006a, p. 261), anunciando e assumindo com isso, que seus estudos o levam não a uma rígida e ortodoxa linearidade, mas sim ao rumo que metodologicamente vai construindo, o que pode sempre revelar uma outra coisa, que não aquilo que se pensou ao olhar a superfície, permitindo-se revisar as formulações em curso, conforme a coisa pesquisada se mostra, se apresenta.

Gros faz um importante inventário do material que tomou para a organização de *A Hermenêutica do Sujeito* e, entre os aspectos já apontados, ao verificar os Dossiês *Cultura de Si – Rascunho* e *Os Outros*, levanta que os mesmos

contém, por sua vez, as versões sucessivas de dois capítulos de *O Cuidado de Si*, publicado em 1984, intitulados ‘Cultura de Si’ e ‘Eu e os Outros’. Mas logo percebemos que Foucault procede aqui por rarefação, pois a obra editada corresponde finalmente a uma síntese de textos muito mais aprofundados, detalhados e enriquecidos com referências (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 626).

A obra editada – no caso, *O Cuidado de Si* - apresenta uma sistematização mais precisa e sintética porque Foucault o faz com o tempo e a atenção necessários, enquanto que o material preparado para os Cursos apresenta uma organização não menos rigorosa, mas permitindo mais elementos em aberto para serem desenvolvidos no correr das exposições. Sublinhamos esses apontamentos, porque o que Gros levantará, principalmente, é o fato de que apesar dos livros publicados terem essas características, as sistematizações constantes nos Dossiês e que são muito mais amplas, não foram até hoje inseridas nem em *História da Sexualidade*, nem em *Ditos e Escritos*, nem no curso de 1982, e acresce que:

Em três meses de curso (de janeiro à março de 1982), Foucault certamente não teve tempo de dar conta do conjunto destas pesquisas sobre as *técnicas de si* antigas. Situação lamentável, uma vez que numerosas passagens lançam uma luz decisiva sobre o conjunto dos últimos trabalhos, **especialmente no tocante à articulação entre a ética e a política do eu** (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 626, Grifo meu).

Foucault, aponta Gros em *Situação do Curso*⁶², tratou no *Curso Subjetividade e Verdade*, de 1981, do que ele levantou do período relacionado aos dois primeiros séculos da nossa era, sendo que os temas tratados e a abordagem que faz culmina ou ganha sistematização definitiva em *O Cuidado de Si* assim como o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, “toma como referência o mesmo período histórico que o curso do ano precedente, porém, com um novo quadro teórico, o das práticas de si” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 614). Reside aí, portanto, esse prenúncio do que será fechado no terceiro volume da *História da Sexualidade*.

Gros assinala que o Curso *A Hermenêutica do Sujeito* é como uma versão ampliada do capítulo *A Cultura de Si*, pois aqui Foucault faz uma sistematização mais geral e condensada sobre o que está estudando. Já no Curso, o faz de forma detalhada e recheada de ilustrações (como é próprio de seus Cursos), mostrando minuciosamente os textos, os autores e os caminhos que percorreu para construir as noções ou para tecer a história daquilo que escavou.

Feito o esclarecimento dos aspectos relacionados à organização textual, passo à abordagem do campo conceitual e teórico.

1.1.1 Situação teórico-conceitual da questão da subjetivação

Na retomada de seus estudos sobre a sexualidade, ao tecer as sistematizações do segundo volume de *História da Sexualidade*, e, mais propriamente em suas “Modificações” em seu projeto teórico, Foucault começa dizendo que seu “propósito não era o de reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão” (FOUCAULT, 1990, p. 9), assim como não pretendia analisar a forma através das quais os diferentes campos humanos abordavam esses comportamentos.

⁶² No caso, presente na edição do Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, “Situação do Curso” é uma exposição constante no final de todos os livros publicados contendo os Cursos de Foucault e é de autoria e responsabilidade do editor de cada obra, contextualizando o tema e a sistematização do material; nas palavras de François Ewald e Alessandro Fontana, “trata-se de fornecer ao leitor elementos contextuais de ordem biográfica, ideológica e política, situando o curso na obra publicada e fornecendo indicações concernentes ao seu lugar no âmbito do *corpus* utilizado, a fim de facilitar seu entendimento e evitar os contrasensos que poderiam decorrer do esquecimento das circunstâncias nas quais cada curso foi elaborado e pronunciado” (EWALD&FONTANA in FOUCAULT, 2006, p. XIX).

Afirma pretender inicialmente se “deter na noção cotidiana e tão recente de ‘sexualidade’: tomar distanciamento com relação a ela, contornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual ela é associada” (FOUCAULT, 1990, p. 9). Também esclarece que “O próprio termo ‘sexualidade’ surgiu tardiamente, no início do século XIX” (FOUCAULT, 1990, p. 9), e ainda, contextualizando o tema, explica:

O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimento diversos (que abriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento; a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma ‘experiência’ tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que abre para campos de conhecimento bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. **O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade** (FOUCAULT, 1990, p. 9-10, Grifo meu).

Além de esclarecer as linhas de seu projeto, é importante destacar o esquema com o qual Foucault não alinhou seu pensamento no que se refere à sexualidade. Esse não alinhamento à noção de uma história linear da sexualidade, como numa série previamente dada, teria sido determinante para que ele não praticasse o mesmo reducionismo que estava criticando, como segue:

fazer da sexualidade uma invariante e supor que, se ela assume, nas suas manifestações, formas historicamente singulares, é porque sofre o efeito dos mecanismos diversos de repressão a que ela se encontra exposta em toda a sociedade; o que equivale a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito do desejo, e a fazer com que a forma geral da interdição dê contas do que pode haver de histórica na sexualidade (FOUCAULT, 1990, p. 10).

Ele reconhece que não basta recusar essa hipótese de que a sexualidade assumia formas genuínas e singulares, conforme as condições de sujeição do indivíduo a uma série previamente dada e colocada como condicionante universal, o que, conforme a intersecção produzida pelos mecanismos de repressão e de interdição, assim será o efeito singular no sujeito. Aqui é evidente o distanciamento

do seu pensamento com o de Lacan e, assim, com a psicanálise clássica. Além de apontar a insuficiência dessa recusa, no que se refere à sexualidade, Foucault propõe a definição de instrumentos que permitam analisar sua própria composição e as correlações constituídas a partir de três eixos basilares – os quais são formulados levando em conta as noções que ele já havia abordado teoricamente -, sendo o primeiro “a formação dos saberes que a ela se referem”; o segundo “os sistemas de poder que regulam sua prática”; e o terceiro - que certamente seja o mais importante aqui, “as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade” (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 10).

Foucault reconhece que com relação aos dois primeiros aspectos, fora mais fácil trabalhar. Buscara instrumentos na análise relacionada à medicina e à psiquiatria, ao poder punitivo e às práticas disciplinares; sendo que “a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-los como estratégias abertas, escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro” (FOUCAULT, 1990, p. 10).

É no que se refere ao “estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais” (FOUCAULT, 1990, p. 10) que Foucault afirma ter se deparado com maiores dificuldades, porque até então havia pensado as condições de subjetivação enquanto sujeição. E, a partir de então, teria que revisar essa sua visada e pensar na perspectiva da subjetivação a partir da forma como o indivíduo se reconhece, no caso, como sujeito da sexualidade e do desejo, fazendo uma genealogia e analisando, em suas próprias palavras,

as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo (FOUCAULT, 1990, p. 10).

Abre-se aí a dificuldade de entender o indivíduo não assujeitado a uma prescrição ou ao discurso médico, às práticas punitivas e às práticas disciplinares, mas sim, na sua relação consigo próprio e com os outros, a partir do condicionante do desejo e da ação resultante de sua hermenêutica ou de uma hermenêutica de si. É nesse caminho que Foucault situa o seu percurso em direção aos gregos,

explicitando que “para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito do desejo” (FOUCAULT, 1990, p. 10). Trabalhando então a questão da sexualidade, ele sugere, a propósito da subjetivação que:

Após o estudo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e posteriormente o estudo dos jogos de verdade referidos às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas –, um outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação consigo mesmo e a constituição de si próprio como sujeito, tomando por área de referência e campo de investigação o que se poderia chamar de ‘história do homem de desejo’ (FOUCAULT, 2006, p. 195).

E, ao falar disso, que em diversos momentos de sua obra está identificado como um *deslocamento teórico*, dirá “ele me conduziria à interrogação sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber”. E ainda: “para analisar o que frequentemente se descreve como as manifestações do ‘poder’: ele me levava a interrogar-me, sobretudo, sobre as reações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 195).

Deleuze diz, sobre isso e sobre a operação do deslocamento ao reconhecimento e delineamento teórico desse novo eixo, que talvez ele “estivesse presente desde o começo em Foucault (assim como o poder estava presente, desde o começo, no saber)” (DELEUZE, 2006b, p. 103), ignorando, talvez, que o próprio Foucault apontara essa interdependência entre os três eixos. O que não o impede de apresentar uma observação muito precisa, quando prossegue dizendo:

Mas ele só poderia se destacar tomando distância, com o risco de alterar os dois outros eixos. Foucault sentia como era inevitável operar uma revisão geral, para desemaranhar esse caminho que mal se discernia enquanto estivesse enrolado junto com os outros: é essa visão que Foucault apresenta na introdução geral do *Uso dos prazeres*⁶³ (DELEUZE, 2006b, p. 103).

⁶³ Isso que Deleuze chama de “Introdução geral ao Uso dos Prazeres”, refere-se ao item um, intitulado “Modificações”, dentro da Introdução do segundo volume de *História da Sexualidade* (Nota minha).

Aqui é importante destacar que alguns dos exegetas ainda não situaram a bifurcação que se abre de leve a partir de 1976 e mais intensamente a partir de 1980, e que se refere a duas vias de abordagem que Foucault desenvolve nos *Cursos* e em *História da Sexualidade*. De um lado Foucault formula a noção de sujeito vinculada à idéia de constituição da resistência às técnicas de poder e dominação – daí a tomada da via da estética da existência e da coragem da verdade; e por outro lado, formula a noção de sujeito às apalpadelas na questão da sexualidade. Gros o faz, mas situa como uma questão de método e não teórica ou conceitual. Deleuze identifica essa dificuldade em mostrar uma lógica que explicasse essa última relação e o próprio Foucault a revela, mas nem no Artigo e na Entrevista em que revisa sua obra, formula a questão com maior clareza. É Ortega⁶⁴ que, num trabalho talvez periférico e despretensioso, aponta esse caminho. A formulação da relação consigo como via de escape e enfrentamento ao poder, tem a ver com este, ou seja, é a operação simultânea das três dimensões: poder, saber e subjetivação, as quais, como já apontado anteriormente, não se dão, uma sem a outra.

Além da noção de *relação consigo*, a de *cuidado de si mesmo* é fundamental para o entendimento da subjetivação na Antiguidade greco-romana. Sobre a noção de *cuidado de si mesmo*, Foucault, logo na primeira aula do Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, esclarece: “Com esse termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito freqüente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautou (...)*”, que significa “o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc” (FOUCAULT, 2006b, p.4). Para o autor, isso se constitui num lugar central na vida grega e, de forma prescritiva⁶⁵, vai orientar a vida na época⁶⁶. E esta é a principal noção

⁶⁴ No livro *Amizade e Estética da Existência em Foucault*.

⁶⁵ Foucault formula o entendimento de que as doutrinas filosóficas, na Antiguidade, constituem-se basicamente como prescrições que orientam o modo de vida ideal a se viver. É claro que ele perceberá mais tarde, que isso é reduzido a um número restrito de indivíduos, mas é a perspectiva que toma em seus estudos – e sobre esse ponto, ampliaremos nossa abordagem mais adiante. Porém, cabe sublinhar esse equívoco, esclarecendo que essa perspectiva na verdade não procede, visto que uma certa prescrição aparece quase que somente na Ética de Aristóteles, o que Foucault não leva em consideração.

⁶⁶ Sobre isso, Revel esclarece que “Na Antigüidade clássica, o cuidado de si não está em oposição ao cuidado dos outros: ele implica, ao contrário, relações complexas com os outros porque é importante, para o homem livre, incluir na sua ‘boa conduta’ uma justa maneira de governar sua mulher, suas crianças ou sua casa. **O ethos do cuidado de si é, portanto, igualmente uma arte de governar os outros e, por isso, é essencial saber tomar cuidado de si para poder bem governar a cidade.** É sobre esse ponto, e não sobre a dimensão ascética da relação consigo, que se efetua a ruptura da pastoral cristã: o *amor a si* torna-se a

trabalhada por Foucault, com relação à Antiguidade clássica - sobre o que me deterei no segundo Capítulo deste trabalho.

Gros encontra no Curso *Do Governo dos Vivos*, de 1980, o situamento da demonstração do primeiro exercício de movimento no pensamento de Foucault, no que se refere à questão do sujeito, mas propriamente, como pontuarei a seguir, da relação do sujeito com uma dada verdade, e aponta que,

Em 1980, Foucault profere um curso (intitulado 'O Governo dos Vivos') consagrado às práticas cristãs de confissão, que se inicia por uma longa análise do *Édipo-Rei*, de Sófocles. Este curso constitui uma primeira inflexão no traçado geral da obra, uma vez que ali se encontra formulado, pela primeira vez de modo claramente articulado e conceptualizado, o projeto de escrever uma história dos 'atos de verdade', entendidos como os procedimentos sagrados que vinculam um sujeito e uma verdade, os atos ritualizados em cujo decurso um certo sujeito fixa sua relação com uma certa verdade (GROS in FOUCAULT, 2006b, 616).

Destaca ainda que Foucault, ao estudar os textos de Cassiano, "que regram as relações entre um diretor tirânico e seu dirigido, submetido este ao diretor como o diretor a Deus", apontará o que ocorre, contrariamente a isso, nas relações que se deram na Antiguidade tardia, entre o mestre e o aprendiz, que se coloca numa posição de discípulo, que acompanha a eloquência do sábio que expressa aquilo que, após suas experimentações existenciais, transformou em conhecimento o que, por sua vez, garante-lhe uma condição de sabedoria, de saber. O discípulo escuta, observa, acompanha e aprende para, enfim, construir sua própria autonomia. E sobre isso Gros ainda afirma que "Estes textos da Antiguidade convidam a uma prática de si e da verdade em que está em jogo a liberação do sujeito mais que seu aprisionamento em uma camisa-de-força da verdade que, pretendendo-se toda espiritual, nem por isso era menos total", seguindo adiante na localização desses elementos que levaram Foucault a uma nova descoberta no que se refere à subjetivação, vemos que "O sujeito e a verdade não estão vinculados aqui, como no cristianismo, pelo exterior e como que por um poder que vem de cima, mas por uma escolha irreduzível de existência. Era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação" (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, 618).

raiz de diferentes falhas morais e o cuidado dos outros implica, doravante, uma renúncia de si no transcurso terreno" (REVEL, 2005, p. 34, grifo nosso).

Assim, cabe destacar que o que Foucault observa na Antiguidade e nos textos antigos, é uma provocação e um convite “*a uma prática de si e da verdade*”, enquanto escolha existencial – no caso do cristianismo, a verdade determinada pelo código. Sua proposta, nos últimos anos de desenvolvimento de seu pensamento, é de pensar a constituição do sujeito ético referido ao *cuidado de si* e à *coragem da verdade*, enquanto escolha de uma *estética da existência*. Portanto, fazer-se, através da *prática de si*, um sujeito verdadeiro, comporta uma condição de subjetivação e, por sua vez, de escolha. Como já vimos há pouco e em vários momentos nesta dissertação, ele aponta, então, duas condições para fazer-se sujeito: a sujeição e a subjetivação; a primeira como uma condição de assujeitamento e, a segunda, como uma prática de liberdade (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, 618). Indo além, sublinhe-se que a partir de 1981, com o Curso *Subjetividade e Verdade*, “o eixo geral de sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p 620), conforme expressa no começo dos cursos de 81 e 82,

sendo a sexualidade um domínio entre outros (assim como a escrita, a relação médica consigo, etc.) de cristalização desta relação. O sexo, então, não é mais unicamente o revelador do poder (normalizador, identificador, classificador, redutor, etc.), mas do sujeito em sua relação com a verdade (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 620).

Portanto, fazer-se, através da *prática de si*, um sujeito verdadeiro comporta uma condição de subjetivação. Entretanto, quando há uma prescrição que vem de cima e dita a verdade absoluta, o indivíduo, ao adotá-la e segui-la, coloca-se na condição de sujeição.

Enquanto Foucault pensa o sujeito no Ocidente Moderno, contempla o sujeito como produto e sempre referido às técnicas de dominação e às técnicas discursivas, aos sistemas de poder e de saber, em que o mesmo assumirá uma identidade que lhe é imposta, numa condição de assujeitamento.

Foucault fora cegado pela percepção de que o sujeito era mero produto e assunção de uma identidade dada, como se essa estrutura dominante determinasse toda a condição e a posição do sujeito. Nesse caso, não haveria subjetivação e sim sujeição. Ele fora cegado principalmente pela aparente absoluta determinância dos sistemas normalizadores e de regramento, como aponta no *Prefácio* à sua *História*

da *Sexualidade*, que isso tornava “difícil depreender, naquilo que tem de particular, a forma e os efeitos da relação consigo na constituição desta experiência” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p.621).

É com o estudo da Antiguidade greco-romana que “Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído através de práticas regradas” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p.621) e aquilo que identifica como as *técnicas de si*, que são utilizadas pelo sujeito no conhecimento de si, na articulação da experiência e na constituição de sua subjetivação.

É no momento em que Foucault produz essa nova visada, que muda determinantemente o foco de todo seu pensamento. Até então o sujeito, como mero produto e reprodução, constituía-se na posição absolutamente passiva e à mercê dos valores e interesses dominantes, sem liberdade, sem perspectiva de autonomia, sem a possibilidade de também ser ator/ativo na definição ou na escolha das formas ou modos de subjetivação que lhe provocassem interesse.

Aí está a permanente e crescente ebulição apontada por muitos autores e pesquisadores da obra de Foucault. Quando ele dá essa guinada, puxa o freio em suas andanças e se põe a fazer a revisão de tudo o que havia pensado, estudado e sistematizado, mas não teve tempo de passar a limpo, se bem que não se passa a limpo, mas se tece outra obra, outro sistema de pensamento e era isso que ele pretendia, ou seja, revisar aquilo que havia dito e escrito até então e apresentar nessa nova perspectiva. É nessa revisão de suas formulações sobre o *saber* e o *poder* que tendo percebido, enfim, que o que buscava era a questão do sujeito, Foucault reconhece, então, que:

Parecia que, agora, seria preciso operar um terceiro deslocamento para analisar o que era designado como ‘sujeito’; convinha pesquisar quais eram as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito (FOUCAULT, 2006a, p. 195).

É, portanto, em “O Sujeito e o Poder”⁶⁷ que Foucault dirá que, durante toda a sua pesquisa “nos últimos vinte anos” o seu objetivo teria sido criar uma história

⁶⁷ Artigo presente no livro organizado por Dreyfus&Rabinow, intitulado *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica* (título que, na edição brasileira, feita pela Forense Universitária, ganhou o adendo “*para além do estruturalismo e da hermenêutica*”, destacando a condição de não estruturalista e não hermeneuta de Foucault, sendo que é nesta publicação que, num Artigo e numa Entrevista, Foucault faz uma revisão e um re-situamento de toda a sua obra.

sobre os diferentes modos pelos quais o homem se torna sujeito. E é a forma como se deu a problematização dessa questão, então, que tomará a sua atenção nos últimos anos de sua obra e de sua existência, assumindo: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise”, indicando nesse escrito, que o seu estudo sobre o poder se detivera na forma como o sujeito opera diante da dominação e da governamentalidade, ou seja, como é colocado em “relações de poder” e reconhece, então, a dificuldade em analisar a questão do poder por faltar-nos instrumentos para tal⁶⁸ (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 231-2).

Ao negar o propósito de se deter especificamente na questão do poder, Foucault afirma que seu objetivo, “ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. A seguir, ao se referir ao estudo sobre esses “modos de objetivação” do sujeito, aponta as três perspectivas que contempla: “O primeiro é o modo de investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência (...) sujeito do discurso (...) sujeito produtivo, sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia”, emoldurado pela questão do saber; já, “Na segunda parte (...) a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de ‘práticas divisoras’ (...) (o louco e o são, o doente e o sadio, etc.)”, que está delineado pela questão da dominação, do poder; e, “Finalmente, (...) o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito”, o que o faz afirmar como já apontado, que, do momento que é reconhecido como o segundo deslocamento em seu pensamento, ao terceiro, “Assim, não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema central de minha pesquisa” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 231-2). Gros aponta, ainda, que os últimos anos da vida e da obra de Foucault:

serão o teatro de uma tensão sempre mais forte, que é preciso avaliar, na medida em que aí se trama o estatuto do curso de 1982. Com efeito, Foucault acha-se logo propenso para, de um lado, o projeto de escrever uma história da sexualidade antiga, reorientada para a problemática das

⁶⁸ Sobre isso, Foucault reconhece que: “É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder. Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a lingüística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado? Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 232).

técnicas de si e, de outro, a tentação crescente de estudar estas técnicas – agora por elas mesmas, em suas dimensões histórico-éticas, e em domínios de efetivação diferentes da sexualidade, como nos problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção da existência, da relação com o político (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 621-2).

Desenha-se assim, a busca do entendimento sobre os modos e as formas como o indivíduo se faz sujeito ou formula sua subjetivação. O que antes fora apontado como determinante (de poder) de identidades, passa a ser abordado por Foucault a partir da perspectiva de *técnicas de existência e práticas de si*, como esclarece Gros: “Esta sexualidade que devia, de início, revelar a fixação autoritária das identidades por domínios de saber e táticas de poder, torna-se então, a partir dos anos oitenta, o revelador de técnicas de existência e práticas de si” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 621). E no que se refere a isso, ele aponta ainda que as técnicas de si, “havia se mostrado claramente para Foucault enquanto ele estudava a problematização do sujeito no Ocidente moderno, mascaradas talvez ou subordinadas às técnicas de dominação e às técnicas discursivas”, esclarecendo, na seqüência, que,

Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, como que por uma propensão natural, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 620-1).

Ou seja, para ele, as formas como se poderia reagir à normatividade e à dominação, seriam da ordem da produção da loucura, do crime ou da literatura. Não antevia ainda, a possibilidade da resistência às condições postas.

É aqui que se abrem dois campos de estudo e análise do sujeito, ou seja, por onde Foucault quisera explorar o campo da sexualidade com a finalidade de construir o entendimento sobre como o indivíduo se constitui como sujeito, como homem de desejo. No curso dessa perspectiva, seguirá a trilha que o conduz a buscar o entendimento sobre as relações que, a partir dessa condição, o indivíduo estabelece consigo próprio, utilizando técnicas que o fazem constituir uma prática de si voltada à sua organização como sujeito, e nessa via teremos, então, “com a *História da Sexualidade*, uma ‘nova fórmula’, a saber, a emergência do sujeito nas práticas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação (Poder) ou

técnicas discursivas (Saber)” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 620), sendo essas técnicas de si, definidas como “procedimentos que sem dúvida existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (FOUCAULT, 1997, p. 109),

A seguir me deterei na abordagem da questão da subjetivação referida primeiro à questão da sexualidade e depois, das técnicas de si, sempre remetidas à uma relação com a verdade; as duas vias de análise tomadas por Foucault para estudar as diferentes problematizações da subjetivação.

1.2 A sexualidade, as técnicas de si, a verdade e a problematização da subjetivação

Não me deterei nas questões relacionadas aos prazeres sexuais e à estilização da conduta sexual, descritas e estudadas por Foucault. Abordarei somente os fatores que o fizeram tomar a sexualidade como campo de estudo sobre como, através da mesma, o indivíduo constitui-se como sujeito, para ser mais preciso, como sujeito ético, ou seja, aquilo que Foucault aponta e reconhece como uma escolha feita pelos indivíduos e que era fundeada numa perspectiva estética.

É sob o signo da problematização que Foucault reorientará o seu trabalho a partir do segundo volume de *História da Sexualidade* e ao tecer sua noção de problematização, desvela aquilo que se propõe abordar com relação à questão da subjetivação, retomando, assim, seu projeto de escrever a História da Sexualidade. A noção de problematização⁶⁹ parte da idéia de que nada está dado, e assim pode se constituir em objeto de reflexão e de efetivo exercício do pensamento, sendo que,

⁶⁹ Revel expõe duas vias de implicação do termo problematização, uma implica no fato de que “o verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à idéia de uma busca metódica da ‘solução’” e sim de problematizar; e a outra, implica no fato de que “esse esforço de problematização não é, de maneira alguma, um anti-reformismo ou um pessimismo relativista.” (Cf. REVEL, 2005, p.71), sendo importante salientar ainda, o que Foucault diz em “O Cuidado com a Verdade”: “Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.)” (FOUCAULT, 2006a, p. 242).

para analisar o sujeito, a subjetivação, o fazer-se sujeito, Foucault não parte “do entendimento de que (...) seja uma entidade natural e, assim, pré-existente ao mundo social, político, cultural e econômico” (DELEUZE, 2006a, p. 108). Para ele não há o sujeito soberano, portador de uma verdade profunda que o faça ontologicamente absoluto; para ele há a subjetivação e seus condicionantes históricos. É a compreensão sobre a problematização disso que permitirá entender o porquê de sermos como nos apresentamos, assim como, o que somos hoje (na atualidade).

Antes de avançar nesta questão, trago as palavras de Foucault ao comentar sobre a história das problemáticas, quando diz:

Por muito tempo procurei caracterizar a história do pensamento, distinguindo-a da história das idéias – ou seja, da análise dos sistemas de representações – e da história das mentalidades – isto é, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Pensei que havia aí um elemento que poderia caracterizar a história do pensamento: era o que poderia chamar de problemas ou, mais exatamente, de problematizações (FOUCAULT, 2006a, p. 231).

Foucault esclarece o que concebe por pensamento, anotando que “O que distingue o pensamento é que ele é totalmente diferente do conjunto das representações implicadas em um comportamento; ele também é completamente diferente do campo das atitudes que podem determiná-lo”, portanto não se constitui numa mera representação ou lembrança de coisas ou idéias guardadas na memória, ou ainda, a expressão de um ato ou da forma de conceber algo. Para ele, “O pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido”, visto que o que indica precisamente o seu entendimento sobre o que define a condição não somente do exercício do pensamento e da reflexão, mas principalmente da forma como o indivíduo se relaciona com as questões ou situações com que se depara ou que vivencia, não as tomando em suas aparentes determinâncias, mas ao contrário, questionando e esmiuçando os propósitos com que foram apresentadas ou consolidadas, “é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou de reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins”, pois “O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 231-2).

Portanto, para Foucault, a problematização de uma dada questão, ato ou situação, pressupõe também a definição de alternativas, respostas ou soluções e “o trabalho de uma história do pensamento seria encontrar na origem dessas diversas soluções a forma geral de problematização que as tornou possíveis – até em sua própria oposição”; entretanto, não se trata apenas de poder se buscar o entendimento sobre a origem das soluções, mas também, “o que tornou possíveis as transformações das dificuldades e obstáculos de uma prática em um problema geral para o qual são propostas diversas soluções práticas” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 233).

Ele considera que as dificuldades que se apresentam, são decorrentes exatamente da problematização, visto que sem isso, não se questiona, mas, como sublinha “fazendo delas uma coisa toralmente diferente do que simplesmente do que simplesmente traduzi-las ou manifestá-las”. O exercício da problematização possibilita elaborar “para suas propostas as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas; define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder”, não sendo, portanto, uma despreziosa e descompromissada ação de questionamento, mas ao contrário, trata-se pensar, romper e criar novas possibilidades – as quais podem se constituir em soluções.

Assim, Foucault define o ponto de emergência de uma situação de problematização e o que é o exercício ou o “trabalho específico do pensamento”, como sendo “essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 233). É, portanto, ao estudar a problematização da sexualidade que Foucault põe-se a fazer uma história do sujeito. Com a publicação de *História da Sexualidade II e III*, diz Gros,

Tudo então havia mudado, o quadro histórico-cultural e as chaves de leitura de sua história da sexualidade: não mais a modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), mas a Antiguidade Greco-Romana; não mais uma leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si. Não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 614-5).

Com essa perspectiva de abordagem, Foucault supera, de certa forma, a condição de engajamento e assume um viés mais técnico e teórico, no sentido de que, no dizer de Gros, “O estudo histórico da relação com os prazeres na

Antiguidade clássica e tardia não se constrói mais com a demonstração-denúncia de uma vasta empresa de normalização conduzida pelo Estado e seus agentes laicizados”. Contudo, ao inesperadamente declarar – como já mostrado aqui - que: “Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema de minhas pesquisas’, e ainda: ‘Não sou de modo algum um teórico do poder” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 619), o faz para enfatizar que suas pesquisas o conduziam, necessariamente, para a busca do entendimento da questão da subjetivação referida também aos campos que já estudara, mas principalmente aos seus próprios condicionantes.

Com isso, interrompe seus estudos específicos sobre o sujeito na modernidade, nos campos da instituição, do poder e do saber, e busca entendê-lo em sua própria constituição histórica e em seus modos de subjetivação. E então, faz o contorno da história e arreda sua banqueta até as bordas da Antiguidade, e lá, numa mirada precisa e profunda, antevê o contorno do sujeito cristão, do sujeito Antigo e do sujeito moderno – sendo para este que olhava ao se voltar para os primórdios do Cristianismo e depois também para a Antiguidade.

Assim, quando Foucault escreveu o primeiro volume da *História da Sexualidade*, pretendia “escrever estudos de história sobre a sexualidade a partir do século XVI, e de analisar o futuro desse saber até o século XIX”. Foi no decorrer desses estudos que percebeu que “isso não funcionava” e que lhe restava um problema importante que não era possível responder naquela medida de sua abordagem, consistindo na questão seguinte: “por que fizemos da sexualidade uma experiência moral?”, ou seja, como isso, por uma formulação ética, constituiu-se em condição de subjetivação (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 261).

Esse se constitui no momento da dobra (pli) no pensamento foucaultiano, quando ele se recolhe das andanças que vinha fazendo, para no século XVII, e vai lá atrás, ao século V da nossa era, estudar a experiência cristã, recuando um pouco mais até um pouco antes do fim da Antiguidade, indo aos séculos V e IV a.C. A respeito disso ele declara: “Minha experiência, tal como a vejo agora, é que eu apenas poderia realizar essa História da Sexualidade de modo conveniente, retomando o que teria se passado na Antiguidade para verificar como a sexualidade foi manipulada, vivida e modificada por um certo número de atores” (FOUCAULT, 2006a, p. 261). As exigências apresentadas ao curso de sua pesquisa são relatadas em “Modificações”, onde ele anota que para “compreender de que maneira o sujeito moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma

‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, 1990, p.11).

Para produzir a compreensão sobre o homem como sujeito de desejo implica, para Foucault, numa renovação da acepção de sujeito produzida pela Psicanálise⁷⁰ de Freud e de Lacan, que contemplava a possibilidade de buscar a verdade de nosso desejo (no sentido de uma verdade profunda), e propõe-se, então, a não “desconstruir” o sujeito mas transformar completamente o eu profundo em eu histórico, para abrir a possibilidade da emergência de um novo sujeito ético” (Cf. DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 280), considerando que,

A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem de desejo’. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do Século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma ‘genealogia’. Com isso, não me refiro a fazer uma história 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 se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ela natural ou decaído.** Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo (FOUCAULT, 1990, p.10-1, grifo meu).

Em *O Retorno da Moral*, Foucault vai situar o confronto que teve, depois de muitos anos de pesquisa, com a questão do sujeito, dizendo: “meu problema não era definir o momento a partir do qual alguma coisa como o sujeito apareceria, mas sim o conjunto dos processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos, e através de formas que estão longe de serem concluídas” (FOUCAULT, 2006a, p. 261-2).

⁷⁰ Trago aqui, as palavras de Foucault, proferidas numa Conferência realizada na PUC do Rio de Janeiro, entre os dias 21 e 25 de maio de 1973, que ganhou publicação sob o tema *A Verdade e as Formas Jurídicas*, quando expõe a organização de sua abordagem naquele evento e diz: “Enfim, o terceiro eixo de pesquisa que lhes proponho, e que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito. Essa teoria foi profundamente modificada e renovada, ao longo dos últimos anos, por um certo número de teorias ou, ainda mais seriamente, por um certo número de práticas, entre as quais, é claro, a psicanálise se situa em primeiro plano. A psicanálise foi certamente a prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes” (FOUCAULT, 2005b, p. 9-10).

Claro está, portanto, que o sujeito se faz sujeito, através dos modos de subjetivação que vai constituindo e que, por sua vez, o constituem. Foucault reconhece aí que teve que reintroduzir o problema do sujeito que deixara de lado, tirando-lhe de foco em suas pesquisas iniciais. Sabe que agora terá de fazer o percurso através de toda sua história ou a história de suas problematizações e, mesmo ainda sem muita clareza, aponta que quis “mostrar de que modo o problema do sujeito não deixou de existir ao longo dessa questão da sexualidade que, em sua diversidade, não pára de reencontrá-lo e de multiplicá-lo” (FOUCAULT, 2006a, p. 262), assim como, aponta numa direção que já havia trilhado no Curso de 1981 – *Subjetividade e Verdade* -, que se refere à questão da *verdade* e dos *jogos de verdade*, e sobre como o sujeito se constitui na sua relação com a verdade.

Esse foi o que anotei reiteradamente como o momento da dobra em seu pensamento, quando ele teve que “escolher” entre seguir “o plano estabelecido” permeando-lhe por “um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si” (FOUCAULT, 1990, p. 11). Aqui então aponta:

a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade (...) 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. (...) A de quais jogos de verdade o ser humano se reconhece como homem de desejo (FOUCAULT, 1990, p. 11-2).

O interesse de Foucault a isso que chama de “jogos de verdade”, pode ser sintetizado em uma pergunta chave: “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (FOUCAULT, 1990, p. 12) e está relacionado ainda às “escolhas” que o indivíduo faz, entrecruzado por diferentes determinantes sociais, culturais e históricos, na perspectiva ética e estética, e que delineiam seu processo de subjetivação, ou ainda, como nos aponta Gros:

O sujeito e a verdade não estão vinculados aqui, como no cristianismo, pelo exterior e como que por um poder que vem de cima, mas por uma escolha irreduzível de existência. Era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação.

A julgar pelos seus efeitos, a surpresa deve ter sido tão importante quanto provocadora: Foucault extrai daí o entusiasmo para relançar esta *História da sexualidade* doravante destinada a servir de revelador desta dimensão nova, ou que permanecera até então demasiado implícita: a da relação

consigo. Do mesmo modo, o que principalmente diferencia o paganismo do cristianismo não é a introdução de interdições, mas são as próprias formas de experiência sexual e da relação consigo” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 618-9).

Nesse ponto ele percebe que seguir essa trilha que então se colocava, implicava em “retardar e desorganizar o programa de publicação previsto”, mas, concomitantemente, percebe que beirando esse costado, encontrará nessa pesquisa um forte motivo para persegui-la, visto o proveito teórico que daí se depreenderá. Nessa encruzilhada, ao chafurdar nas referências buscadas nos textos antigos, Foucault reconhece e assume os riscos em adentrar um terreno que não é precisamente aquele terreno firme que seus passos conhecem. Falando disso, afirma que ao abordar documentos por ele mal conhecidos, “Corria o risco de submetê-los, sem me dar conta, a formas de análise ou a modos de questionamento que, vindos de outros lugares, não lhes convinham”, assim como, “de perder, no esforço para me familiarizar com os textos antigos, o fio das questões que queria me colocar” (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 12-13). Nesse ínterim, em nota de rodapé, esclarece que:

Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer dessa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar” (FOUCAULT, 1990, p. 12).

Com relação à Filosofia Antiga e Romana, Gros esclarece que Foucault não pretende fazer história, isto é, “trabalhar como historiador”, ressaltando que, em “O Cuidado com a Verdade”, ele afirma que “genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual”, partindo de um problema que se lhe é colocado e fazendo sua genealogia (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 631). E é neste sentido que ele esclarece que estudando a sexualidade, chegará à questão dos *modos de subjetivação*; escrevendo a história da sexualidade, visará tecer a genealogia do sujeito moderno. Dirá, ainda, para justificar o percurso de seus estudos, que *O Uso dos Prazeres e Cuidado de Si* “são um trabalho de história do

pensamento” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 241). Mas precisa que seu trabalho não pode ser identificado com o de um historiador, esclarecendo que:

História do pensamento quer dizer não simplesmente história das idéias ou das representações, mas também a tentativa de responder à seguinte questão: como um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto ele tem relação com a verdade, pode ter também uma verdade? (FOUCAULT, 2006a, p. 241).

É aí que especifica – para além do que haveria de expressar em “Modificações”, o que quis trabalhar ao estudar e constituir uma história da sexualidade. Procurando, complementa, “responder a um problema preciso” -, que é a problematização do “nascimento de uma moral, de uma moral uma vez que ela é uma reflexão sobre a sexualidade, sobre o desejo, o prazer” (FOUCAULT, 2006a, p. 241).

A propósito, Deleuze, ao falar do percurso que Foucault faz para chegar à Antiguidade e das experiências que ele aí identifica, aponta: “O que ele diz é que os gregos ‘inventaram’ a subjetivação, e isso porque seu regime, a rivalidade entre os homens livres, o permitia (os jogos, a eloquência, o amor..., etc.)” (DELEUZE, 2006a, p. 142), sendo exatamente isso que despertou o interesse de Foucault, ou seja, a condição da prática da liberdade, no cuidado de si, na relação consigo e na relação com os outros.

Já, no que se refere aos *processos de subjetivação*, Deleuze aponta que “são extraordinariamente diversos: os modos cristãos são totalmente diferentes do modo grego, e não só com a Reforma, mas desde o cristianismo primitivo a produção de subjetividade, individual ou coletiva, toma todo tipo de caminho”, o que determina, então, a formação de modos de subjetivação absolutamente distintos de um período a outro. É importante lembrar que “O que conta, para Foucault, é que a subjetivação se distingue de toda moral, de todo código moral: ela é ética e estética, por oposição à moral que participa do saber e do poder” (DELEUZE, 2006a, p. 142), e ainda, que:

Embora Foucault remonte aos gregos, o que lhe interessa em *O Uso dos Prazeres*, bem como em outros livros, é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença. Nós nos damos um corpo, mas qual é a diferença com o corpo grego, a carne cristã? **A subjetivação é a produção dos modos de existência ou estilos de vida** (DELEUZE, 2006a, p. 142, Grifo meu).

Ainda fazendo referência aos Antigos, Gros, em nota de rodapé –em “Situação do Curso”, ao apontar os comentários de Carlos Levy sobre o recurso de Foucault à Filosofia Antiga – cuja crítica refere-se à pouca amplitude da abordagem realizada⁷¹-, ressalta que:

Foucault toma como quadro central de sua demonstração histórico-filosófica o período helenístico e romano, caracterizando-o como idade de ouro da cultura de si, momento de uma intensidade máxima de práticas de subjetivação, inteiramente ordenadas ao imperativo de uma constituição ela própria alimentada pela apropriação de *lógoi* que são, ao mesmo tempo, garantias contra as ameaças exteriores e meios de intensificação da relação consigo (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 631).

Em “O Retorno da Moral”, Foucault esclarece o que é que para ele define isso que é chamado de seu “retorno aos gregos”:

Na verdade, há um retorno a uma certa forma da experiência grega; esse retorno é um retorno à moral. É preciso não esquecer que essa moral grega tem sua origem no século V a.C. e que a filosofia grega se transformou pouco a pouco em uma moral na qual nos reconhecemos agora, e na qual esquecemos qual foi – é preciso dizê-lo – a consequência fundamental no século IV: a filosofia política, em suma, a filosofia (FOUCAULT, 2006a, 257-8).

Além de situar essa questão que determinou a condição da filosofia e do exercício do pensamento, numa dimensão ética e política, ainda, ao comentar a possibilidade de que o “retorno aos gregos” não seria um sintoma de uma crise do pensamento, Foucault dirá que o cristianismo teria representado “por muito tempo uma certa forma de filosofia”, e a tentativa, o empenho em reencontrar a Antiguidade, visa à busca de uma forma de pensamento que não seja contaminada pelo cristianismo, pois “Nesse retorno regular aos gregos, há certamente uma espécie de nostalgia, uma tentativa de recuperação de uma forma original de pensamento e um esforço para conceber o mundo grego fora dos fenômenos cristãos”. Aqui anota a tentativa de se descolar do pensamento cristão, já vista por Foucault em Hegel (o primeiro Hegel), Schelling e Nietzsche, como um empenho

⁷¹ Gros, ao mencionar o fato e a crítica de que Foucault lança mão, em seus estudos, dos textos antigos dos estoicos e dos epicuristas, e não dos céticos, afirma que “É certo que o estudo dos céticos teria trazido correções à tese de Foucault, tomado em sua generalidade. Não são, entretanto, os exercícios que faltam aos céticos, nem a reflexão sobre os *lógoi*, mas estes últimos estão inteiramente voltados a uma empresa, precisamente, de des-subjetivação, de diluição do sujeito. Vão em sentido estritamente inverso da demonstração de Foucault” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 631).

para “uma recuperação dos gregos fora do cristianismo”, pois, segundo ele, “No século XVI, tratava-se de encontrar, através do cristianismo, uma filosofia de qualquer forma greco-cristã”, sendo que, considera que não se trata, para ele, somente desse resgate da filosofia depurada da influência do pensamento cristão, mas principalmente, “Tentar repensar os gregos hoje consiste não em defender a moral grega como o domínio da moral por excelência, da qual se teria necessidade para pensar”, mas sim fazer que o pensamento europeu pudesse tomar a experiência construída no pensamento grego e abstrair de seus elementos aquilo que representa a noção de liberdade (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 258).

É importante destacar, ainda, que ao tentar traçar diferenciações entre o paganismo e o cristianismo, Foucault, ao perceber que “O que principalmente diferencia o paganismo do cristianismo não é a introdução de interdições, mas são as próprias formas de experiência sexual e de relação consigo” (Cf. GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 618-9), teve que retomar, então, como já dito aqui, tudo o que havia estudado e dito sobre o assunto, revendo a cronologia e os aspectos teóricos.

Sobre isso, Foucault afirma, na Entrevista à Dreyfus&Rabinow, que em *O Uso dos Prazeres*, o que tentou fazer “foi mostrar que temos quase os mesmos códigos restritivos e de proibições desde o século IV a.C., nos moralistas e médicos, até o começo do império romano” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.254), sendo que é nessa mesma fala, ao abordar a ética cristã, assim como, aquilo que depois pontuará como a “suposta ética pagã”, dirá, reconhecendo o equívoco teórico que sustentara por algum tempo, que:

descobri, primeiro, que esta ética pagã não era absolutamente liberal, tolerante, etc., conforme eu supunha; segundo, que a maioria dos temas sobre a austeridade cristã estava muito claramente presente, quase que desde o início, mas que, também na cultura pagã, o principal problema não eram as regras de autoridade, porém, sobretudo, as técnicas de si” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.254).

Consequentemente afirma que depois da escrita do livro sobre o cristianismo, ou sobre as tecnologias de si cristãs (*As Confissões da Carne*), viu-se na contingência de revisar e reexaminar o que havia afirmado sobre a ética pagã, além

de reconhecer que, sobre o assunto, escrevera “apenas clichês emprestados de textos secundários”⁷² (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.254).

Também nesse ponto, Foucault dissera que está “muito mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e coisas deste tipo do que propriamente em sexo” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.253). Ele comenta e acha interessante que o que era privilegiado nos gregos - e ainda no início da era cristã, era a alimentação e não o sexo, tendo ocorrido um lento movimento até que este último aspecto recebesse maior atenção. Na Idade Média ele identifica um certo equilíbrio e no século XVII verifica que o sexo prevaleceu. Porém, apesar do sexo não estar colocado em primeiro plano, os cuidados e as técnicas previstas para o seu exercício não eram menos intensas e precisas.

É interessante notar o esforço que Foucault dedica à pesquisa e à escrita a respeito do tema da sexualidade. Contudo esse tema acaba sempre o levando a um outro tema, o que, aparentemente, faz acreditar tratar-se de uma imprecisão, mas mantém seu projeto de escrever uma história da sexualidade, encontrando dificuldades com isso, pois, como já visto, vê-se tentado a seguir dois caminhos: o projeto inicial e o estudo das técnicas de si, saindo da perspectiva que contemplara as condições de sujeição à que era exposto e condicionado o indivíduo, abordada – como já mostrado- em *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Sobre isso, cabe ainda destacar o apontamento de Deleuze, quando diz que “Enfim, há ruptura com *A Vontade de Saber*, que estudava a sexualidade segundo o duplo ponto de vista do poder e do saber; agora a relação consigo foi descoberta, mas a sua ligação com a sexualidade permanece incerta” (DELEUZE, 2006b, p. 109). Destaco ainda o que Foucault aponta sobre seu (des)caminho ao falar do segundo volume de *História da Sexualidade*:

⁷² Pode-se ver a materialidade desse aspecto em *O Uso dos Prazeres*, quando Foucault afirma: **“Pode-se muito bem admitir a tese corrente de que os gregos dessa época aceitavam, muito mais facilmente que os cristãos da Idade Média ou que os europeus do período moderno, certos comportamentos sexuais; pode-se muito bem admitir igualmente que as faltas e as más condutas nesse campo suscitavam, então, menos escândalo, e expunham a menos retorsão, tanto mais que nenhuma instituição – pastoral ou médica – pretendia determinar o que, nessa ordem de coisas, é permitido ou proibido, normal ou anormal; pode-se também admitir que eles atribuíam, a todas essas questões, muito menos importância que nós.** Entretanto, mesmo que tudo isso seja admitido ou suposto, um ponto permanece irreduzível: eles se preocuparam, não obstante, com essas questões” (FOUCAULT, 1990, p. 36, grifo meu). Mesmo tendo publicado este livro apenas em 1984, não revisa esse aspecto, o qual fora identificado em várias entrevistas, pois para fazê-lo, teria que revisar vários pontos de seu texto.

Uma das várias razões pelas quais eu tive tanta dificuldade com este livro foi que primeiro eu escrevi um livro sobre sexo, que abandonei. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez fui obrigado a reescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 254).

Foucault teve como pretensão inicial, estudar a sexualidade no que se refere aos “códigos restritivos e de proibições” e mostra a evolução da ética sexual antiga, mas ao deparar-se com as formas distintas como em cada época o indivíduo define e utiliza as técnicas de si e constitui a relação consigo, é levado a estudar, então, as técnicas de si, incerteza esta, sobre a qual Deleuze diz que:

o primeiro passo para uma reorganização do conjunto está dado: como a relação consigo terá uma ligação eletiva com a sexualidade, a ponto de renovar uma ‘história da 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 ou se efetua. Talvez não imediatamente, pois a constituição de um lado de dentro, de uma interioridade, é a princípio mais alimentar do que sexual. Mas aí, novamente, o que é que faz com que a sexualidade de ‘descole’ progressivamente da alimentação e se torne o local de efetuação da relação consigo? É que a sexualidade, tal como é vivida pelos gregos, encarna na fêmea o elemento receptivo da força, e no macho o elemento ativo ou espontâneo (DELEUZE, 2006b, p. 109).

Não me deterei na análise que Foucault faz dos códigos morais prescritos aos indivíduos no que se refere à sexualidade, nem na moral (antiga ou cristã) que abarca essas prescrições, mas é importante, para finalizar este item, sistematizar ainda de forma mais precisa, a abordagem realizada por Foucault sobre esses aspectos. Quando em *O Uso dos Prazeres* apresenta as “Modificações” em seu projeto teórico – como já mostrado -, levanta também as formas de problematização da moral sexual, apontando já, a condição em que se deteve, ou seja, no exercício dessa moral e da prática de si, visto que, “Tratar-se-ia de ver de que maneira, a partir do pensamento grego clássico até a constituição da doutrina e da pastoral cristã da carne, essa subjetivação se definiu e se transformou”, priorizando, num primeiro momento, estudar “alguns traços gerais que caracterizaram a maneira pela qual o comportamento sexual foi refletido, pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais” (FOUCAULT, 1990, p. 31).

Ao abordar “A problematização moral dos prazeres”, parte “da noção, então corrente, de ‘uso dos prazeres’ – *chrèsis aphrodision* – para desenvolver os modos de subjetivação aos quais ela se refere”, desenvolvendo, então, quatro noções: a

primeira é a de “substância ética”, ou *aphrodisia*⁷³, “através da qual pode-se apreender o que, no comportamento sexual, era reconhecido como ‘substância ética’”, ou ainda, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”; a segunda é dos “tipos de sujeição”, ou do “uso” de *chrésis*⁷⁴, “que permite apreender o tipo de sujeição ao qual a prática desses prazeres deveria submeter-se para ser moralmente valorizada”, ou “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como na obrigação de pô-la em prática”; a terceira é das “formas de elaboração de si”, ou *enkrateia*⁷⁵, “de domínio que define a atitude que se deve ter a respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral”, ou seja, as “diferenças possíveis nas formas da elaboração do trabalho ético que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para se tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”; e a quarta é da “teleologia moral”, ou a “liberdade e verdade”, tratando da “temperança”, da “sabedoria de *sophrosune*⁷⁶ que caracteriza o sujeito moral em sua realização”, contemplando que “uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta,

⁷³ Foucault esclarece que “Os *aphrodisia* são os atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer” (FOUCAULT, 1990, p. 39), sobre o que, Pradeau anota que “Os *aphrodisia*, os prazeres do amor”, são, “objeto de um conjunto de regras e de exercícios que Foucault designa como ‘governo dos *aphrodisia*. Os grandes traços da ‘estética da existência’ que preside ao bom uso dos prazeres podem ser rapidamente resumidos. O prazer sexual, que é a ‘substância ética’ sobre a qual se exerce a transformação de si por si, a subjetivação, é o objeto de um domínio, de uma austeridade que impõe ao indivíduo uma abstinência e numerosas condições restritivas (frequência e natureza das relações, idade e estatuto dos parceiros) (Cf. PRADEAU in GROS, 2008, p. 135).

⁷⁴ Foucault, ao descrever as condições do exercício sexual, anota que “A expressão corrente *chresis aphrodidiois* se refere, de modo geral, à atividade sexual (assim se falará dos momentos do ano ou da idade da vida que são bons para *chresis aphrodidiois*). Mas o termo se refere também à maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que ele lhes atribui na sua vida” (FOUCAULT, 1990, p. 51).

⁷⁵ É “Um termo utilizado na língua clássica para designar essa forma de relação consigo, essa ‘atitude’ que é necessária à moral dos prazeres, e que se manifesta no bom uso que se faz deles (...) se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres” (FOUCAULT, 1990, p. 60-1).

⁷⁶ Para caracterizar o resultado do processo de realização do sujeito, Foucault utiliza a noção de *sophrosune*, definida como “o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade. Embora seja tão importante governar desejos e prazeres, e apesar do uso que se faz deles constituir um alvo moral de tal preço, não é para conservar ou reencontrar uma inocência de origem; não é, em geral – salvo, evidentemente, na tradição pitagórica – para conservar uma pureza; é para ser livre e poder permanecer-lo” (FOUCAULT, 1990, p. 73).

e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade” (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 27-37 passim).

Foucault tece esses estudos para introduzir um estudo mais amplo relacionado àquilo que chama “dos quatro tipos principais de estilização da conduta sexual”⁷⁷, observando ainda, que nessa ascense da estilização da conduta há todo um conjunto de austeridade sexual que “se relaciona com um eixo da experiência e com um feixe de relações concretas”, tendo desenvolvido de forma mais detida, a “Dietética, a propósito do corpo”, considerando as “relações com o corpo, com a questão da saúde e, por trás dessa questão, todo o jogo da vida e da morte”; sobre a “Economia, a propósito do casamento”, considerando a “relação com o outro sexo, com a questão da esposa como parceira privilegiada, no jogo entre a instituição familiar e o vínculo que ela cria”; sobre a “Erótica, a propósito dos rapazes”, contemplando a “relação com seu próprio sexo, com a questão dos parceiros que nele se pode escolher, e o problema do ajustamento entre papéis sociais e papéis sexuais”; e, sobre a “Filosofia, a propósito da verdade”, contemplando a “relação com a verdade, onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem ter acesso à sabedoria”. Essas questões, Foucault sintetiza dizendo que “partindo cada vez mais de uma prática que, na cultura grega, tinha sua existência, seu *status* e suas regras (a prática do regime de saúde, a da gestão da casa, e da corte amorosa)”, pretendia estudar “a maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou esse ‘uso dos prazeres’ e formulou alguns temas de austeridade que se tornariam recorrentes sobre quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com a esposa, a relação com os rapazes e a relação com a verdade” (Cf. FOUCAULT, 1990, p. 25-36 passim); sobre o que Deleuze afere que “a

⁷⁷ Pradeau observa, sobre isso, que “Em cada um dos campos onde a sexualidade se encontra problematizada, o indivíduo podia encontrar exigências e regras de conduta diferentes. Por exemplo, a erótica filosófica platônica submete o amor pelos rapazes à obrigação de uma relação de dominação pedagógica que deve levar o jovem amado à verdade e seu mestre à abstinência; mas, por seu lado, a medicina se interessa por outra duração e por outro aspecto da austeridade quando prescreve um regime de temperança segundo o estado dos corpos ou segundo as estações. Enfim, a economia doméstica determina, por sua vez, o uso dos prazeres ao exigir do marido que se domine o bastante para manter sobre sua esposa e sua casa a autoridade de senhor” (PRADEAU in GROS, 2008, p. 135-6).

relação do homem livre consigo, enquanto autodeterminação, vai referir-se de três⁷⁸ modos à sexualidade” (DELEUZE, 2006b, p. 109), sendo elas:

sob a forma simples de uma ‘Dietética’ dos prazeres, governar-se a si próprio para ter condições de governar ativamente o próprio corpo; sob a forma de uma ‘Economia’ da casa, governar-se a si próprio, para poder governar a esposa e para que ela própria atinja uma boa receptividade; sob a forma desdobrada de uma ‘Erótica’ dos rapazes, governar-se a si próprio para fazer com que o rapaz também aprenda a se governar, a ser ativo e a resistir ao poder dos outros (DELEUZE, 2006b, p. 109-10).

E, prosseguindo, complementa que “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, entre a relação consigo e a sexualidade” (DELEUZE, 2006b, p. 110); portanto, apresenta-se aí o ponto que haverei de desenvolver no próximo capítulo, detendo-me naquilo que Foucault relaciona à questão da “cultura de si”, ou seja, a “relação consigo”, as “práticas de si” e o “cuidado de si”. Tomo o caminho de me deter no estudo daquilo que Foucault desenha como a “cultura de si”, o “cuidado de si”, principalmente porque ele situa aí, que:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições (FOUCAULT, 1990, p. 28-9).

Portanto, mesmo que o terceiro aspecto - detalhado a seguir -, contemple também os dois primeiros, aos quais renunciei esmiuçar, escolhi me deter não na “história das moralidades”, nem na “história dos códigos”, e sim na “história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos da conduta moral”, considerando aqui, que:

⁷⁸ Aqui, não temos elementos para justificar a exclusão que Deleuze faz do quarto tipo de estilização da conduta sexual abordado e anunciado por Foucault, que se refere à problematização da sexualidade relacionada com a verdade, pois para este, “aí se encontra um dos pontos mais notáveis da reflexão grega sobre o amor pelos rapazes: não somente ela evidencia de que maneira (...) esse amor constituía um ponto difícil, que exigia uma elaboração da conduta e uma estilização bem delicada do uso dos *aphrodisia*; como também foi sobre esse tema que se desenvolveu a questão das relações entre uso dos prazeres e acesso à verdade, sob a forma de uma interrogação sobre o que deve ser o verdadeiro amor” (FOUCAULT, 1990, p. 201). Sobre isso nos deteremos no próximo capítulo ao abordar as questões suscitadas na relação entre Sócrates e Alcibiades.

essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar uma história da 'ética' e da 'ascética', entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la (FOUCAULT, 1990, p. 29).

Para endossar essa perspectiva, sigo ainda as letras de Pradeau, quando anota sobre isso, que:

O indivíduo, portanto, não se vê a braços com uma normatividade propriamente ou exclusivamente sexual, mas com um conjunto de regras de conduta cuja oportunidade cabe a ele escolher e apreciar. Nesse sentido, e esse é sem dúvida o argumento que a *História da Sexualidade* desenvolve e apóia com o maior vigor, a cultura de si é tanto uma hermenêutica quanto um domínio. Como Foucault o ressalta, os exercícios espirituais que compõem a cultura de si são indistintamente práticas de autodomínio e exercícios reflexivos de cuidado e de conhecimento de si (PRADEAU in GROS, 2008, p. 136).

É aí que Foucault circunda, esboça e pinta efetivamente a questão da subjetivação, que mais adiante ele entonará ainda com o estudo das questões das práticas de liberdade e da coragem da verdade. Faz isso não sem antes dedicar-se à questão da cultura e do cuidado de si como condições elementares à relação consigo e às práticas de subjetivação remetidas ao exercício da liberdade.

2 FAZER-SE SUJEITO: UMA CULTURA DE SI

Já mencionei, anteriormente, as considerações de Foucault sobre a abordagem que ele faz dos textos antigos e o fato de ele não ser exatamente um helenista, nem um latinista. Aqui me deterei ainda, por um breve momento, neste aspecto, contemplando também as considerações tecidas por um ou outro comentador.

O que caracteriza, de ampla forma, o uso que Foucault faz dos inúmeros e diversos documentos textuais que toma como instrumentos em seus estudos, é um certo desprendimento com relação ao rigor academicista. Em seu cariz problematizador e de estudos das problematizações, interessa-lhe encontrar nesses documentos os elementos que possam corroborar suas análises.

Assim, ao tomar os textos antigos, não procede nem numa breve, nem numa exaustiva análise dos mesmos, antes de utilizá-los como referenciais, mas, ao contrário, já parte deles para fundamentar as teses que propõe sobre o estudo das problematizações da subjetivação. Contudo, não significa que seu método violento ou desqualifique os documentos com que trabalha, pois não deixa de lado o rigor com que invoca e convoca os textos à sua empreitada; mas, talvez por isso sejam feitos de tantos descaminhos os rumos que Foucault toma em seus estudos, assim como na sistematização e publicização de seu pensamento.

Foucault estaciona, necessariamente, nos textos Antigos, sendo importante dizer, a título de esclarecimento, que faço a opção em não aprofundar uma leitura crítica sobre esse uso ou equívocos que ele possa cometer em seu uso dos antigos, visto que isso demandaria uma leitura do mesmos, comparada à leitura que Foucault faz ao recortar esses textos e colá-los em meio às tecituras que faz sobre o estudo das problematizações, por ele propostas; mas cabe trazer de forma passageira, a crítica apresentada por Pradeau, que liberta a memória de Foucault dessas amarras teóricas que poderiam denunciá-lo por negligência ou pouco cuidado. Ele não foi negligente, confuso e nem menos cuidadoso com os textos antigos, apenas, não sendo um antiquizante, utilizou-os como instrumentos para o entendimento das problematizações e para o delineamento da genealogia da ética, que vinha fazendo. Pradeau aponta que:

A maneira mais simples de responder às objeções (...) é, sem dúvida, ressaltar que Foucault não tinha como objetivo um interesse pelos gregos enquanto tais; seu interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si (PRADEAU in GROS, 2008, p. 145).

Analisar os aspectos que Foucault “negligencia” com relação a Platão⁷⁹, a alguns epicuristas e estóicos – cujos textos são os principais utilizados por ele nessa incursão pela Antiguidade – implicaria num outro trabalho, principalmente porque não encontra-se em Foucault um balanço sobre isso. Ele apenas introduz essa possibilidade e o faz pela primeira vez, de forma bastante rápida, sem se aprofundar, na Entrevista “O Retorno da Moral”, onde diz:

Creio que nessa ‘pesca’ que se faz com relação aos gregos não é absolutamente necessário fixar limites, nem estabelecer previamente uma espécie de programa que permitiria dizer: aceito tal parte dos gregos e rejeito tal outra. Toda a experiência grega pode ser retomada mais ou menos da mesma maneira, levando em conta a cada vez as diferenças de contexto e indicando a parte dessa experiência que talvez se possa salvar e aquela que, pelo contrário, se possa abandonar (FOUCAULT, 2006a, p. 258-9).

É importante considerar que se hoje há fartura em material tecendo resultados críticos sobre a abordagem e estudos dos textos antigos, há de se convir que em 1982 essa não era a realidade e, também por isso, não sendo Foucault um especialista no assunto, tenha-lhe sido mais difícil tecer uma leitura crítica. Além do mais, como já dito, esse não era seu interesse, assim como, esse não era seu projeto, ou seja, não tinha por interesse os gregos, os textos antigos em sua essência e sim, para através deles, sustentar a teia das problematizações que vinha estudando, portanto, seguiremos sua trilha sem elaborarmos um questionamento ou uma crítica sobre isso.

Foucault, portanto, segue o necessário caminho de “abandonar as problematizações das obras anteriores, interessadas na objetivação do sujeito, para

⁷⁹ Vejamos o caso de um texto antigo utilizado por Foucault para trabalhar uma noção que faz parte deste trabalho, que é a noção de *cuidado de si*. Foucault não irá sequer se preocupar em apresentar ou situar os métodos utilizados por Platão em suas problematizações e nem por sua vez, por Sócrates em seus “diálogos”. Então, toma daí o que interessa à sua tese, ou seja, os elementos que fazem do *cuidado de si*, do *ocupar-se consigo* apresentado por Sócrates a Alcibíades, como aqueles que possibilitam entendê-lo como o cerne daquilo que posteriormente será tomado na filosofia grega como a “arte da existência”.

pensar uma nova economia nas relações de poder, dessa vez a partir da subjetivação”. É assim que passará, como vimos anteriormente, a trabalhar com a análise, no campo da sexualidade, sobre “o governo das condutas”, ou seja, abordando a “produção do poder no seio das práticas e das condutas” (Cf. PRADEAU in GROS, 2008, p. 146-7).

Foucault atenta para a questão dos “problemas sobre o si, sobre a ética de si, a tecnologia de si”, ao ler Sêneca, Plutarco, entre outros, e então escreve o que será publicado como o terceiro volume de *História da Sexualidade*, sob o tema do *Cuidado de Si*. A partir dessa leitura contempla “aspectos da antiga tecnologia de si pagã”, relacionando a ética sexual grega à *tecnologia de si*, numa perspectiva de compreender a primeira (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 255).

O *Cuidado de Si* constitui-se, para Foucault, “num livro separado desta série sobre sexualidade”, visto que, como já comentado, pretendia aí se deter nas questões relacionadas e decorrentes das *técnicas de si* na Antiguidade, sem fazer referência mais direta à questão da sexualidade. Ele é “composto por vários textos sobre a noção de si – por exemplo, um comentário sobre o *Alcebiades* de Platão, onde encontramos a primeira elaboração de *epiméleia heautou*, ‘preocupação de si’, sobre o papel da leitura e da escrita na constituição de si (...)” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.255), contemplando aquilo com que se depara ao estudar os entremeios da sexualidade, ou seja, entre muitas outras questões, a da *relação consigo* como decorrente do olhar que o indivíduo dirige a si próprio no exercício das diferentes técnicas de existência.

É importante ressaltar o apontamento acima, visto que em diversos momentos de sua obra, assim como, muitos de seus comentadores reconhecem uma certa dificuldade para localizar em que ponto existe uma ligação entre a sexualidade e a subjetivação. Porém, isso se esvaece e esclarece quando Foucault aponta que esse foi o campo escolhido para a análise, campo este que situa um primeiro movimento dos indivíduos na *relação consigo*. Essa é, portanto, uma escolha teórica.

Foucault dirá que o que o surpreende na ética grega, é o fato de que “as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com problemas religiosos”. Um segundo aspecto “é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a um aspecto legal”. O terceiro aspecto, que eu entendo

que seja o mais importante e que mais interessa aqui, “é que a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p.255), enfim, esse é ponto que ele situa como sendo comum a toda a filosofia na Antiguidade, quando se apresentam como “modos de vida” e, nesse sentido, Foucault vai (des)coabrindo como os gregos fazem através ou utilizando o que chama de *técnicas de si*, o desenvolvimento de uma forma de viver, de um modo de vida, transformando-se em sujeito ético a partir da própria conduta. Lembro ainda Deleuze ao dizer que “Quando Foucault chega ao tema final da ‘subjatividade’, esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida: dessa vez, um vitalismo sobre fundo estético” (DELEUZE, 2006a, p. 114).

Ao se propor, a partir dos elementos apostos acima, seguir esse caminho de estudos, que contempla ainda a questão do cuidado de si, da cultura de si, Foucault situa esse projeto de estudos como o “cruzamento de dois temas tratados anteriormente: uma história da subjetividade e uma análise das formas da ‘governamentalidade’” (FOUCAULT, 1997, p. 110), o que já mostrei no primeiro Capítulo desta dissertação, quando abordei a bifurcação que se abriu na abordagem que ele estava traçando com relação à subjetividade, ou seja, quando a partir de um pouco antes dos anos 80, perseguindo a elaboração de uma história da subjetividade, se colocará também no encaixe da questão da governamentalidade, abordando-a no que se refere ao governo de si e ao governo dos outros. Ainda, nesse Curso de 1981, o faz estreitamente aproximado da questão do poder, sendo que será no ano seguinte que já apresentará uma trilha mais dirigida à questão propriamente da subjatividade.

Ao delimitar o traçado da história da subjetividade através da história do *cuidado* e das *técnicas de si*, Foucault não seguirá mais o caminho que havia traçado até então “através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinqüentes e não delinqüentes”, em que o delineava “através de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha”; reconhecendo então, que deveria fazê-lo “através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das ‘relações consigo mesmo’, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber”, retomando assim – conforme apontado acima – “a questão da ‘governamentalidade’: o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos

conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.) (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 111).

Foucault estabeleceu duas formas de delimitação no quadro geral de seus estudos, seja a delimitação histórica e a de domínio. Na primeira, conforme já mostrei exaustivamente aqui, “foi estudado aquilo que na cultura helênica e romana havia sido desenvolvido como ‘técnica de vida’, ‘técnica de existência’, nos filósofos, moralistas, e médicos, do período que vai do primeiro século antes de Cristo ao segundo século depois” (FOUCAULT, 1997, p. 111). É em *O Uso dos Prazeres* que Foucault apresenta o estudo sobre essa primeira delimitação, o que o fez, também, no Curso de 1981 - Subjetividade e Verdade.

Já, na segunda forma de delimitação, ou seja, de domínio, “essas técnicas de vida só foram abordadas na sua aplicação a esse tipo de ato que os gregos chamavam *aphrodisia*”, sendo que o problema que se colocou aí foi: “como as técnicas de vida, filosóficas e médicas, definiram e regraram, na véspera do desenvolvimento do cristianismo, a prática dos atos sexuais – a *chrêsis aphrodisiôn?*”, percorrendo isso que inicialmente se queria, uma história da sexualidade, “Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que vincula, nas nossas sociedades, o sexo e o sujeito” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 111-2). É nesse andaime que ele trabalha, em *O Cuidado de Si*, vários textos sobre a noção de si, seguindo o que já havia traçado com o estudo histórico demonstrado em *O Uso dos Prazeres*, mas detendo-se – sublinhe-se – na delimitação de domínio. Vale lembrar que esse mesmo escavamento é também apresentado no Curso *A Hermenêutica do Sujeito*, detendo-se na abordagem das *técnicas de si*.

Foucault reconhece que “Seria totalmente arbitrário relacionar a um momento dado, a emergência primeira do ‘cuidado de si’ quanto aos atos sexuais”. Entende, porém, que isso seja justificável pelo fato de que o recorte que destaca o estudo das *técnicas de si* no tocante ao período em que precede ao cristianismo, assim como, aponta que “É certo, com efeito, que a ‘tecnologia de si’ – reflexão sobre os modos de vida, sobre as escolhas de existência, sobre o modo de regular sua conduta, de se fixar a si mesmo fins e meios –” teve seu maior desenvolvimento nos períodos helenístico e romano. A prova disso reside no fato de que foram essas as preocupações, essas reflexões que ocuparam a maior parte das atividades filosóficas da época (Cf. FOUCAULT, 1997, p.112).

A partir dessas questões, tratarei, neste Capítulo, num primeiro momento, daquilo que Foucault identificou como as condições da subjetivação ética, cunhada a partir do entendimento de que o indivíduo, na relação consigo e no uso de técnicas de existência, faz escolhas que determinam os seus modos de subjetivação, a partir de uma estética da existência, de uma experiência, de um *ethos*. É esse último aspecto que o leva a falar de uma estilização da existência, baseado na percepção de que a filosofia antiga não tinha formulação de perspectiva científica⁸⁰ e sim de proposição de modos de vida. Advém daí, também, a abordagem sobre o *cuidado* e a *cultura de si*, noção principal sobre a qual me debruçarei, visto que a mesma se destaca dentre os textos e os campos em que Foucault trabalha a noção de si, constituindo-se como elemento fundamental na relação consigo e na estilização da existência, ou em suas palavras - ao falar das modificações sociais decorrentes da cultura de si -, quando diz, “A cultura de si não seria a ‘conseqüência’ necessária dessas modificações sociais; ela não seria sua expressão na ordem da ideologia. Constituiria em relação a elas uma resposta original sob a forma de uma nova estilística da existência” (FOUCAULT, 1985, p. 77).

2.1 A estilização da existência e a subjetivação ética

Aqui, é importante retomar essas considerações que já levantei neste trabalho e que Foucault toma e retoma em seus Cursos, Artigos, Entrevistas e Livros, quando aponta que “Três domínios da genealogia são possíveis”: o “Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber”, contemplando os processos de subjetivação situados na constituição e na reprodução de lugares discursivos que definem o lugar do sujeito (o saber médico, o saber religioso, o saber pedagógico, o saber jurídico, etc.); “segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros”, contemplando a questão do poder pela via da dominação (através de qualquer campo, seja social, institucional ou individual); e, “terceiro, uma ontologia histórica

⁸⁰ É importante esclarecer aqui, que mesmo que Foucault tenha delineado esse entendimento sobre as formulações da filosofia antiga, é sobejamente demonstrada pela literatura a preocupação científica dos filósofos. Os políticos e os sofistas é que não tinham preocupação científica, mas mais de conduta de vida.

em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais”, contemplando a questão da subjetivação a partir da forma como nos deixamos e fazemos atravessar por determinantes históricos, culturais, políticos, econômicos e sociais, fazendo-nos sujeitos éticos. Ele ainda indica que todos esses eixos foram contemplados em sua obra, e que o eixo ético foi estudado em *História da Sexualidade* (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 262). Foucault, portanto, ao estudar a sexualidade na Antiguidade e ao formular a questão da subjetivação, identifica aquilo que chama de ética sexual e, assim, o segundo volume de *História da Sexualidade - Uso dos Prazeres constitui-se* num livro sobre a *ética sexual*, abordando, para produzir o entendimento desta, as *tecnologias de si*.

Ele esclarece que “Os gregos e os romanos não tiveram uma *ars erótica* para ser comparada com a *ars erótica* chinesa – ou pelo menos não era algo muito importante em sua cultura”, ou seja, não havia um modelo prescritivo que orientasse a economia da libido e do prazer por si; entretanto, “Eles tinham uma *technè tou biou*, onde a economia do prazer representava um papel abrangente. Nesta ‘arte de viver’ a noção de exercer uma perfeita mestria sobre alguém logo se tornou a principal saída. E a hermenêutica cristã de si constitui uma nova elaboração desta *technè*” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 259), sendo essa modificação operada no cristianismo que aponta a mudança na relação do indivíduo com a carne e, por sua vez, com a questão do desejo.

O que Foucault se esforçará em mostrar, “é que o problema geral dos gregos não era a *technè* de si, mas a *technè* da vida, a *technè tou biou*, como viver (...) o problema se constituía em qual técnica devo utilizar para viver da melhor forma possível” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 259), visto que se tratava de melhor se apropriar e melhor efetivar aquilo que estava prescrito como modo de vida ideal, sem se preocupar com o que viria depois disso – no caso, após a morte.

Ele aponta ainda, entender “que uma das principais evoluções na cultura antiga foi o fato de que esta *technè tou biou* se transformou cada vez mais numa *technè* de si”, ou seja, o que era um modo de vida – diga-se, genérico ou coletivo -, tornou-se um modo de ser individual; considerando, ainda, que “Um cidadão grego do século IV ou V teria percebido que esta *technè* para a vida se destinava a cuidar da cidade, de seus companheiros. Já para Sêneca, por exemplo, o problema consiste em cuidar de si mesmo” e não, necessariamente, do coletivo (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 259-0).

Foucault destaca que “Em Alcibiades, de Platão⁸¹, isto fica muito claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260) - e sobre isso ele se detém, demoradamente, nos cursos de 1981, de 1982 e ainda em *O Cuidado de Si* -, sendo que toma do *Alcibiades* toda a reflexão sobre o *cuidado de si*, nessa lição em que Sócrates conduz seu jovem discípulo ao entendimento de que, caso queira governar a cidade, não deve se deixar seduzir pelos clamores e rumores do povo, e sim, cuidar de primeiro se constituir a si próprio, para então, tendo domínio de si através de uma ascese rigorosa, poder compreender e governar os outros, enfim, a cidade.

Esclarece ainda, que o “cuidar de si, por causa própria, começa com os epicuristas – torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio etc.: todos têm que cuidar de si” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260). Epicuro, em sua Carta a Meneceu⁸², começa dizendo que deve-se começar a filosofar desde cedo, sem deixar de fazê-lo na velhice, mas prossegue afirmando que nunca é cedo ou tarde para tal, ou seja, que se deve filosofar a qualquer tempo, visando sempre à uma vida, à uma existência bela. Por outro lado, em Sêneca – de orientação estoíca -, esse *cuidado de si* segue os pontos de um modo de vida dirigido para uma ética do prazer e da felicidade, em harmonia com a natureza, devendo o indivíduo conquistar o domínio de si a ponto de alcançar a impassibilidade diante das situações. O que é comum a toda a Antiguidade, segundo Foucault, é que “A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal, de estética da existência” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260).

A grande questão, para Foucault, na ética sexual grega, não se tratava de as pessoas⁸³ terem preferências por homens mais velhos ou por rapazes, ou que praticassem o sexo desta ou daquela forma, mas sim, de quantidade e de atividade ou passividade, no sentido de que se deve garantir a ascese que permita ter domínio de si, ou seja, “Você é um escravo de seus próprios desejos ou o seu mestre?” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260), visto que, por exemplo, na relação entre mestre e discípulo, é permitido ao homem mais velho usufruir do prazer, mas ao mais jovem não é dado, não é aceitável gozar desse prazer,

⁸¹ É importante esclarecer o período aproximado em que viveram os filósofos autores dos textos utilizados por Foucault, portanto: Platão, viveu entre 427-348 ou 347 a.C.; Epicuro, viveu entre 341-270 a.C.; Sêneca, viveu entre 4 a.C. e 65 d.C. (Cf. JAPIASSU&MARCONDES, 2006, Nota minha).

⁸² Meneceu era discípulo de Epicuro e provavelmente mais jovem, a quem foi dirigida essa Carta.

⁸³ Veja-se que, em se tratando da Antiguidade grega, se fala do universo masculino, ou melhor, dos homens.

devendo o mesmo manter-se na posição de quem propicia prazer ao outro, mas não o sente com isso.

Na prescrição de exercícios “para fazer uma pessoa tornar-se seu próprio mestre”, considerava-se o ideal de que devemos ter absoluto domínio sobre nosso desejo e saber contemplar algo belo sem sucumbir à necessidade de tê-lo, ou seja, “Temos que nos tornar completamente mestres de nós mesmos”, dominando, absolutamente nossos desejos, conforme ao que nos é dado controlar (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260).

O que Foucault constata com relação à “austeridade sexual na sociedade grega”, de que “era uma tendência ou um movimento – filosófico – vindo de pessoas muito cultas, com o objetivo de fornecer à vida muito mais intensidade e beleza”, vai na direção de que já na Antiguidade era o modo de vida das elites – ou das classes superiores - que acabavam por se tornar o modo de vida ideal, mesmo que isso não seja por ele apontado claramente, mas, por outro lado, sublinha que “De certo modo, ocorreu mesmo no século XX, quando as pessoas, a fim de ter uma vida mais bela, tentaram livrar-se de toda a repressão sexual da sociedade ou da infância” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260).

Aqui é importante sublinhar que Foucault identifica que “Dentre as invenções da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 260-1). Esse saber garantiria não somente as ferramentas, mas principalmente os referenciais de um modelo, o qual, além de repercutir ainda em nossos tempos, mantém em vigor os mesmos elementos - mesmo modificados contextualmente, não estando necessariamente disponíveis para reativação, mas sim, mantendo o cerne vivo de um dado sistema de regras - que fundamentam a ética que sustenta os rumos atuais e acabam por convencionar uma série de crenças que ditam o tino e o tom da vida cotidiana, fazendo-nos crer em estruturas e relações analíticas absolutas e interdependentes que, sendo rompidas, podem romper todo o encadeamento de uma série que mal sabemos qual seja.

Conforme Foucault “Não temos que escolher entre o nosso mundo e o grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos principais princípios de

nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que este tipo de análise histórica pode ser de utilidade” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 261). Isso pode nos servir, principalmente, para produzirmos a análise e o entendimento dos princípios que hoje fundamentam as nossas práticas e que podem ter uma vinculação histórica em sua formulação, não tendo, necessariamente, uma vinculação funcional, ou seja, que deveriam seguir funcionando como sempre funcionaram, ou, ao contrário, o mundo estaria perdido.

Tomo aqui alguns elementos que Foucault analisa não no campo histórico, mas de domínio. Ao esclarecer que “A estrutura geral do livro sobre a sexualidade é uma história das morais”, destaca que “devemos distinguir, em geral, os atos e o código moral”⁸⁴, discernindo que o ato ou a conduta moral é resultante do código que é prescrito ou imposto às pessoas e, mesmo sem que tenha apontado isso, pode-se dizer que esses atos podem ser simplesmente corroboradores do código, assim como podem ser contrapositórios⁸⁵. Logo adiante, não obstante, pondera: “Creio que devemos fazer uma distinção entre o código que determina os atos permitidos ou proibidos e aquele que determina o valor positivo ou negativo dos diferentes comportamentos possíveis”, ou seja, se pode fazer determinadas coisas, desde que sigam as condições dadas – o que condiciona o aspecto positivo da situação - e, se assim não o for, assume a condição negativa (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 262-3).

Foucault levanta outra condição das prescrições, que deve ser tomada no conjunto e que se refere ao formato da relação que se deve ter consigo mesmo: “*rapport à soi*, que eu chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 263), ou seja, a maneira pela qual o indivíduo toma os determinantes da prescrição e, na relação consigo, se apropria

⁸⁴ Foucault, ao fazer esses apontamentos para uma análise histórica desses elementos, traça duas definições: primeiro sobre a “História das ‘moralidades’: aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias” e, seguindo, sobre a “História dos ‘códigos’, a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram numa determinada sociedade ou num grupo dado, as instâncias ou aparelhos de coerção que lhes dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições” (FOUCAULT, 1990, p. 29).

⁸⁵ Aqui caberia, a título de apontamento, destacar a análise de Foucault com relação à subjetivação e à sujeição, caracterizando a primeira como uma condição genuína frente ao que é imposto ou colocado condicionalmente, e, a segunda, como a mera reprodução das condições postas. Não se pode deixar de sublinhar que absolutamente não há como sermos radicalmente genuínos, visto que a única genuidade possível, seja a criação da vida como uma obra de arte a partir dos elementos referenciais que já nos foram colocados, seja literal ou contrapositivamente.

dos mesmos – no sentido de assumir esses referenciais – e expressa, a partir disso, a sua própria condição moral através de seus atos.

É importante destacar que a análise de Foucault não contempla, por exemplo, a recusa ao código. Isto estará referido, assim como as condições contrapositórias, apenas à dimensão da sujeição e da subjetivação, no sentido de que a primeira condiciona o indivíduo passivamente às prescrições contidas no código, enquanto na segunda, o indivíduo poderá fazer-se ativo em suas escolhas e constituição dos modos de subjetivação.

No que se refere a essa relação consigo mesmo que irá fazer do indivíduo *um sujeito moral de suas próprias ações*, Foucault identifica e comenta quatro aspectos principais. O primeiro responderia à questão: “qual o aspecto ou a parte de mim ou do meu comportamento relacionado à conduta moral?” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 263). Foucault propõe a noção de *matéria moral* ou *substância ética*, para definir isso que o indivíduo constitui como aquilo que sustentará sua conduta moral.

Exemplifica apontando que em nossa sociedade os sentimentos são definidores de uma moralidade, ou seja, “Pode-se ter uma mulher na rua ou outra qualquer, contanto que se tenha bons sentimentos com relação à sua própria esposa”. Já, na perspectiva kantiana, “a intenção é mais importante do que os sentimentos”, enquanto na cristã, é o desejo que define a substância ética (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 263).

Foucault analisa em *O Uso dos Prazeres*, a *aphrodisia*⁸⁶ como a substância ética grega, mostrando que o fator determinante no comportamento sexual nesta, é diferente da concupiscência da carne no cristianismo, sendo que para os gregos a questão não era propriamente a sexualidade e sim os atos relacionados ao prazer e ao desejo. Ele aponta a sexualidade como sendo “um terceiro tipo de substância ética” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 263).

Veja-se que, na Antiguidade grega, um homem podia amar um rapaz, mas o que definiria sua condição moral era o fato de dominar ao desejo e redimensionar a perspectiva do prazer, ou seja, ao invés de amar e querer nisso o prazer carnal, que tomasse esse sentimento de forma a dominar-se e saber conduzir a relação para uma dimensão pedagógica. É o que Sócrates faz com Alcibíades ao declarar-lhe seu amor e conduzi-lo ao entendimento de suas pretensões e condições intelectuais e

⁸⁶ Sobre essa noção nos deteremos mais adiante.

políticas. Foucault aponta que “Para os gregos, quando um filósofo amava um rapaz, mas não o tocava, seu comportamento era valorizado. O problema era tocar ou não os rapazes. Esta é a substância ética: o ato ligado ao prazer e ao desejo” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 264).

O segundo aspecto é o que Foucault chama de “modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 264). Refere-se àquilo que irá fundamentar ou sustentar a condição de sujeição do indivíduo; pode ser uma revelação divina, uma condição natural, temporal ou cosmológica, uma regra racional – aqui no sentido kantiano, de caráter universal –, ou ainda, a perspectiva de constituir uma existência estética, ou seja, garantir-lhe a mais bela forma possível, conforme ao que está colocado como modelo.

No que se refere ao modo de sujeição que se sustenta nessa possibilidade estética da existência, Foucault exemplifica com a postura dos estóicos. Detém-se no movimento que os conduz, lentamente, “de uma idéia de uma estética da existência para a idéia de que devemos fazer tal ou tal coisa porque somos seres racionais – como membros de uma comunidade humana, temos que fazê-la”, seguindo aquilo que é reconhecido por todos como uma condição dada e absoluta para sustentar um determinado *status*, um determinado lugar (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 264).

Portanto, é a forma como as pessoas reconhecem e cumprem suas obrigações morais que caracteriza o modo de sujeição. Não interessa de onde venha a ordem ou a prescrição, ou ainda, o sentido de obrigação, mas sim a sujeição do indivíduo aos seus determinantes.

O terceiro aspecto é o que põe a questão: “quais são os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos?”. Refere-se ao que Foucault chama de “prática de si ou ascetismo – ascetismo num sentido bastante amplo” que visa “decifrar o que somos” e controlar nossos atos com o fim de nos constituirmos como sujeitos éticos, através do entendimento e da modificação daquilo a que estivemos assujeitados, tornando-nos aquilo que queremos ser, ou seja, mestres de nós mesmos (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 264-5).

E com o quarto aspecto propõe pensar: “qual é o tipo de ser que aspiramos quando nos comportamos de acordo com a moral?”. Questiona, ainda, sobre a que

devemos nos propor: “devemos nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou mestres de nós mesmos?” (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 265). Isso encerra, nesses quatro aspectos colocados, as duas condições básicas possíveis: ater-se ao comportamento baseado nas prescrições e regras do código, que servirá também de balizador social, ou seja, universal; ou, através da relação consigo e das práticas de si poderemos vir a ser mestres de nós mesmos e constituirmos uma estética da existência determinada por uma escolha pessoal. Tanto uma como a outra condição requer o exercício que garanta sua efetivação.

É importante sublinhar que, no caso do código, não basta a prescrição das regras para que estejam garantidas as condições de sujeição, visto que o indivíduo terá que lutar com a perspectiva do prazer e do desejo, sendo exatamente aí que reside a necessidade do exercício que garanta a sujeição. Nesse sentido, Foucault aponta que os determinantes presentes nos códigos, seja do paganismo ou da moral cristã, que estabelecem o que é proibido e o que é permitido, apresentam uma similaridade que contempla “três principais proibições ou prescrições”, a saber: a) “acerca do corpo”, regulando o comportamento sexual, sendo que se o mesmo nos custa tanto, devemos fazê-lo com a menor frequência possível; ainda, b) se casados, que se faça sexo somente com a esposa; e c) por último, no que se refere aos rapazes, “por favor, não toque nos rapazes”. Esses aspectos podem ser encontrados desde Platão, passando pelos últimos estóicos, pelo cristianismo e ainda em nossa sociedade (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 265). Observe-se que os códigos e as regras, mesmo em épocas e culturas distintas, são feitos para os homens, ou seja, para o mundo masculino.

Enfim, Foucault resume: “Tal é a situação por mim descrita em *Uso dos Prazeres* (...) a substância ética para os gregos era a *aphrodisia*; o modo de sujeição era uma escolha político-estética; a forma de ascese era a técnica utilizada, por exemplo, as técnicas do corpo, ou a economia das leis (...) e a teleologia era a mestria de si” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 265).

Foucault, no curso disso que descreveu como uma genealogia da moral percebeu que as regras ou os códigos não mudaram muito desde a Antiguidade, cruzando o cristianismo, o que houve foram algumas flexões ou modificações nas interdições, nas proibições e nas liberações, mas os temas se manteriam recorrentes. O que teria se modificado radicalmente, “na moral, na sociedade, na ética gregas e na maneira pela qual os cristãos se viam” não estaria “no código, mas

naquilo que eu chamo de ‘ética’, que é a relação consigo” (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 265), sendo isto que produzirá as principais modificações na sociedade e nas relações entre os indivíduos. Pode-se entender essas modificações, conforme Foucault nos aponta, de forma mais sistematizada:

Depois, há uma mudança nesta ética. A razão para esta mudança é a modificação do papel dos homens na sociedade (...), já que a cidade desaparece. Assim, por estas razões, eles podem se reconhecer como sujeitos de mudança no comportamento político e econômico. Podemos dizer, *grosso modo*, que, justamente com tais mudanças sociológicas, ocorre também uma mudança na ética clássica, isto é, na elaboração da relação consigo. Porém, acho que a mudança não afeta a substância ética: trata-se ainda da *aphrodisia*. Há algumas modificações no modo de sujeição, por exemplo, quando os estóicos se reconhecem como seres universais. E há também modificações muito importantes no ascetismo, o tipo de técnicas utilizadas para reconhecer, para constituir-se como sujeito ético. E também uma mudança de objetivo. Acredito que a diferença reside no fato de que, na perspectiva clássica, ser mestre de si significava, primeiramente, importar-se apenas consigo mesmo e não com o outro, pois ser mestre de si significava poder governar os outros. Logo, a mestria de si estava diretamente relacionada à relação dissimétrica com os outros. Eles poderiam ser mestres de si mesmos no sentido da atividade, da dissimetria e da não-reciprocidade (FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 266-7).

É possível afirmar, portanto, que para além da reprodução dos referenciais Antigos, graças a essas modificações vemos na cultura contemporânea a produção de modos de subjetivação absolutamente distintos daqueles historicamente previstos nos códigos morais, produzindo-se assim, novos modos de vida.

Avaliando a questão sobre estar fazendo essa genealogia da moral, Foucault contempla o fato de que os códigos morais tenham uma estabilidade e regularidade que lhes garante uma certa fixidez. Portanto, toma-os em sua dimensão de repetição e modificação conforme a época, mas afirma escrever uma “genealogia da ética”, ou seja, fazer “A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um problema ético”, visto que é o atravessamento do indivíduo pelas prescrições morais, cruzadas com a sua condição de desejo, que o faz produzir uma subjetivação ética, a partir da forma como se deixar permear por esses elementos (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 265-6).

No que se refere àquilo que Foucault define como a substância ética na Antiguidade grega, ou seja, a “*aphrodisia*” -, diz que ela “se constitui ao mesmo tempo, de atos, desejo e prazer” e, com relação a isso, define que o modo de sujeição do indivíduo, constitui-se “no fato de termos que construir nossa existência

como uma existência bela; é um modo estético. (...) A escolha estética ou política, pela qual decidiram aceitar esse tipo de existência constitui um modo de sujeição. Trata-se de uma escolha pessoal”, visto que, conforme nos mostra, na ética clássica ninguém é obrigado a seguir absolutamente as prescrições do código, exceto se as pessoas “pretendessem uma existência bela, uma boa reputação, poder governar os outros”, o que implica, portanto, em decidir pela sujeição absoluta às obrigações, não pela possibilidade de uma existência genuína, mas sim, autêntica conforme a um ideal de existência (Cf. FOUCAULT in DREYFUS&RABINOW, 1995, p. 266).

No que se refere à questão apresentada acima, Foucault parte do entendimento que é também apresentado por Hadot, e que toma as filosofias, os textos antigos antes como apresentações ou proposições de “modos de vida”, cunhadas por uma vocação eminentemente ética, do que propriamente elaborações filosóficas - no sentido científico⁸⁷.

Quando Foucault, ao empreender suas pesquisas do período histórico situado entre a Idade Clássica e o final do século XIX, surpreende ao fazer uma dobra e vai à Antiguidade, o faz porque a partir de *A vontade de saber* (1976), se vê fechado, enredado nas teias da questão do poder. Mesmo identificando os pontos de resistência que fazem tensão aos focos de poder. Ele demorará em romper, ou melhor, em ultrapassar essa linha que o mantém manietado à concepção do poder, da dominação como condição de sujeição. Ao perceber esse ponto de força, percebe também a dobra, como nos mostra Deleuze quando anota:

Transpor a linha de força, ultrapassar o poder; isto seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma ‘dobra’, segundo Foucault, uma relação de força consigo. Trata-se de ‘duplicar’ a relação de forças, de uma relação consigo que nos permita resistir, furtar-nos, fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder. Foi o que os gregos inventaram, segundo Foucault (DELEUZE, 2006a, p. 123).

Foucault apresenta a idéia de elaboração de uma *estética da existência* nos antigos como aquilo que o sujeito produz ao reproduzir os inúmeros dispositivos que

⁸⁷ Mesmo que, segundo Pradeau, Hadot tenha tecido intensa crítica à abordagem feita por Foucault com relação ao uso dos antigos, cujo teor inclui o seguinte: “Não (...) pelo fato das opções ‘estetizantes’ de Foucault, mas porque a insistência reservada por ele às práticas de si antigas constituíam um obstáculo à compreensão do projeto propriamente científico da filosofia antiga”; e é sobre isso que em Nota de Rodapé, Pradeau aponta, ainda, que “Uma crítica dessas não poderia ter sido formulada por P. Hadot, visto que ele concorda com uma vocação principalmente ética para as filosofias antigas, optando por lê-las todas como ‘modos de vida’, minorando desse modo, exatamente como fará Foucault, sua vocação científica” (Cf. PRADEAU, 2008, p. 139).

lhes são apresentados como condição de identificação, de normalização, enfim, de assujeitamento. Como já visto, é da melhor reprodução possível daquilo que é colocado como modo de vida ideal que o indivíduo fará uma existência bela condicionada pela sujeição. Ele analisou, conforme mostrado no Capítulo anterior, três campos a partir dos quais o indivíduo se constitui como sujeito moral, são eles, o da economia doméstica e conjugal, o da dietética médica e o da erótica filosófica. Os antigos dispunham de técnicas que orientavam ou prescreviam os modos para melhor se aproximar de uma existência bela, sobre o que, cabe sublinhar com os apontamentos de Pradeau, quando imprime que:

Em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, Foucault encontra a elaboração de uma 'estética da existência' pela qual o indivíduo se constitui, se *molda* como sujeito moral, em três campos: a economia doméstica e conjugal, a dietética médica e a erótica filosófica. Em cada um desses campos, textos ensinam 'técnicas de si', exercícios que prescrevem condutas e práticas capazes de permitir ao indivíduo fazer de sua vida uma obra-prima (PRADEAU in GROS, 2008, p. 134-5).

Fazer de sua vida uma obra de arte, uma invenção permanente, uma criação autêntica, implica nessa resistência ao que está convencionalizado e absolutizado como modelo identitário no coletivo. E, consoante a isso, na produção de uma subjetividade genuína, a partir daquilo que não faz elemento numa série, que não se faz simulacro de outras obras e que se cria a partir do interesse próprio do sujeito. No dizer foucaultiano: a partir da *invenção de si*. Como Deleuze aponta:

Não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de *regras facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas). É o que Nietzsche descobria como a operação artista da vontade de potência, a invenção de novas 'possibilidades de vida' (DELEUZE, 2006a, p. 123).

É isso a subjetivação. É a resistência. É a reinvenção das condições de subjetivação, saindo fora de um modelo que, no caso dos gregos, era prescrito somente para alguns, somente para uma elite – para as classes cultas e abastadas –, sendo que somente mais tarde é que passou a valer para todos, sem, jamais, ser transformado numa obrigação para todos. Ao se reportar à Antiguidade e à *experiência antiga*, Foucault destaca a questão do *estilo* como sendo central, visto o fato de que os gregos buscavam estabelecer ou definir um estilo de vida: e, assim,

também, torná-lo comum a todos, mesmo que se tornasse referência para um reduzido grupo.

A Antiguidade, ao se perguntar se era possível um estilo comum nos diferentes domínios da conduta, ou seja, na relação consigo mesmo e na relação com os outros, possibilita, também, com a descoberta desse estilo, chegar a uma definição de sujeito. Mas no que se refere a essa última questão, Foucault aponta que faltou à Antiguidade clássica a problematização da constituição de si como sujeito, em que haveria, então, uma experiência que é do indivíduo, na qual buscaria se constituir como *senhor de si mesmo*.

O que seria esse estilo então, esse estilo de existência? Em “Uma Estética da Existência”, ao fazer outras tecituras, ele identifica na Antiguidade, o que seria o caminho da produção, a partir das *técnicas de si*, de uma *Estética da Existência*, ao falar “da elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal” (FOUCAULT, 2006a, p. 290). O que é possível através do exercício das *técnicas de si* e do *cuidado de si* que, para os gregos, constituem-se em formas como o sujeito opera sobre si mesmo. E, conforme Deleuze,

O que conta, para Foucault, é que a subjetivação se distingue de toda moral, de todo código moral: ela é ética e estética, por oposição à moral que participa do saber e do poder (...) hoje: qual é a nossa ética, como produzimos uma existência artista, quais são nossos processos de subjetivação, irredutíveis a nossos códigos morais? Em que lugares e como se produzem novas subjetividades? (DELEUZE, 2006a, p. 142).

Em “Modificações”, quando Foucault levanta a questão “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objetos de uma preocupação moral?”, e não as práticas referentes a outros campos, seja a alimentação ou os deveres cívicos, diz, num primeiro momento, que poderíamos formular a óbvia resposta: “é que eles são objetos de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave”. Ele reconhece esta solução como equivalente à resposta, visto que “a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra”. A interdição institui e determina uma prática regrada, enquanto a problematização moral pressupõe perceber as formas como o ser humano toma uma ou outra referência para fazer-se sujeito. Portanto, para Foucault pareceu que a questão que deveria servir de fio condutor, era a seguinte: “de que maneira, por que

e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral?” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.14).

Ao interrogar sobre o porquê dessa “problematização”, Foucault identifica tal tarefa como sendo própria “de uma história do pensamento por oposição à história do comportamento ou das representações”, e adverte que conviria “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematizará’ o que ele é, o mundo no qual ele vive” (Cf. FOUCAULT, 1990, p.14).

Na esteira dessa questão, Foucault, ao dirigi-la a um âmbito geral e, mais especificamente “à cultura grega e greco-latina” (FOUCAULT, 1990, p. 14) percebe, então, que a problematização sobre o que o ser humano é e como se relaciona e interage com o mundo em que vive “estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que poderia chamar ‘artes da existência’” (FOUCAULT, 1990, p. 14-5).

É com o segundo e o terceiro volumes de *História da Sexualidade* que a noção de *estética da existência* ganha um desenho em sua forma ainda esmaecida⁸⁸. É, pois, ao estudar a sexualidade, e pensar o *homem enquanto sujeito de desejo*, ou seja, “como havia se constituído, para o próprio sujeito, a experiência de sua sexualidade como desejo” (FOUCAULT, 2006a, p. 288) e ao fazer seu percurso até a Antiguidade, que Foucault percebe a existência de dois tipos de moral. Como anota Revel: “Foucault faz, com efeito, a descrição de dois tipos de moral radicalmente diferentes, uma moral greco-romana dirigida para a ética e por meio da qual se trata de *fazer de sua vida uma obra de arte*, e uma moral cristã no interior da qual se trata, ao contrário, essencialmente, de obedecer a um código” (REVEL, 2005, p. 43). No primeiro, como já mostrado, se trata de constituir um modo de vida ideal e, no segundo, de seguir incondicionalmente o código.

É por perceber e entender o desaparecimento da concepção de moral como seguimento a uma condição prescritiva incondicional de um código de regras (condição dada, como este, pelo cristianismo) que Foucault se propõe a recorrer aos referenciais da Antiguidade, ou seja, aos referenciais que apontavam a busca por uma *estética da existência*, que seria também a busca de uma *ética pessoal* (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 289). É por não encontrar mais uma moral enquanto regramento, centrada no sujeito e num código moral normativo, que Foucault

⁸⁸ Mesmo que já tivesse trabalhado publicamente essa questão, nos Cursos no Collège de France de 1980 a 1983, principalmente em *A Hermenêutica do Sujeito* (1982) e *A coragem da Verdade* (1983), assim como em Entrevistas anteriores às publicações.

reconhece que a forma como buscamos hoje a vivência da existência tenha sido fundeada na Antiguidade, no sentido de que podemos buscar nela os elementos para pensar a atualidade. Sobre isso ele escreve:

a partir do cristianismo, houve o confisco da moral pela teoria do sujeito. Ora, creio que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade. A busca de estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos quais a busca contemporânea pôde se inaugurar antigamente em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica (FOUCAULT, 2006a, p. 262-3).

Como já visto anteriormente, ética e estética da existência andam juntas. Ao falar da moral voltada para a constituição ética do sujeito – visando uma existência bela – e a moral voltada para a definição e seguimento a um código, e ainda quando traz à luz as mudanças ocorridas, a partir do cristianismo, com relação à moral antiga Foucault nos mostra em *O Uso dos Prazeres*:

Com o cristianismo, vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade poderia encontrar um exemplo (FOUCAULT, 2006a, p. 289-0).

Portanto, a constituição de uma *estética da existência* implica sempre numa escolha ética que determinará ao sujeito ser, ou vir a ser de uma ou de outra forma, conforme as suas escolhas. Sobre isso Foucault esclarece que “Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade”. No cristianismo, ao contrário, a prescrição determina o código e, assim, a conduta, ou seja, “com a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal)” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 290).

Em “Uma Estética da Existência”, Foucault afirma que não há “um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares”, questionando essa concepção de sujeito e reafirmando a referência que toma da Antiguidade, em que a experiência do sujeito se dá a partir de um certo número de estilos, de regras, de práticas de liberação e não se dizia às pessoas o que se devia ou não fazer, mas sim que as mesmas, sabendo da estrutura e funcionamento dos mecanismos de regramento, normalização e de repressão, tivessem, então, “a possibilidade de se determinar, de fazer - sabendo tudo isso – a escolha de sua existência” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 291). E isso se daria, hoje, a partir da problematização dessas condições postas, mas na Antiguidade, não. Foucault assim se declara cético com relação a essa concepção de sujeito soberano e universal.

É nessa escolha que o indivíduo faz de sua existência que reside a possibilidade de invenção de si e da elaboração da vida, da própria vida como uma obra de arte. Aliás, como já demonstrei, é exatamente nesse aspecto que Foucault situa a questão da subjetivação para os gregos, mas antes aponta que o fato de não ter sido definida nenhuma noção de sujeito, por nenhum pensador antigo, não significa que os gregos não a tivessem tentado formular. Ou melhor, “se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo”, sendo aí que ressalta que faltou ter acontecido a problematização da “constituição de si como sujeito” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 262).

Tomando como pressuposto fundamental que, segundo Foucault, foi dominante na cultura antiga, considero aqui, a *prática*, a *cultura* e o *cuidado de si* como os principais elementos a serem contemplados a partir daqui no que se refere à Antiguidade, visto constituírem-se em condições fundamentais para o processo de subjetivação.

2.2 Epimeleia heautou: O cuidado de si

É importante esclarecer, primeiramente, afora os apontamentos que já realizei, que há quatro textos em que encontramos materialmente a abordagem mais direta e detida de Foucault sobre a questão do *cuidado de si* (e dos elementos teóricos relacionados ao estudo dessa noção). São eles: *Resumo do Curso Subjetividade e Verdade*, o material do *Curso e o Resumo do Curso A Hermenêutica do Sujeito*, e, o texto “A Cultura de Si” – no terceiro volume de *História da Sexualidade*.

Assim, tomo como referência para abordar a noção de *cuidado de si*, afora os textos paralelos de outros autores e do próprio Foucault, além de suas Entrevistas, o texto intitulado “A Cultura de Si”, do Volume III, de *História da Sexualidade*, que teve fechamento e publicação em 1984. O texto citado teve publicação posterior aos cursos *Subjetividade e Verdade* e *A Hermenêutica do Sujeito*, os quais versam sobre o mesmo tema, tendo sido desenvolvidos, respectivamente, durante os anos de 1981 e 1982, e que, cujos *Resumos* também são utilizados aqui de forma principal, visto que a sistematização apresentada nos mesmos é muito mais precisa e sintética. Cabe salientar que o que visuo nesta parte deste texto, além da abordagem das diferentes técnicas e práticas de si utilizadas pelos indivíduos no cuidado de si, é também a construção por Foucault da noção de *cuidado de si* em sua leitura dos textos Antigos.

Foucault, no *Resumo do Curso Subjetividade e Verdade*⁸⁹, explicita que, sob este tema, desenvolveu a “pesquisa sobre os modos constituídos do conhecimento de si e sobre a sua história”, em que trabalha a questão: “como um sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como objeto de conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável?”, sendo que aqui, já estando no curso da pesquisa sobre a sexualidade, havia, também, se deparado com a questão das *técnicas de si*. Portanto, neste Curso, é levado a abordar a Antiguidade, com relação ao mesmo período que contemplará, no ano seguinte, no Curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Aborda ainda as questões “Como a experiência que se pode fazer de si mesmo e o saber que deles formamos, foram organizados através de alguns esquemas?” e “Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos?” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 109)⁹⁰.

⁸⁹ Este é um Curso do qual dispomos, até o momento, somente da publicação de seu *Resumo*.

⁹⁰ Os dois cursos aqui apontados, como já mostrado anteriormente, culminam no terceiro volume de *História da Sexualidade*, sendo que o tema relacionado à verdade será amplamente desenvolvido ainda em *A Coragem da Verdade* – Curso de 1983.

Para estudar essas questões, Foucault entende que seja mais pertinente, ao invés de tomar como eixo central as teorias filosóficas em si, tomar então as técnicas de si, e, para desenvolver essa abordagem, afirma que “trata-se de recolocar o imperativo do ‘conhecer-se a si mesmo’, que nos parece tão característico em nossa civilização, na interrogação mais ampla e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: que fazer de si mesmo?” (FOUCAULT, 1997, p. 109-110).

Quando propõe pensar a questão acima, acresce as seguintes: “Que trabalho operar sobre si? Como ‘se governar’, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?”. Foucault contempla as condições que determinam os modos, os processos de subjetivação, definidos a partir da direção que se dá à própria existência, no trabalho de conhecimento de si, na relação consigo, no domínio de si, na transformação de si, enquanto experiência e técnica elaborada. Ele parte do *Alcibíades* de Platão para abordar as questões acima colocadas. Estuda a questão do *cuidado de si – epimeleia heautou* – que “aparece nesse texto como o quadro geral no interior do qual o imperativo de si adquire significação”, dedilhando, a partir desses estudos, uma possível “história do cuidado de si” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 109-110).

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault, no *Resumo do Curso*, esclarece que se dedicou a apresentar o tema da *hermenêutica de si*, estudando-o “não somente em suas formulações teóricas”, mas analisando-o, também, “em relação ao conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na Antiguidade clássica ou tardia”. De que práticas ele fala aqui? daquelas que diziam respeito ao que, em grego, era chamado *epimeleia heautou* e em latim, *cura sui*, ou seja, o “ocupar-se de si”, o “cuidar de si mesmo”, que, em seu entendimento fora “obscurecido pelo brilho do *Gnôthi seauton*”, ou, *conhece-te a si mesmo*, lembrando, porém, que “a regra de ter de se conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 119).

Com relação a esses aspectos, saindo do terreno apresentado por Foucault no *Curso Subjetividade e Verdade* e em *A Hermenêutica do Sujeito*, busco em Muchail, no Prefácio ao livro *Foucault: a coragem da verdade*, os importantes esclarecimentos que ela faz numa retomada do percurso teórico trilhado por Foucault, já no desenvolvimento do Curso de 1982 – *A Hermenêutica do Sujeito* -,

destacando alguns aspectos por ele trabalhados, sistematizando o que já foi apontado aqui em outros momentos, grafando que: “O assunto efetivamente desenvolvido é uma certa história do *cuidado de si*, desde Platão até os filósofos epicuristas e estóicos nos dois primeiros séculos da era cristã, em contraposição ao *conhecimento de si*, tema clássico da tradição filosófica” (MUCHAIL in GROS, 2008, p.8), sendo este, um ponto fundamental no que se refere à questão do *cuidado de si* e que Foucault acaba negligenciando em detrimento da questão do *cuidado de si*⁹¹.

Mas ela mostra que Foucault, nesse Curso, “reconstitui as origens históricas dos dois conceitos. Faz ver como, ao longo da historiografia filosófica, enquanto o *conhecimento de si* ganhou peso e privilégio, o *cuidado de si* foi em geral desconsiderado e esquecido”, e mostrará aí, que o *conhecimento de si* ganhou peso exatamente porque foi introduzido como elemento determinante ao *cuidado de si*, visto que esse cuidado passou a ser antecedido, necessariamente pelo conhecimento de si, entretanto, no momento da formulação filosófica desses dois conceitos, no âmbito que Foucault identificou como socrático-platônico, “a relação era, ao contrário, de primazia e precedência do *cuidado de si* sobre o *conhecimento de si*” (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.8).

Adiante, Muchail aponta aquilo que para ela Foucault identifica e reconhece como duas possibilidades, como duas “modalidades de conceber e praticar a filosofia, duas vertentes do pensamento, presentes na historiografia filosófica”, decalcadas dos estudos dele a partir da leitura que fez de Platão, donde levanta os elementos relacionados a essas duas perspectivas filosóficas pautados pelas noções de *conhecimento* e de *cuidado de si*, sendo a primeira definidora do que Foucault denomina *filosofia* e a segunda, *espiritualidade* (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.8).

O que, segundo Muchail, caracteriza para Foucault essas duas “vertentes filosóficas”, é o fato de que “Na vertente da ‘filosofia’ enquanto pensamento exclusivamente representativo, o *sujeito*, e somente ele, tem acesso à verdade, em razão de sua própria estrutura ontológica, que não é outra senão a do *sujeito cognoscente*”, sendo que aí, considerando-se os “*efeitos* ou *conseqüências* do

⁹¹ Sobre isso, Pradeau observa que “O conhecimento de si que Sócrates professa e aquele a que servem os manuais estóicos de Epicteto ou de Marco Aurélio provêm, uns e outros, do mesmo projeto hermenêutico. Em várias ocasiões, Foucault insiste no fato de que a cultura de si antiga não distingue o exercício de transformação de si da hermenêutica de si; é isso que a fórmula etopoiética (...) busca traduzir, ou ainda, elas são todas sinônimas, as expressões de ‘estilização’ ou de ‘estética da existência’ (PRADEAU in GROS, 2008, p. 136).

conhecimento”, não haveria, por essas condições, “transformação do sujeito pois, afinal, sua estrutura é que precisa ser assegurada como condição de acesso à verdade” (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.8-9). Nesse sentido, a condição de acesso e o próprio acesso ao conhecimento, não garante por si, qualquer possibilidade de modificação daquilo que o sujeito é ou do que produz através de seus atos.

No que se refere à vertente da “‘espiritualidade’ enquanto forma de pensamento e de prática, a verdade não é alcançada nem alcançável pelo sujeito no simples ato de conhecimento”, visto que “para ter acesso à verdade, o sujeito tem de *olhar* para si mesmo de modo a *modificar-se, converter-se, alterar seu próprio ser*”, e é esse exercício de si sobre si que “produz *efeitos e conseqüências* que incidem sobre o sujeito, iluminando-o e transfigurando-o” (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.9). Nessa perspectiva, o conhecimento antes de ser revelador da verdade, é produtor de modificação, de transformação, de conversão no sujeito, pois é nesse olhar sobre si que entenderá aquilo que é definidor de sua constituição e poderá, assim, produzir algo diferente disso.

Em *A Cultura de Si*, Foucault sistematiza, então, o que vinha estudando e apresentando publicamente nos Cursos de 1981 e 1982 com relação à noção de *cuidado de si*. Começa falando da questão da austeridade sexual antiga, a qual fora ignorada por muitos teóricos contemporâneos, que tomavam esse período como sendo de vasta imoralidade e dissolução de costumes, percepção esta que o próprio Foucault sustentou até pouco antes do fechamento de suas duas últimas publicações e que, então, reconhece como equivocada e necessitando de revisão.

Passando essa questão, aponta a importância de se compreender aí “‘a questão dos prazeres’ e mais precisamente a inquietação face aos prazeres sexuais, a relação que se pode ter com eles e o uso que deve ser feito deles”; compreensão esta que, como já vimos amplamente, deve ser produzida através da problematização dos *aphrodisia* em sua constituição via os esforços moralizantes, políticos e legislativos, materializados através dos regimes domésticos, médicos e sexuais (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 46).

Afora o rigor e os determinantes de interdições sobre os atos dos indivíduos, presentes nos textos antigos, Foucault encontra, como diz, em compensação, mais do que isso. Segundo ele, o que os marca “é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo” e a isso é somado “a modalidade, a amplitude, a

permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada”, no sentido de evitar, através de um regime austero, a inquietação decorrente dos distúrbios do corpo e da alma. O indivíduo deve sucumbir aqui, à necessidade de respeitar a si mesmo por sua própria condição individual ou social, ou pela condição racional que implica em suportar a privação dos prazeres ou limitar seu uso àquilo que é reconhecido como conveniente (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 46-7).

Foucault tomará, portanto, desses elementos, o que se pode interrogar ao considerar que “essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (FOUCAULT, 1985, p. 47). É nesse sentido que seguirá sua reflexão, ou seja, contemplará principalmente a forma como o indivíduo se constitui a partir da relação consigo decorrente de sua relação com o código.

A partir desse entendimento, trabalha uma situação que aponta o desenvolvimento e crescimento no contexto helenístico e romano, “de um ‘individualismo’⁹² que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos ‘privados’ da existência, aos valores da conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio”. Isso se deu segundo Foucault, em função não da determinação proferida por uma autoridade ou por uma imposição pública, mas por decorrência do “enfraquecimento do quadro político e social” da época - âmbito em que “se desenrolava” na Antiguidade, a vida dos indivíduos⁹³ -, sendo que assim, fragilizados

⁹² É importante trazer aqui, outra observação de Foucault sobre essa questão, quando, ao comentar o “cuidado de si”, aponta que “Se se considerar toda uma série de textos desde os primeiros diálogos platônicos até os grandes textos do estoicismo tardio – Epícteto, Marco Aurélio... -, ver-se-á que esse tema do cuidado de si atravessou verdadeiramente todo o pensamento moral. É interessante ver que, pelo contrário, em nossas sociedades, a partir de um certo momento – e é muito difícil saber quando isso aconteceu -, o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo. A questão é muito mais complexa, pois no cristianismo buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo. Há um paradoxo no cuidado de si no cristianismo, mas este é um outro problema” (FOUCAULT, 2006a, 267-8, Nota minha).

⁹³ Foucault, ao fazer esse apontamento, não aborda em seu texto o que teria motivado esse “enfraquecimento do quadro político e social” da época, mas cabe esclarecer aqui, que o que marca a passagem do período helênico para o helenístico é o fim da autonomia da Polis devido a conquista da Grécia por Felipe da Macedônia em 338 a.C. A partir daí as noções filosóficas mudam. Desaparecem as grandes especulações como as de Platão e Aristóteles e começam a surgir escolas como as de Epicuro, dos Estóicos e outras. No período helenístico há realmente uma preocupação consigo mesmo – em sentido de grupos de amigos – e de indivíduos, mas o suporte de tudo isso é a impossibilidade do exercício político – cuidar da cidade e de si reciprocamente. Como não é possível cuidar da cidade, esses grupos de amigos passam a cuidar de si como confrarias, etc. Roma herda

pela redução da inserção e da participação na vida pública, ou seja: “(...) menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais”. Nessa perspectiva, foram as “classes superiores” que se mantiveram numa linha de austeridade, de individualismo e de dominação social e política, enquanto, de um modo geral, manteve-se, para quem estava fora desse quadro (e era a grande maioria dos indivíduos), uma vida de promiscuidade⁹⁴: com a vivência pública da existência e a manutenção dos laços em “fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e de amizade” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 47). Essa é uma modalidade que, como quase todos os valores e costumes plantados na Antiguidade, mantém a situação contemporânea aí fundeada.

Foucault anota que as doutrinas filosóficas que mais mantiveram seus fundamentos e princípios atrelados à austeridade da conduta, a começar pelos estóicos “eram também aquelas que insistiam mais sobre a necessidade de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta” (FOUCAULT, 1985, p. 47). Tal análise destoa do entendimento de que residiria em suas linhas de concepção e atuação, o princípio do individualismo descompromissado, egoísta.

Cabe aqui trazer o esclarecimento apresentado por Foucault sobre o que caracteriza, “em épocas e ocasiões as mais diversas”, aquilo que seria “uma atitude ou forma de ser ‘individualista’”. Nesse andaime, Foucault escava a distinção de três aspectos, a saber: primeiro, “a atitude individualista”, que se caracteriza pelo “valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições das quais ele depende” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 48), o que constituiria uma condição de autonomia.

Como segunda característica, aponta “a valorização da vida privada”, que se constitui pela “importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 48), e que fundamenta um modo de vida centrado numa condição de manutenção

basicamente esta última fase da filosofia grega.

⁹⁴ Promiscuidade no sentido de vivência pública da existência prática cotidiana, e desatrelada do código.

do agrupamento familiar, o qual se sustentaria pelos interesses desse agrupamento no que se refere não propriamente ao campo afetivo, mas basicamente ao campo social e econômico.

E, como terceiro aspecto, apresenta e destaca “a intensidade das relações consigo”, que se define pelas “formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto do conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação”, o que pode ser entendido como o trabalho que o indivíduo deve fazer em dirigir para si próprio o olhar e, a partir disso, operar em si, mudanças (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 48).

Para mostrar que são aspectos distintos e não interdependentes nos modos e nas perspectivas de funcionamento, ele destaca que há sociedades ou grupos sociais em que um ou outro desses dois primeiros aspectos possam ser valorizados e fomentados, sem que se qualifique ou desenvolva a relação de si para consigo, assim como, há sociedades ou grupos sociais em que o terceiro aspecto é priorizado e qualificado, sem que, com isso, se reforce o individualismo ou a vida privada. Aponta ainda que na direção de “uma desqualificação dos valores da vida privada”, foi intensa a utilização, a indicação da relação de si para consigo pelo movimento ascético cristão nos primeiros séculos do cristianismo (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 48), visto que aí se desenvolvem novos elementos dessa relação e desse cuidado de si.

Foucault observa que “As exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente”, sendo que o desenvolvimento dessa situação teria sido decorrente antes de um fenômeno que foi marcado historicamente pela longa duração e que “se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 48-9).

Ele caracteriza a cultura de si pela condição de que no desenvolvimento da arte da existência, seja fundamental o cuidado consigo próprio: “é esse o princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática”, precisando ainda, que esse seja um tema bastante antigo na formação cultural grega (Cf. FOUCAULT, 1985, p.49); ainda, que a formulação ética também decorre do cuidado de si, visto que o mesmo “constitui, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética” (FOUCAULT, 2006a, 267). Mas mostra também, que oito séculos depois, a mesma noção de *epimeleia*

heautou formulada por Sócrates aparece em Gregório de Nícia, mas dirigido à formulação e sustentação do ascetismo cristão, no que Foucault diz: “o ascetismo cristão, tal como a filosofia antiga, se coloca sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de se conhecer um dos elementos dessa preocupação essencial” (FOUCAULT, 1997, p.120).

O *cuidado de si* acabou se constituindo numa forma de atividade que se tornou um princípio filosófico sustentado por uma prática constante. Sobre a *epimeleia*, Foucault esclarece que “não designa simplesmente uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo: designa uma ocupação regulada, um trabalho com prosseguimentos e objetivos” (FOUCAULT, 1997, p. 121), não se tratando, portanto, de uma mera dedicação de tempo e de atenção a si, devendo responder a propósitos claros e objetivos.

Na tentativa de aprofundar mais o tema da *epimeleia heautou*, ou do ocupar-se consigo mesmo, Foucault convoca à sua análise a Xenofonte. Esse autor, contemporâneo de Sócrates, designa a *epimeleia* como a ocupação do dono da casa com a direção de sua atividade de exploração agrícola, no sentido de que não basta saber plantar e colher, mas sim entender da terra, do clima, da plantação e dos movimentos todos decorrentes disso, assim como, saber administrar os escravos; ou “para designar os deveres rituais que se deve aos deuses e aos mortos”; ou, com seu *Ciro*⁹⁵, para mostrar que a existência ideal não se resume às grandes conquistas que se pode alcançar e que, além e apesar disso, pode e deve o indivíduo ocupar-se consigo, não se contentando apenas com aquilo que já alcançou (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 49).

Foucault apresenta ainda um aforismo lacedemônio relatado por Plutarco, cujo conteúdo diz que os cidadãos espartanos haviam confiado as suas terras aos cuidados de escravos, porque preferiam dedicar o tempo a cuidarem de si próprios, ocupando-se com suas próprias questões e reflexões, e com a qualificação de si. Sobre isso ele aponta que no caso, esse ocupar-se consigo próprio referia-se ao

⁹⁵ Esta referência evoca o livro *Ciropedia*, de Xenofontes, sobre o qual escreve Jaeger: “(...) apresenta aos Gregos o ideal da verdadeira virtude de um monarca, encarnado na pessoa de um rei persa. Esta obra, em cujo título figurava a palavra *paidéia*, é para nós decepcionante, no sentido de que é só no seu começo que trata realmente da *educação de Ciro*. Não estamos na presença de uma novela cultural da Antiguidade, mas sim de uma biografia completa, ainda que muito romanceada, do rei que fundou o império persa. Esta obra é, no entanto, *paidéia*, pois o seu propósito educativo transparece a cada página. Ciro é o protótipo do monarca que, tanto pelas suas qualidades de caráter quanto pela sua reta conduta, vai conquistando e consolidando passo a passo a sua posição de força” (JAEGER, 1989, p. 839-0).

treinamento físico e guerreiro e também: “Ocupar-se de si é um privilégio, é a marca de uma superioridade social, por oposição àqueles que devem se ocupar dos outros para servi-los ou ainda se ocupar de um ofício para poder viver” (FOUCAULT, 1997, p. 121). O que determina a vantagem, a possibilidade de se ocupar de si mesmo é o fato de se nascer em meio à riqueza e com a garantia do *status* que daí advém, sendo esta, essencialmente, uma condição a que teriam acesso os indivíduos das classes superiores. E podemos notar que, historicamente, essa condição se consolidou como ideal para as classes inferiores, cujo esforço e empenho visa alcançar as mesmas posições, quando não, as mesmas condições das classes superiores, reproduzindo-as em simulacros existenciais. Foucault faz notar ainda, que a noção romana de *otium*, também se constitui no tempo que o indivíduo dedica a se ocupar de si mesmo, sendo que o aspecto apresentado pela filosofia tanto na Grécia quanto em Roma, fez-se um ideal difuso e almejado.

De outra banda, esclarece que o *ocupar-se consigo mesmo*, em *Alcibíades*, é absolutamente diverso do que já foi mostrado. O cuidado de si, o ocupar-se consigo próprio constitui-se no tema central do diálogo estabelecido por Sócrates com seu discípulo e amado jovem Alcibíades, e será tomado por Foucault como principal texto para sua análise sobre o tema.

Porque Foucault não toma, basicamente outras possibilidades de “cuidado de si” que aparecem em outros textos antigos, fazendo-os presentes somente comparativamente ou de forma esparsa? Primeiro porque, conforme aponta Muchail: se “historicamente preponderou nas filosofias o âmbito restrito do *conhecimento*”, Foucault irá mostrar uma outra situação apresentada pelos antigos, contemplando o fato de que “filósofos da antiguidade grega e do período helenístico e romano não dissociavam a questão da *filosofia* (a saber, ‘como ter acesso à verdade’) da questão da *espiritualidade* (a saber, quais são ‘as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade’)”, sendo que é no estudo desse imbricamento entre “*filosofia e espiritualidade*, da verdade e sua prática, que estaria designada na noção de *cuidado de si*” (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.9).

Portanto, tomando o *cuidado de si* nessa perspectiva, tem-se uma visada de quatro dimensões distintas e complementares, sejam elas: “da inteligência ou do conhecimento”, do “âmbito das teorias”, da “ordem da representação” e, por fim, o aspecto que mais interessa aqui – e que interessou a Foucault –, que é relacionado “ao plano das atitudes, ao âmbito do olhar, à ordem das práticas, que constituem

todo um modo de existência” (Cf. MUCHAIL in GROS, 2008, p.9); contemplarei ainda, o propósito com que Foucault, ao esmiuçar a questão do cuidado de si, formula seu ideal de existência, guiado por uma derivada ética e de autonomia. E sobre isso me debruçarei a partir de agora.

2.2.1 A noção de cuidado de si

O diálogo platônico *Alcibiades*⁹⁶ é a principal referência de Foucault no trato do *cuidado de si* a partir da Filosofia Grega. Assim, é exatamente porque o que está proposto no diálogo platônico de Sócrates com Alcibiades, é a idéia, é a noção que lhe interessa, que Foucault o tomou como referência principal em seus estudos sobre a noção de cuidado de si.

Vê-se no *Diálogo*, que Sócrates mostra a Alcibiades que é demasiado pretensioso querer governar a cidade e, nesse tranco, querer aconselhar os cidadãos, ou enfrentar os espartanos e persas, sem primeiro ter se ocupado de si próprio e conhecido as próprias limitações para então qualificar-se como indivíduo e como cidadão, e, além disso, como governante.

Nesse *Diálogo*, pode-se verificar o que Sócrates ensina ao jovem Alcibiades por intermédio de seu método habitual, dando-lhe a ver, claramente, a importância de cuidar de si próprio, para então poder cuidar da cidade. Veja-se o que Platão apresenta:

Sócrates - (...) O que eu receio sobretudo, bem vê, é que, apaixonado pelo povo, tu te percas. Isto aconteceu já a muitos homens de valor entre nós, porque o povo corajoso de Herecteu tem aparências encantadoras. Mas é preciso despi-lo para ver o que ele é. Toma as precauções que te aconselho.

Alcibiades – Quais?

Sócrates – Exercita-te, meu jovem amigo, aprende o que é preciso saber para tratar de política, e até lá abstém-te. Procura porvir-te do contraveneno antes de te arriscares, para que não te aconteça nada de desagradável.

Alcibiades – Parece-me que tens razão, Sócrates. Trata então de me explicar por que método poderemos cuidar de nós próprios.

⁹⁶ Existem dois diálogos com o nome de Alcibiades. O primeiro às vezes é chamado apenas de Alcibiades e o outro sempre de Segundo Alcibiades. Mas também há edições que utilizam as expressões Primeiro e Segundo. Foucault não aborda essa distinção, assim como, a Tradução que utilizo, apresenta apenas o título: Alcibiades, conforme a referência - PLATÃO. **Alcibiades**. Porto: Editora Livraria Educação Nacional Ltda., 1941- Tradução de A. M. Cruz.

Sócrates – Talvez já tenhamos dado o primeiro passo. Reconhecemos, pouco mais ou menos, o que somos. Quando não o sabíamos, podíamos rezear de cuidar de qualquer outra coisa que não fôssemos nós, sem o notarmos.

Alcibiades – Perfeitamente.

Sócrates – Quanto aos cuidados do corpo e da fortuna é a outros que convém entregá-los (PLATÃO, 1941, p. 81-2).

Nesse caminho, Sócrates segue discorrendo sobre a importância de dirigir para si próprio o olhar, o que implicaria em dirigir então o olhar para algo em que pudesse o sujeito se ver, vendo na alma, porém, além do conhecimento e do pensamento, e, para isso, pergunta: “Conhecer-se a si próprio não é aquilo a que nós assentamos chamar sabedoria moral?”, e mais: “Sem este conhecimento de nós próprios, sem esta sabedoria, podemos saber o que há em nós de bom ou de mau?”. Aqui Sócrates vai apresentando, no curso da explanação sobre as condições do cuidado de si, a importância do conhecimento de si e, por consequência dos outros, afirmando que “parece que todos estes conhecimentos dependem dum só homem e dum mesmo saber, o qual abrange o próprio sujeito, as coisas que lhe pertencem e as que dependem destas”, visto que, “aquele que ignora o que lhe pertence, deve também ignorar o que pertence aos outros” e, desta forma, “se ignora o que é dos outros ignora também o que é do Estado”, resultando, por consequência, que “Um tal homem não poderá nunca ser um homem de Estado”. Dando a ver a Alcibiades essas condições, mostra-lhe como, cuidando de si, poderá cuidar dos outros e da cidade, tendo que se assegurar, conforme recomenda, “não é da liberdade de fazeres, como senhor absoluto, o que te agrada, para ti e para a república⁹⁷, mas a justiça e a sabedoria”, sendo todas as qualidades apontadas no diálogo, consideradas imprescindíveis para se proceder bem na execução de qualquer ofício ou na condução da cidade (Cf. PLATÃO, 1941, p. 85-9).

Foucault anota, ainda, que Sócrates apresenta-se, em seu julgamento, como o mestre do cuidado de si, sendo “aquele que zela para que seus concidadãos ‘cuidem de si mesmos’”, dizendo sobre isso, em sua *Apologia*, três coisas importantes, a primeira: “é uma missão que lhe foi confiada pelos deuses e que não a abandonará antes de seu último suspiro” e o faz efetivamente, inclusive enunciando sua própria defesa e bebendo da cicuta mortal. A segunda: “é uma

⁹⁷ Aqui aparece um dos problemas da tradução de que dispomos do texto de Platão, visto que não se fala de república entre os gregos, pois a noção de República – res-publica, coisa pública – é basicamente romana, sendo que o termo mais exato aí, certamente seja o de cidade, polis (Nota minha).

tarefa desinteressada para a qual não pede nenhuma retribuição, cumpre-a por pura benevolência”, querendo disso apenas que se zele em cuidar de si mesmo. E, a terceira: “é uma função útil para a cidade, mais útil até que a vitória de um atleta em Olímpia”, fazendo aqui alusão à cultura do corpo e dizendo ainda que “ao ensinar aos cidadãos a ocuparem-se de si mesmos (mais do que de seus bens) ensina-lhes também a ocuparem-se da própria cidade (mais do que de seus negócios materiais)”, residindo aí seu principal objeto no diálogo com Alcibíades. Foucault retoma o entendimento de Platão, destacando que: “Ao invés de o condenar, seus juízes fariam melhor recompensando Sócrates por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 119-0), mas a preocupação desses juízes não eram as mesmas de Sócrates.

A acusação proferida por Meleto, segundo Platão, era de que “Sócrates é réu de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades” (PLATÃO, 1972, p. 17). Sócrates foi condenado por ensinar aos outros o exercício do pensamento e do acesso ou formulação do conhecimento e do pensamento, o que colocava em perigo aquilo que já estava dado como modelo de existência ideal e que era hipocritamente corrompido por aqueles que queriam sua morte – o que ele também, veementemente denunciava - sendo que ao proferir sua apologia, conforme relato de Xenofonte, expressa: “Estou certo de que tanto quanto o passado, me renderá o porvir o testemunho de que nunca fiz mal a ninguém mais vicioso, mas servia os que comigo privavam ensinando-lhes sem retribuição tudo o que podia de bem” (XENOFONTE, 1972, p. 172). Sócrates, por suas idéias, é denunciado por aqueles que o julgam, de subverter os costumes e as crenças, e assim o fazem, exatamente porque ele os denuncia pela hipocrisia e corrupção que praticam.

Sócrates preconiza que se deve ocupar-se de si próprio enquanto se é jovem, considerando que esse processo garantirá a sabedoria para toda a vida. Para Epicuro, em sua *Carta a Meneceu*, é recomendo filosofar a qualquer tempo, não sendo nunca demasiado cedo e nem demasiado tarde para se filosofar e cuidar de si, afirmando que “Nunca se protele o filosofar quando se é jovem, nem canse o fazê-lo quando se é velho, pois que ninguém é jamais pouco maduro nem demasiado maduro para conquistar a saúde da alma” (EPICURO, 1973, p. 21), sendo que, segundo Foucault, essa Carta embasava, para os epicuristas, o

“princípio de que a filosofia devia ser considerada como exercício permanente dos cuidados consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 51).

Para os epicuristas, ainda, o exercício da filosofia visa ao alcance da condição de liberdade e felicidade. Epicuro afirma, seguindo ao recém enunciado: “E quem diz que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou assemelha-se ao que diz que ainda não chegou a hora de ser feliz” (EPICURO, 1973, p. 21), o que é também expressado por Sêneca, quando diz, em sua *Carta a Lucilio*, “(...) o homem que vela por seu corpo e por sua alma (...) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento em que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 51).

Foucault ainda levanta os preceitos enunciados por vários filósofos antigos para orientar a importância e as modalidades de atos para o cuidado de si, mas se detém principalmente em Sêneca, do qual retém, além do já colocado aqui, a idéia da importância de renunciar a outras atividades, para dispor de mais tempo para si próprio, sem perder tempo. Marco Aurélio compartilha dessa mesma preocupação. Mas é em Epicteto que ele encontra o que identifica como “a mais alta elaboração filosófica desse tema”, visto que “O ser humano é definido nos *Diálogos*, como o ser a quem foi confiado o cuidado de si”, diferenciando-se dos demais seres vivos exatamente pelo fato de que estes encontram tudo pronto na condição da natureza, não tendo que dirigir a atenção para si próprios ou depender da nossa atenção (Cf. FOUCAULT, 1995, p.53).

O fato de que o homem tenha que velar por si próprio não seria, para Epicteto, uma condição de falha e sim, de que o deus o dotou de razão para que pudesse fazer uso de si próprio livremente, pois “é até essa faculdade absolutamente singular que é capaz de se servir de si mesma: já que ela é capaz de ‘se tomar a si própria, assim como todo o resto, como objeto de estudo’”. Essa condição de racionalidade e, portanto, de liberdade que nos foi confiada e atribuída por Zeus, coloca-nos não só a possibilidade, mas principalmente o dever do cuidado consigo próprio, pois, para Epicteto “o cuidado de si (...) é um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (Cf. FOUCAULT, 1995, p.53).

O fato de os filósofos prescreverem o cuidado de si como uma condição fundamental para a existência humana, não significa que seja necessário ter uma

vida conforme ou aproximada ao formato de vida que eles têm ou que para tal cuidado, seja necessário viver junto deles. Não se trata também, de meramente conhecer e seguir à risca uma doutrina que aponte caminhos e que defina a forma de andar através de conselhos de conduta.

O cuidado de si, praticado desde cedo como condição irrevogavelmente necessária a um indivíduo que queira governar a si e aos outros, seja a esposa, os filhos e os escravos, ou ainda, a cidade – como recomendam alguns filósofos -, ou praticado em qualquer idade, desde que se tenha despertado para isso, e considerando que o homem, livre das paixões, apaziguado dos arroubos juvenis, e desvencilhado das ocupações laborais, poderá então dedicar-se a si próprio – como recomendam outros -. Isso tudo leva à colocação da questão da direção da consciência e da vida contemplativa, ou seja, dos aspectos pedagógicos da formação humana, que é o que alimenta toda a *paidéia* ou a formação do homem grego.

O que parece fundamental para Foucault é o fato de que a *epimeleia* não se constitui numa “atitude geral” ou numa “atenção difusa” ou ainda numa simples preocupação consigo, mas define “todo um conjunto de ocupações”, pois o tempo de ocupação consigo “não é um tempo vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas. Ocupar-se de si não é uma sinecura” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 55-6). A ocupação consigo é considerada um labor se tomada em relação a si mesmo ou em relação a qualquer outra atividade, a qualquer outro tipo de cuidado, seja o cuidado pessoal, com a coletividade ou profissional.

Ao ser um labor, requer objetivo, planejamento e lógica na execução. E nessas condições, implica em dirigir o cuidado, então, a tudo o que se faça, compreendendo a função e o propósito daquilo que desenvolva o sentido e a direção dos atos, e o efeito disso tudo, seja no que se refere aos aspectos individuais, ou de execução de um ofício, ou de atuação na cidade.

Considerando os elementos que Foucault busca como referência no *Alcíbiades*, tomo os três aspectos a partir dos quais ele se deterá na análise das condições do cuidado de si: a *política*, a *pedagogia* e o *conhecimento de si*. Analisando o que aí se apresenta, mediante a comparação de textos dos dois primeiros séculos, encontrará significativas modificações.

Antes de apresentar a abordagem de Foucault, é importante trazer a análise de Gros que considera o fato dele pensar sempre a ética remetida ao político:

o sujeito ético jamais coincide com seu papel. Esta distância torna-se possível primeiramente porque a soberania a ser exercida sobre si é a única que se pode e que se deve preservar. Ela até define a única realidade tangível do poder. Aqui, uma inversão relativamente ao *êthos* da Grécia clássica. Não se trata de governar a si como se governa os outros, procurando modelos no comando militar ou na dominação de escravos, mas, quando me cabe governar os outros, só posso fazê-lo segundo o modelo de um governo primeiro, o único decisivo, essencial e efetivo: o governo de mim mesmo. Não devemos crer que, pelo cuidado de si, Foucault procurava a fórmula luzente e maquiada de um descomprometimento político. Procurava formular, ao contrário, sobretudo pelo estudo do estoicismo imperial, os princípios de uma articulação entre o ético e o político (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 656).

No que se refere, portanto, às diferenças no aspecto *político*, enquanto em *Alcibíades*, como já apontado, se preconiza a necessidade de ocupar-se de si ainda quando se é jovem, pois quando velho já é demasiado tarde. Por outro lado, para os epicuristas e para os estóicos, qualquer tempo é tempo para filosofar ou para cuidar de si próprio, nunca sendo demasiado cedo ou demasiado tarde para fazê-lo. Sendo que, como anota Foucault:

Ocupar-se de si não é, portanto, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. Alcibíades se dava conta de que devia se preocupar consigo na medida em que queria, em seguida, ocupar-se dos outros. Trata-se agora de ocupar-se de si, por si mesmo. Deve-se ser, para si mesmo e ao longo de toda sua existência, seu próprio objeto (FOUCAULT, 1997, p. 123).

A perspectiva da conversão a si, no sentido de “um movimento de existência pelo qual se volta sobre si mesmo”, é reconhecido por Foucault como um tema eminentemente platônico, mas destaca que já se abre no *Alcibíades* o delineamento do “movimento pelo qual a alma se volta para ela mesma”, sendo que, através disso, “o olhar é atraído para ‘o alto’ – para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste em que são visíveis” (Cf. FOUCAULT, 1997, p.123), conforme podemos ver no próprio *Diálogo*:

Sócrates – Pois bem, meu querido Alcibíades, a alma, se quer conhecer-se a si própria, deve também olhar outra alma, e nesta alma a parte onde reside a faculdade própria da alma, a inteligência, ou então, outro objeto que lhe seja semelhante.

Alcibíades – Eu o creio, Sócrates.

Sócrates – Ora, poderemos distinguir na alma alguma coisa de mais divino do que esta parte onde residem o conhecimento e o pensamento?

Alcibíades – Não, não se pode.

Sócrates – Esta parte parece de facto divina, e se aquele que a olha sabe descobrir tudo o que há nela de divino, um Deus em pensamento, esse tem a maior felicidade, a de se conhecer a si próprio.

Alcibiades – Evidentemente.

Sócrates – Porque, assim como os verdadeiros espelhos são mais claros, mais puros e mais luminosos do que o espelho do olho, também Deus é mais puro e mais luminoso que a parte melhor de nossa alma.

Alcibiades – Parece-me que sim, Sócrates.

Sócrates – É então o Deus que é preciso olhar. Ele é o melhor espelho das coisas humanas para quem quer julgar da qualidade da alma, e é nele que melhor podemos ver-nos e conhecer-nos (PLATÃO, 1941, p. 84-5).

Entretanto, destaca Foucault, “O retorno ao qual convidam Sêneca, Plutarco e Epicteto é, de certa forma, um retorno no mesmo lugar (...) estabelece-se junto a si mesmo, ‘residir em si mesmo’ e aí permanecer”, estabelecendo, como objetivo final dessa conversão a si, “um certo número de relações consigo mesmo”, as quais seriam concebidas referidas a um “modelo jurídico-político”, ou seja: “ser soberano de si mesmo, exercer sobre si mesmo um domínio perfeito, ser plenamente independente, ser completamente ‘de si’”, o que Foucault identifica como um “modelo de gozo possessivo”, no sentido de “gozar de si, ter prazer consigo mesmo, encontrar em si toda a sua volúpia” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 123).

A conversão a si, numa trajetória que pressupõe cruzar a fronteira de si na relação com o mundo e voltar-se para si próprio, para se re-situar com relação a si e ao mundo, abrigando-se no remanso tranqüilo daquilo que se fez de si. Nessa toada, “não é que se necessite interromper qualquer outra forma de ocupação para consagrar-se inteira e exclusivamente a si, mas, nas atividades que é preciso ter, convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 69).

Esse trabalho implica ainda no domínio de si o que se constitui a partir da experiência, e só será possível se nisso o indivíduo encontrar sentido para a sua existência, seja o da obediência ou da liberdade. Ademais, é bom lembrar que tanto nos gregos, como nos romanos – sobretudo nos gregos -, “para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade” – o que era muito importante para eles -, “era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seauton* – e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo” (Cf. FOUCAULT, 2006a, 268).

A segunda grande diferença, identificada por Foucault na confrontação do *Alcibíades* com os textos dos dois primeiros séculos, refere-se à *pedagogia*. É em decorrência dos defeitos da pedagogia, e por sua vez da impressão destes sobre os indivíduos que, no *Alcibíades*, se levantava a necessidade da preocupação consigo: “tratava-se ou de completá-la” (a pedagogia) “ou de substituir-se-lhe; tratava-se, em todo caso, de dar uma ‘formação’”, o que se modifica, apagando-se a função pedagógica e afirmando outras, a partir do momento em que se torna uma prática do campo adulto e deve ser operada durante toda a vida (Cf. FOUCAULT, 1997, p.123).

Quais seriam essas outras funções que se afirmariam em lugar da pedagogia visando garantir a formação do indivíduo? A primeira delas é a função *crítica*, a qual visa a garantir a eliminação de toda má interferência ou influência sobre a pessoa, seja dos maus hábitos, das falsas opiniões vindas do povo, dos maus mestres ou dos parentes; portanto, “‘desaprender’ (...) é uma das tarefas importantes da cultura de si” (FOUCAULT, 1997, 124). E é nesse desaprendizado daquilo que tem má influência sobre a existência, que se deve, constantemente, aprender outras possibilidades de vida.

A segunda função é a da *luta*, visto que a batalha nunca está ganha, sendo necessário, portanto, tomar a prática de si como um combate permanente, pois “Não se trata, simplesmente, de formar um homem de valor. É preciso dar ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirão lutar durante toda a sua vida” (FOUCAULT, 1997, p 124), para enfrentar todas as adversidades que sempre surgirão pela frente e que poderão surgir de qualquer direção.

E a terceira função é da ordem *curativa e terapêutica*. Foucault assevera que “De acordo com uma tradição que remonta a muito longe da cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médica”, estreitamento que se desenvolveu ao “ponto de Plutarco afirmar que filosofia e medicina lidam com ‘um único e mesmo campo’” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 59).

Para além disso, Foucault lembra aqui a definição da noção de *pathos*, na cultura grega, que pode significar a paixão da alma ou a doença do corpo, sublinhando ainda “o princípio familiar aos epicuristas, aos cínicos e aos estóicos, de que o papel da filosofia é o de curar as doenças da alma” (FOUCAULT, 1997, p 124). Para isso, a cultura de si, em seu dispensário dedicado aos pobres e necessitados de espírito, descobriria as chagas da alma e indicaria os lenimentos, cuidando de seu processo de cura.

Na aproximação conceitual entre filosofia e medicina, aproximam-se também as noções de formar-se e cuidar-se, assim como, esclarece Foucault, o momento em que se presta atenção nas práticas de si, “é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares”, visto que, é aí que ‘os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma’ (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 61-2).

Foucault afirma que reside aí a importância dessa visada que expressa o convite a olhar para si e se reconhecer doente ou em vias de adoecimento. Portanto, “A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído”, mas o que é mais importante, que se reconheça “como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência”. Para tanto, é fundamental que cada um descubra seu “estado de necessidade” e que necessita e demanda “receber medicação e socorro”. Assim, só se buscará auxílio, se verificada e reconhecida tal necessidade (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 62-3).

E, por fim, veja-se a terceira diferença apontada por Foucault entre *Alcíbiades* e os demais textos estudados, a qual se refere ao *conhecimento de si*. Vê-se aí que Alcíbiades se dava conta de suas limitações, de suas qualidades e daquilo que deveria qualificar, modificar, transformar em sua vida, não por conta própria, mas conduzido pela mão experiente de Sócrates que, conhecendo exatamente as condições do jovem, principalmente por já ter conhecido e analisado suas próprias condições, saberá por onde apontar os defeitos de sua formação.

Aliás, nos dois primeiros séculos essa é uma condição essencial para a relação consigo, ou seja, deve ser necessariamente orientada por “um mestre, um diretor ou, em todo caso, com um outro”⁹⁸ (FOUCAULT, 1997, p. 125), visto que não se concebe, neste caso, a possibilidade de ocupar-se e cuidar de si sem a ajuda e a orientação de outra pessoa. Mas no caso, não se trata de qualquer pessoa e sim de

⁹⁸ Aqui Foucault acrescenta: “Mas isso, numa independência, cada vez mais marcada, no que diz respeito à relação amorosa” (FOUCAULT, 1997, p. 125), sem desenvolver mais detidamente este tema, o que não podemos deixar passar ao léu, visto que as relações de mestria se fundamentaram nesse aspecto, ou seja, da função de mestre sendo exercida por um homem mais velho, experiente e sábio, sobre um rapaz mais jovem que pudesse ser conduzido ao cuidado e ao conhecimento de si; e toda a literatura filosófica sobre a erótica dessas relações, é fértil em quantidade de exemplos. O próprio Sócrates, em seu diálogo com Alcíbiades, por inúmeras ocasiões apontará que o amor que tem pelo jovem, o faz querer conduzi-lo ao cuidado de si.

alguém cuja sabedoria e experiência permitam orientar a vida dos outros; entretanto, não são somente os jovens que devem buscar esse apoio, mas qualquer um - o que pode se dar, inclusive entre dois homens em idade avançada. O que determina necessariamente o formato das relações é a condição de autoridade que um exercerá sobre o outro, tendo essa posição o sentido específico de poder orientar o outro.

Foucault considera que a atividade de cuidado para consigo próprio, “não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 1985, p. 57). A propósito destaca algumas das relações sociais que podem servir de suporte a essa prática da alma, sendo elas mais ou menos institucionalizadas: as organizações escolares estritas; os conselheiros privados; as relações menos ou não-formais: relações de família, relações de proteção, relações de amizade, relações com pessoas em posição de alta experiência.

No caso das organizações escolares, afora as comunidades e grupos, sejam as pitagóricas ou os epicuristas, em que, segundo Filodemo, “uma hierarquia reconhecida atribuía, àqueles que estavam mais avançados, a tarefa de dirigir os outros (quer individualmente, quer de modo mais coletivo)”, no sentido de que se podia nessa condição, dar conta da orientação aos outros, porém, “existiam também exercícios comuns que permitiam, nos cuidados que se tinha consigo, receber a ajuda dos outros”. Exemplifica a sua afirmação com o caso da escola de Epícteto, que ensinava num contexto que mais se assemelhava ao âmbito de uma escola e acolhia ouvintes que estavam só de passagem, junto a alunos que a freqüentavam regularmente, outros para a condição de cidadãos ordinários ou para desempenharem funções mais formais, além de ensinar a quem quisesse se tornar filósofo ou diretor de almas, os quais deveriam seguir “às regras e práticas da direção da consciência” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 57). Porém, no contexto romano, desenvolveu-se a prática dos conselheiros privados que eram inseridos no meio social de figuras que ocupavam algum lugar elementar na sociedade e, assim, faziam parte de seu círculo de relações, propiciando-lhes conselhos políticos, conduzindo a educação dos jovens ou orientando situações importantes na vida daqueles aos quais serviam.

Nas relações não-formais, também há todo um serviço de direção da alma que podia ser conduzido por aquele que pudesse cumprir o papel de orientação, de mestria, tendo que apresentar para tal, não necessariamente conhecimento, mas

boa reputação e inquestionável franqueza. Essas são condições irrevogáveis para a condição de mestre.

Foucault sublinha aqui, que nessas inúmeras relações sociais, a função erótica tradicional apresenta-se muito ocasionalmente, o que não diminui, é claro, a dimensão afetiva das relações, dimensão essa cuja amplitude é tamanha, que “nossas categorias modernas de amizade e amor são bastante inadequadas para decifrá-las” (FOUCAULT, 1997, p. 126). As mesmas tinham outros fundamentos que não os que hoje comumente sustentam as relações de amor e de amizade, visto que na antiguidade grega a amizade tinha uma função de integração e não de segregação, e o amor tinha uma função de proteção, cuidado e referenciamento, e não de posse ou de exclusividade.

No mais, de uma forma geral, foi com a perspectiva de orientar e conduzir a direção da alma, que foram criadas e se consolidaram as instituições e os ofícios que ainda hoje cuidam dessa tarefa. Isso, afora a condição em que não se depende de uma articulação institucional, pois, “Quando no exercício do cuidado de si, faz-se apelo a um outro, o qual adivinha-se que possui a aptidão para dirigir e para aconselhar, faz-se uso de um direito”, visto que esta seja uma situação incondicional, assim como, seja “um dever que se realiza quando se proporciona ajuda a um outro ou quando se recebe com gratidão as lições que ele pode dar” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 58).

Em todo relacionamento que visava à direção da alma, se criava uma dinâmica de deveres e obrigações, de recompensa e de reciprocidade, de confiança e lealdade. Ou seja, na medida em alguém assumia a condição de mestre, de guia, de orientador, deveria fazê-lo de forma inequívoca. De igual modo, aquele que é conduzido no caminho da aprendizagem do cuidado e da prática de si, deverá corresponder, demonstrando a recompensa; assim, o mestre é retro-estimulado e mantém suas habilidades em desenvolvimento na medida em que é recompensado com o desenvolvimento, com a cura da alma daquele que é objeto de seu cuidado para aprender a cuidar de si. Nessas condições, “O cuidado de si aparece, portanto, intrinsicamente ligado a um ‘serviço da alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas” (FOUCAULT, 1985, p. 59).

2.2.2 Para uma cultura de si

Uma das grandes questões, segundo Foucault, seria a definição das condições de operacionalização dessa cultura, dessa prática de si, “cujo conjunto era designado geralmente pelo termo *askesis*” (FOUCAULT, 1997, p. 126). Trata-se de definir o tempo que deve ser dedicado a isso, assim como o período e a regularidade, e, aqui, os seus objetivos, pois, como já mostrado, a *epimeleia* sendo um labor, “é um dos grandes problemas dessa cultura de si fixar, no correr do dia ou da vida, a parte que convém consagrar-lhes” (FOUCAULT, 1985, p. 56).

Vê-se que não se contemplavam aí as particularidades e singularidades da existência de cada indivíduo, para então definir o tempo, o período e a regularidade com que cada um deveria ocupar-se de si. Buscava-se definir as condições objetivas e ideias para o cuidado de si, a *ascese* através da qual se alcançaria o domínio de si ou a posse de si próprio.

O cuidado de si, visando à condição de controlar as paixões e suportar os sofrimentos, estando em absoluta harmonia com a natureza e com as condições que esta permite, conforme querem os estóicos - ou como condição para alcançar a liberdade e a felicidade, estando conforme à satisfação dos desejos do homem, de forma a garantir a tranquilidade do corpo e da alma, como querem os epicuristas - demanda uma *ascese* dirigida a alcançar um ou outro objetivo. Foucault apresenta uma metáfora de Sêneca, que por sua vez a toma de Demétrius, expondo o retrato de como se deve ser no exercício de si, comparando à postura de um atleta que “prepara-se para alguns movimentos necessários à luta para triunfar sobre seus adversários” (FOUCAULT, 1997, p. 126). Do mesmo modo, aponta que se deve desconfiar daqueles que se vangloriam de seus méritos e conquistas, visto que não se trata de vencer a si próprio por vencer, ou de alcançar coisas as mais variadas e só para demonstrar que se as alcançou, pois “Como um bom lutador, devemos aprender exclusivamente aquilo que nos permite resistir aos acontecimentos que se podem produzir”, estando assim, preparados para tal, de forma que “devemos aprender a não nos deixar perturbar por eles, a não nos deixar levar pelas emoções que eles poderiam suscitar em nós” (FOUCAULT, 1997, p. 127). Para dominar as paixões ou as representações que podem perturbar nosso domínio de si, veremos mais adiante os exercícios prescritos para esta finalidade.

Todos os movimentos que se faça visam ao domínio de si⁹⁹ para o entendimento e enfrentamento dos acontecimentos, sendo que, para tal, Foucault aponta ser necessário dispormos de discurso, utilizando-o como equipamento que nos permitirá afrontar o real e o futuro; tratando-se, portanto, de utilizar os “*logoi*”, entendidos como discursos verdadeiros e racionais” (FOUCAULT, 1997, p. 127), como aquilo que fundamentará nossa posição frente ao mundo e à existência. A propósito, referindo-se à questão do cuidado de si, ele ainda afirma que não é possível fazê-lo, sem se conhecer a si próprio, do que decorre: “O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições”, e, nesse caso, a posição ética do indivíduo é associada aos jogos de verdade, ou seja, cuidar de si, aí, implica em “se munir dessas verdades” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 269).

Foucault identifica e delinea três questões que se colocam com relação aos *logoi*: A primeira refere-se à sua natureza, sendo que sobre esse aspecto, contemplando as numerosas e distintas discussões entre as diversas escolas filosóficas, o elemento principal das mesmas referia-se à importância ou necessidade dos conhecimentos teóricos para a expressão dos discursos verdadeiros. Os epicuristas entendiam como sendo fundamental para se preparar para o afrontamento aos acontecimentos da vida, “conhecer os princípios que regiam o mundo, a natureza dos deuses, as causas dos prodígios, as leis da vida e da morte”, visto que para eles a existência, no curso de seus acontecimentos, exigiria o domínio desses conhecimentos para que se pudesse reagir aos mesmos e enfrentá-los. Já os estóicos seguiam duas vias: uma contemplava as concepções

⁹⁹ É importante transcrever a análise de Ortega, da questão do domínio de si, veja-se: “O domínio de si entre os gregos distingue-se pela liberdade, a qual toma forma na moderação. Por isso, Foucault afirma que ‘a liberdade é a condição ontológica da ética’, pois ‘no mundo greco-romano o cuidado de si foi a forma na qual a liberdade individual – ou até um certo ponto a liberdade civil – refletiu-se como ética’. O cuidado de si é indispensável para o exercício da liberdade: somente aquele que cuidar de si não será escravo de seus desejos. Os gregos problematizaram sua liberdade como ética (*ethos*); esta era reconhecível na atitude do homem livre, no seu uso da liberdade.

Cuidado de si e liberdade exigem uma relação com a verdade, pois o homem que cuida de si submete-se às indicações do *logos*. A constituição como sujeito moral não acontece sem, simultaneamente, acontecer uma constituição como sujeito do conhecimento. O conhecimento de si como condição do cuidado de si constitui um importante tema socrático: o conhecimento de si era um caso especial da *epimeleia*, do cuidado de si. Tratava-se de uma relação de subordinação. Interessante é o fato de que nesses textos, onde se apresenta a relação entre conhecimento e cuidado de si, Foucault estabelece ao mesmo tempo uma ponte para a atualidade: o conhecimento de si não representa hoje um caso especial do cuidado de si; este último é menosprezado, ao passo que o conhecimento de si constitui a tarefa fundamental. Por conseguinte, a reabilitação do cuidado de si apresenta-se para Foucault como uma tarefa política importante” (ORTEGA, 1999, p. 77).

cínicas, que priorizavam os dogmas, ou seja, os “princípios teóricos que completam as prescrições práticas”; enquanto a outra via contemplava principalmente “essas regras concretas de conduta” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 127).

Os discursos verdadeiros, portanto, por uma ou por outra via, implicam no conhecimento, seja sobre a natureza, o mundo com que nos relacionamos, os princípios que sustentam determinadas práticas e concepções, os dogmas, ou regras de conduta, sem esquecermos que:

os discursos verdadeiros de que precisamos não dizem respeito àquilo que somos, a não ser na nossa relação com o mundo, no nosso lugar na ordem da natureza, na nossa dependência ou independência em relação aos acontecimentos que se produzem. Não são, de forma alguma, uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos (FOUCAULT, 1997, p. 127).

Não tendo a ver com uma condição pessoal e sim com a nossa relação com os acontecimentos do mundo, tem-se agora, então, a segunda questão relacionada aos *logoĩ*, que reside, portanto, no modo de existência que tomam em nós os “discursos verdadeiros”. Eles devem estar à mão sempre que deles necessitarmos, sempre que o inesperado ou o infortúnio se apresentar em nosso caminho. Servem para nos lembrar das concepções e das posições que consolidamos no mundo, não como mera lembrança, mas como registro absoluto, fixado, preso, consistente em nós como se fosse em nosso espírito uma nossa parte mesmo.

Os *logoĩ* servem para nos proteger e nos conduzir diante da desestabilização provocada pelas paixões, pelas vicissitudes, pelos vacilos, pelas fraquezas. É a eles que lançamos mão para recobrar o equilíbrio de nossos propósitos e retomar o rumo de nosso percurso.

Na terceira questão que se apresenta, Foucault aponta a memória¹⁰⁰ como um elemento fundamental no processo de apropriação ou na ascensão da verdade. E se trata não da memória platônica ou socrática, que pressupõe que, através de uma única técnica apropriada – a maiêutica –, se possa ir desvelando aquilo que conhecemos e que desconhecemos conhecer, mas sim, de exercícios que podem nos levar às condições de apropriação dos discursos verdadeiros. Apresenta-se, então, “uma série de questões técnicas”¹⁰¹, sejam elas: a importância da *escuta*; a importância da *escrita*; e também, a importância do *voltar-se para si*, sendo que as mesmas definem a forma como nos apropriamos, como constituímos e consolidamos os *logoi*, os discursos verdadeiros, interiorizando-os.

Começo, então, pela questão da *escuta*, que Foucault define, também trazendo diferentes acepções filosóficas. Começando por Sócrates, portanto, que

¹⁰⁰ Trago aqui o pensamento de Deleuze sobre a questão da *memória* em Foucault, quando diz: “a própria dobra, a reduplicação, é uma Memória: ‘absoluta memória’ ou memória do lado de fora, para além da memória curta que se inscreve nos estratos e nos arquivos, para além das sobrevivências ainda presas aos diagramas. Já a existência estética dos gregos solicita essencialmente a memória do futuro e, rapidamente, os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si. Segundo Kant, o tempo era a forma pela qual o espírito se afetava a si mesmo, assim como o espaço era a forma pela qual o espírito era afetado por outra coisa: o tempo era então ‘auto-afecção’, constituindo a estrutura essencial da subjetividade. Mas o tempo como sujeito, ou melhor, subjetivação, chama-se memória. Não esta curta memória que vem depois, e se opõe ao esquecimento, mas a ‘absoluta memória’ que duplica o presente, que reduplica o lado de fora e que não se distingue do esquecimento, pois ela é ela própria e é sempre esquecida para se refazer: sua dobra (*pli*), com efeito, confunde-se com o desdobramento (*repli*), porque este permanece presente naquela como aquilo que é dobrado. Só o esquecimento (o desdobramento, *dépli*) encontra aquilo que está dobrado na memória (na própria dobra). Há uma redescoberta final de Heidegger por Foucault. O que se opõe à memória não é o esquecimento, mas o esquecimento do esquecimento, que nos dissolve no lado de fora e que constitui a morte. Ao contrário, enquanto o lado de fora está dobrado, um lado de dentro é coextensivo, assim como a memória é coextensiva ao esquecimento. É esta coextensividade que é a vida, longo período. O tempo se torna sujeito por ser a dobre do lado de fora e, nessa condição, faz com que todo o presente passe ao esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar. Durante muito tempo, Foucault pensou o lado de fora como uma última espacialidade, mais profunda que o tempo: foram suas últimas obras que lhe permitiram colocar o tempo no lado de fora e pensar o lado de fora como tempo, sob a condição de dobra” (DELEUZE, 2006b, p. 114-5).

¹⁰¹ É importante apresentar aqui uma perspectiva que Foucault não tomou ao discorrer sobre essas técnicas e principalmente sobre a memória, o que, para alguns, indica que haja um equívoco na abordagem que faz, visto que a técnica da memória é a poética que é justamente desfeita pela escrita, porém muito lentamente. A *escuta* é o fundamento da poesia. Sem ouvidos os poetas não existem. A *escuta* decorre de um termo imemorial da prática da poesia: composição metrificada que facilita a memorização e a recordação. Com Sócrates, que nada escreveu porque os homens cultos da época não escreviam, começa a passagem do discurso poético para o prosaico. O que está implicado na maiêutica socrática é a reminiscência, a recordação do já sabido por ter sido vivido como que em vidas anteriores. Isso é um mito para, metaforicamente, dar a entender que o aluno é capaz de por ele mesmo descobrir a verdade com a ajuda do mestre. Passa-se da canção concreta do poeta para a abstração conceitual. Nessa passagem a audição, aos poucos, cede lugar à visão. No Mênon Sócrates desenha o problema da duplicação do quadrado para que o escravo o visualize e possa “entender” o que se passa.

através de seu método maiêutico, fazia a exposição de suas idéias e do questionamento que poderia levar o discípulo a desvelar aquilo que sabia sem saber que o sabia; pressupondo aí, que o discípulo internalizara o conhecimento, mas não soubera percebê-lo sem a ajuda de um mestre que lhe orientasse a dar-se a ver o que já sabia.

Já, para os estóicos e epicuristas, era necessário primeiro calar e escutar; e escutar não na condição passiva de quem apenas dirige uma atenção desinteressada ou moucos ouvidos àquilo que é dito, mas sim, na condição de quem acompanha os movimentos do pensamento na constituição daquele conhecimento que é apresentado. Escutar, aqui, significa se despir daquilo que se pressupõe como certeza e estar disposto ao esforço de aprender. Foucault indica, inclusive, que em Plutarco ou em Fílon de Alexandria é possível encontrar “uma regulamentação da boa escuta”, a qual define e orienta “a atitude física a ser tomada, a maneira de dirigir a atenção, o modo de reter o que acaba de ser dito” (FOUCAULT, 1997, p. 129). Era isso fundamental para aqueles que, ainda desprovidos desse conhecimento em suas existências, queiram ter acesso a ele e consolidá-lo.

Seguindo, passo à questão da importância da *escrita*¹⁰², a qual, na Antiguidade, era uma prática, uma cultura corrente que servia para manter a memória pessoal e se efetivava através de anotações decorrentes de elementos colhidos em leituras, conversas, reflexões individuais ou interpessoais, sobre o que Foucault se detém no Artigo “A Escrita de Si”¹⁰³, apontando que:

Nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício; não se pode mais aprender a arte de viver, a *technê tou biou*, sem uma *askesis* que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo: este era um dos princípios tradicionais aos quais, muito tempo depois, os pitagóricos, os socráticos, os cínicos deram tanta importância. Parece que, entre todas as formas tomadas por este treino (e que comportava abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta do outro), a escrita – o fato de escrever para si e para o outro – tenha desempenhado um papel considerável por muito tempo. Em todo caso, os textos da época imperial que se relacionam com as práticas de si constituem boa parte da escrita. É preciso ler, dizia Sêneca, mas também escrever. E Epicteto, que no entanto só deu um

¹⁰² Lembremos que, como já apontado nesta dissertação, o campo da escrita foi um dos que interessaram a Foucault para trabalhar a questão da subjetivação. Doutra banda, cabe esclarecer que Foucault não considera aqui, que a prática da escrita não era corrente na Antiguidade, visto que a grande maioria não sabia nem ler e nem escrever. Os sábios não escreviam e nem liam, embora alguns soubessem ler. Os escravos liam para o mestre e os discípulos ouviam.

¹⁰³ Numa breve apresentação ao Artigo, tem-se: “Estas páginas fazem parte de uma série de estudos sobre ‘as artes de si mesmo’, ou seja, sobre a estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do império” (FOUCAULT, 2006^a, p. 144).

ensino oral, insiste várias vezes para o papel da escrita como exercício pessoal: deve-se ‘meditar’ (*meletan*), escrever (*graphein*), exercitar-se (*gummazein*); ‘que possa a morte me apanhar pensando, escrevendo, lendo’” (FOUCAULT, 2006a, p. 146).

Esse conjunto de anotações é o que os gregos chamavam de *hupomnêmata*, que devem servir de ferramenta ou de instrumento em nosso trabalho de formação, o qual deve ser retomado sempre que necessário, ou simplesmente para reatualizar seu conteúdo. Foucault, certamente inspirado numa sua prática constante e permanente, diz que “é como ter cadernos sobre temas importantes” (FOUCAULT, 1997, p. 129). Esclarecendo ainda que:

Os *hupomnêmata*, no sentido técnico, podiam ser livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas individuais que serviam de lembrete. Sua utilização como livro da vida, guia de conduta parece ter se tornado comum a todo um público culto. Ali se anotavam citações, fragmentos de obras, exemplos e ações que foram testemunhadas ou cuja narrativa havia sido lida, reflexões ou pensamentos ouvidos ou que vieram à mente (FOUCAULT, 2006a, p. 146).

Foucault - complementando a exposição acima - acrescentará ainda, que os *hupomnêmata*¹⁰⁴ “constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores” (FOUCAULT, 2006a, p. 147). Além do que, serviam à retomada dos pensamentos e das reflexões, há um outro ponto fundamental do registro literal ou da sistematização dos mesmos, que se refere ao fato de que assim, “Formavam também uma matéria prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram dados os argumentos e meios para lutar contra uma determinada falta (...) ou para superar alguma circunstância difícil” (FOUCAULT, 2006a, p. 147). Nesses termos, eram esses registros que podiam embasar os textos formulados pelos filósofos, que podiam tomar diferentes formatos, seja em forma de tratados, de conselhos, de cartas, etc. Ainda, mediante um pedido de orientação ou conselho, na falta de tempo para uma redação mais apurada, as próprias cadernetas podem ser enviadas para leitura e direção da reflexão. Em se tratando de uma

¹⁰⁴ Hoje os *hupomnêmata* podem ser os cadernos de notas, cadernetas de anotações, papéis de embrulho colhidos ao acaso da necessidade de ter onde guardar as anotações, papéis rigorosamente organizados ou papéis guardados ao acaso, papéis que, não devem servir simplesmente para manter o registro de anotações que sabemos ficaram devidamente anotadas em nossa memória, mas fisicamente guardadas no fundo de uma pasta ou de uma gaveta – para a lembrança do esquecimento.

formação criteriosa e planejada, não basta guardá-la, temos que utilizá-la em sua devida função de relembrar e sustentar os discursos verdadeiros.

E, por último, então, abordo o terceiro ponto da ascese da verdade, que se refere à necessidade de *voltar-se para si*, dando lugar, nessa volta a si, nesse olhar dirigido para a própria caminhada, aos “exercícios de memorização daquilo que foi aprendido”. Foucault anota que reside aí “o sentido preciso e técnico da expressão *anachorèsis eis heauton*, tal como Marco Aurélio a utilizava: voltar-se para si mesmo e fazer um exame das ‘riquezas’ que aí foram depositadas”. É necessário tomar a si próprio como um caderno de notas ou mesmo um livro que se relê para relembrar ou revisar o percurso e os elementos que o constituem (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 129).

Foucault passa recibo desse “conjunto de técnicas” visto aqui, as quais têm “o objetivo de vincular a verdade ao sujeito”, mas frisa ele, que “não se trata de descobrir uma verdade no sujeito” - como se ela aí residisse por uma condição natural -, “nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco ou por um direito de origem”, assim como, não se trata “de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro”. Repassando as notas, ele reconhece que ainda se está “muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito”, mas assina aí, que longe dessa hermenêutica, ao contrário, se trata de “armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 130), ou seja, é necessário conhecer, escolher e aprender, pois nada disso está naturalmente dado ao sujeito, assim como, tudo o que se carrega enquanto condição cultural (vindo da família, dos amigos, dos orientadores, etc.) não se trata propriamente de uma escolha pessoal, portanto, “trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos” (FOUCAULT, 1997, p. 130).

2.2.3 Treinamento de si: os exercícios teóricos e práticos

Trata-se aqui, de levantar e abordar os exercícios que constituem as diferentes formas de treinamento de si. Foucault faz a distinção entre os exercícios

que são feitos somente enquanto exercício “de pensamento e pelo pensamento”, daqueles que são feitos efetivamente e que “constituem (...) um treinamento de resistência e abstinência” (FOUCAULT, 1997, p. 130).

Pradeau precisa que “Foucault mostra que desde a Antiguidade clássica se encontra uma moral do comportamento sexual construída em torno de temas como austeridade, domínio e ascese”, os quais “ocupam e determinam um conjunto de práticas que têm nos exercícios espirituais, nas ascetes, a ocasião principal”. E ainda afirma, de forma muito esclarecedora que: “Os exercícios espirituais são todas as experiências prescritas pelas doutrinas filosóficas que o indivíduo pode fazer para se aplicar a si mesmo, tomar cuidado de si mesmo se transformando”. E, além disso, aponta: “Os exercícios de autodomínio, domínio conjunto da alma e do corpo, dos prazeres e das penas, das dores ou dos acontecimentos fortuitos, são a encarnação e a materialização da cultura de si” (Cf. PRADEAU in GROS, 2008, p. 133-4).

No primeiro ponto de sua análise, Foucault apresenta a “*praemeditatio malorum*, meditação dos males futuros”, que é um dos mais conhecidos e discutidos desses exercícios, sendo que com relação a esse exercício os epicuristas afirmavam que de nada adiantava antecipar os males futuros e sofrer por coisas que ainda nem teriam acontecido ou que poderiam nem acontecer, preferindo utilizar as lembranças dos prazeres passados para, com isso, se proteger ou evitar que aconteçam os males atuais (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 130). Já os estóicos¹⁰⁵ se dedicavam intensamente à meditação dos males futuros, pois para eles isso tem um outro significado que não o da previsão negativa e pessimista do futuro.

Nessa perspectiva, Foucault aponta três aspectos que marcavam essa outra condição da meditação para os estóicos. Assim, anota que “Primeiramente, não se trata de representar o futuro tal como é possível que se produza”, mas sim que se possa imaginar, sistematicamente, que o pior possa acontecer e, a partir disso, na análise e entendimento dessas condições, se possa se preparar para a possibilidade de que o pior venha efetivamente a acontecer, mesmo que isso possa ser muito improvável de se efetivar. Seguindo, não se trata de imaginar que algo possa efetivamente acontecer imediata ou demoradamente, mas sim que se possa tomar a representação disso como se estivesse já acontecendo. E, no último aspecto, que assim se tenha condições não de antecipar os sofrimentos que poderiam acontecer,

¹⁰⁵ Foucault se refere aos estóicos estritos, como sendo Sêneca e Epicteto, distinguindo Plutarco como um homem marcado pela ambivalência com relação ao estoicismo (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 130).

mas sim, de perceber que a opinião que temos desse possível mal já faz com que o tomemos como uma verdadeira desgraça. Foucault sistematiza este ponto anotando que: “esse exercício não consiste em projetar um futuro possível de males reais, para nos acostumarmos com eles, mas em anular tanto o futuro quanto o mal”, visto que sobre “O futuro: já que temos dele uma representação como algo já dado numa atualidade extrema”, e sobre “O mal: já que nos exercemos a não mais considerá-lo como tal” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 130-1).

No segundo ponto, Foucault apresenta os exercícios que efetivamente se efetuam e que se referiam às práticas “de abstinência, de privação ou de resistência física” (FOUCAULT, 1997, p. 131), os quais tem dois papéis, a saber: “fazer avançar na aquisição de uma virtude e medir o ponto a que se chegou” (FOUCAULT, 1985, p. 64).

Afora o significado histórico que poderiam ter – de purificação ou de demonstração de força demoníaca –, para a cultura de si é absolutamente outro o sentido que fundamenta a prática desses exercícios. Trata-se de “estabelecer e testar a independência do indivíduo em relação ao mundo exterior” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 131), ou seja, a condição de autonomia que o indivíduo constitui para lidar com aquilo que lhe vem de fora.

Foucault destaca que o treinamento possibilitado pelos exercícios de abstinência tinham sentidos divergentes para os epicuristas e para os estóicos. Para os epicuristas, tratava-se de perceber que na satisfação das necessidades mais básicas e simples “podia-se encontrar um prazer mais pleno, mais puro, mais estável do que nas volúpias experimentadas com o que era supérfluo”, sendo que, ainda, “a provação fixava o limiar a partir do qual a privação podia fazer sofrer”. Porém, para os estóicos, tratava-se “de se preparar para as privações eventuais”, entendendo, assim, o quão fácil seria nos abstermos de tudo aquilo a que, por um ou outro motivo, nos apegamos (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 64).

É interessante de se notar que as situações-limite propostas pelos Antigos para efetivar essas práticas de si que visam testar a capacidade da pessoa frente aos males, tratam-se de situações que são efetivamente vivenciadas enquanto cotidiano e de forma corrente, por pessoas de classes sociais inferiores, ou às quais as mesmas não têm acesso, por exemplo: uma prática evocada por Plutarco e atribuída inclusive aos pitagóricos, que consistia em se dedicar exaustivamente a atividades esportivas, estimulando assim o apetite, para então se por frente a pratos

absolutamente saborosos e apetitosos, limitando-se a contemplá-los e, depois, dá-los aos servos e tomar para seu próprio alimento a comida simples e frugal com que se alimenta um pobre.

Outro exemplo vem da Carta 18 de Sêneca, que pretendendo participar das Saturnais¹⁰⁶ do ano de 62, que acontecerão na cidade, propondo se preparar para tal, durante alguns dias, vestindo roupa simples, dormindo em cama miserável e se alimentando somente de pão rústico, e o fazia, não para lhe abrir o apetite, mas para constatar “que a pobreza não é um mal e que se é totalmente capaz de suportá-la”, recomendando ainda outras ações de provação voluntária para testar a própria capacidade de suportá-las (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 132). Sobre isso Foucault ainda assevera que Sêneca, ao falar da participação nas festividades, concluindo que o apropriado não seria abster-se e romper com a tradição, ou melhor, com a atitude geral, mas sim, sem equiparar-se à multidão, participar e fazer as coisas “de uma outra maneira”, sendo que “esta ‘outra maneira’ é aquela para a qual o sujeito se forma anteriormente por meio de exercícios voluntários, estágios de abstinência e curas de pobreza”. São esses exercícios que “permitem celebrar a festa como todo mundo, mas, sem cair, jamais, na *luxuria*”; portanto, “graças a eles pode-se manter a alma distanciada em meio à abundância; ‘rico, sentir-se-á mais tranquilo quem souber o quanto é pouco penoso ser pobre” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 65).

No terceiro ponto, Foucault anota que entre os exercícios de meditação e os exercícios reais existe uma série de outras práticas que servem para a provação de si. É importante ressaltar que não bastavam as provações práticas, assim, associadas às mesmas, era fundamental a meditação, o exame de consciência.

Foucault traz de Epicteto, dentre outros, as principais ilustrações para demonstrar isso que chamou de “controle das representações”. É dele que nos vem a orientação de que é necessário que se esteja sempre atento com relação às representações que podem tomar nossos pensamentos. É preciso que se avaliar detidamente essas representações e o efeito que as mesmas operam sobre nosso pensamento, o que não é considerado em Evagro e em Cassiano, para os quais é

¹⁰⁶ As saturnais ou saturnálias constituíam-se dos festejos da Antiguidade romana e aconteciam em 17 de dezembro e com o passar do tempo passaram a ocorrer no período de 17 a 24 de dezembro. Era quando os romanos ofereciam a Saturno e a outras divindades, os presentes para que voltassem a se recolher e propiciar as boas plantações e colheitas para quando o inverno passasse. Nesse período, também, não eram observadas as diferenças individuais e sociais de classes, sendo permitido, então, que os escravos usufruíssem de liberdade e que os homens livres também subvertessem os lugares consolidados.

necessário sermos vigilantes, sim, mas tendo “uma atitude hermenêutica em relação a si mesmo”, decifrando o que há de concupiscente nas representações que nos chegam aos pensamentos, sabendo-se discernir o que vem de Deus e o que vem do Sedutor (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 132-3). Caindo-se em falta, é importante que a situação que a provocou seja retomada para exame, não “para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia” (FOUCAULT, 1985, p. 67).

Ele recomenda, ainda, a execução de exercícios que visam levantar, não através da enunciação de questões a serem resolvidas, mas da proposição hipotética de situações de conflito ou de provação, quais seriam as reações esboçadas, visto que é fundamental “Velar permanentemente pelas próprias representações”. Atitude esta que “não é interrogar-se (como se fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da idéia que surge, não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente” e sim “aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito” (Cf. FOUCAULT, 1985, p. 69).

Isso permitiria que se verificasse a consistência dos princípios que sustentam os atos do indivíduo, visto que, conforme Foucault, “esse controle das representações não tem o objetivo de decifrar sob as aparências uma verdade escondida e que seria a do próprio sujeito”, encontrando nas mesmas, ao contrário, “tal como se apresentam, a oportunidade de rememorar um certo número de princípios verdadeiros – que dizem respeito à morte, à doença, ao sofrimento, à vida política, etc”. É aí que “pode-se ver se se é capaz de reagir conforme esses princípios – se porventura se tornaram, segundo a metáfora de Plutarco, a voz do mestre que se eleva tão logo rugem as paixões e que sabe fazê-las calar” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 133).

E, para finalizar, detenho-me no quarto ponto, no qual se encontra o exercício que estaria no ápice de todos os demais, que é a *melete thanatou*, ou o exercício da morte, com o fim de tornar a morte uma eminência sempre presente e possível de acontecer a qualquer instante. Foucault aponta que Sêneca muito se exercitou e preconizou essa prática, a qual “tende a fazer com que se viva cada dia como sendo o último”, como se toda a vida coubesse num único dia, devendo ser a morte

tomada, não um mal, mas como a possibilidade de se revisar a própria vida, sendo a sua efetivação o momento “em que se poderia, de algum modo, ser o juiz de si mesmo e medir o progresso moral que se terá tido até o último dia” (Cf. FOUCAULT, 1997, p. 133-4). É nesse exercício que se verifica a possibilidade de viver sempre seguindo os princípios que preconizam uma existência reta e rígida, o que demanda estar sempre atualizando e passando a limpo o caderno de preceitos e atos efetivados.

Foucault busca, com o estudo da questão da cultura de si e, em consequência, dos elementos que para os antigos a viabilizavam, mostrar como a mesma se desenvolveu e acabou produzindo um rompimento com a ética tradicional que conduzia à uma ascese que propiciasse um domínio de si, passando-se ao desenvolvimento de um trabalho de si que visava à uma transformação de si.

Ao finalizar este capítulo, resalto que o que Foucault busca na idéia de estética da existência, constitui-se na possibilidade de, através de uma prática refletida, de uma prática de liberdade, podermos fazer as escolhas de nossa existência conforme a nossa condição ética. A pergunta seguinte chama a atenção à problematização aventada por Foucault: “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” (FOUCAULT, 2006a, p 267).

Foucault lança âncora nessa idéia porque entende que hoje, na época moderna, não há mais um modelo ou código que nos condicione a um efeito de submissão, e que podemos então, conseqüentemente, constituir modos de existência através do cultivo de si visando não à reafirmação e manutenção do que, vaga ou intensamente nos seja colocado como um modo ideal de vida, mas à criação de outras possibilidades de vida. Assim, podemos fazer a escolha de nossa existência e tecer o pano com a estampa que por fim desenharmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afora os nós que não foram desfeitos, tento fechar aqui os laços dos vários fios que se entrecruzaram na tecitura desta dissertação. Tomo como propósito de

pesquisa para a sua elaboração, o percurso teórico de Michel Foucault no que se refere ao estudo da problematização da subjetivação.

Inicio estas considerações finais com um recorte de *A Vida dos Homens Infames*, que é um artigo escrito por Foucault em 1977 a partir da exumação dos arquivos do Hospital Geral e da Bastilha, quando começa a tecer a curvatura da dobra em seu pensamento, no liame entre o poder e os primeiros feixes de luz da subjetivação. É um texto belo, em que diz:

Este não é um livro de história (...) É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome, juntadas em um punhado de palavras (...) Se eu o fiz então é sem dúvida por causa dessa vibração que sinto ainda hoje, quando me ocorre encontrar essas vidas ínfimas que se tornaram cinzas nas poucas frases que as abateram (...) Não é uma compilação de retratos (...): são armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes, astúcias, intrigas cujas palavras foram os instrumentos. Vidas reais foram ‘desempenhadas’ nestas poucas frases; não quero dizer com isso que elas ali foram figuradas, mas que, de fato, sua liberdade, sua infelicidade, com freqüência sua morte, em todo caso seu destino foram, ali, ao menos em parte, decididos. Esses discursos realmente atravessaram vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras (FOUCAULT, 2006c, p. 203-7 passim).

Começo assim, para mostrar o traçado da questão da subjetivação que Foucault se põe a pintar, usando as tintas de sua visada com relação à sociedade e às instituições, percebendo que elas executam uma sinfonia emudecida e sustentada pelas cordas do poder - o poder enquanto som silencioso de uma nota só - e pela técnica formulada pelo discursos normalizadores, onde não há dissonância, não há acordes intempestivos, não há vida fora disso!

É nessa via que Foucault na última nota, no último instante de *As palavras e as coisas*, ainda em 1966, ao dar o último ponto na costura, projeta que uma certa idéia de homem, de sujeito formulada pelo pensamento clássico haveria de desaparecer, quando diz que “se pode apostar que o homem desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2007, p. 536). Anuncia aí, a sua luta contestatória pela dissolução de identidades, assim como, o viés teórico do pensamento clássico com o qual não se alinha.

O desenvolvimento da proposta de estudos aqui apresentada, implica em contemplar o percurso e o situamento teórico do autor. No escrito da dissertação, num primeiro momento situo a operação disso que ele definiu como o terceiro deslocamento em seu pensamento, que se refere – depois de ter se detido na

abordagem da subjetivação referida aos campos do saber e do poder – ao delineamento da questão da subjetivação como eixo principal de seu interesse teórico – referida, então, a si, à relação consigo. A seguir, demonstro como o autor chega ao reconhecimento da questão e, daí por diante, desenvolveu o estudo da problematização da subjetivação.

Num segundo momento, detenho-me nas noções que Foucault estuda e formula ao abordar a questão da elaboração de si, da cultura de si. Destaco que ele toma como elemento fundamental, a noção de sujeito moral e de subjetivação ética, ancorada na idéia de estilização e de estética da existência enquanto escolha pessoal, que recorta na Antiguidade. Por fim, dedico-me à noção de cuidado de si, a qual sustenta, também, a perspectiva do cultivo e da transformação de si a partir da escolha da existência e da assunção ética do sujeito¹⁰⁷, visto que para Foucault, “É a experiência, que é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundava em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, 2006a, p.262). Assim, para ele o sujeito se constitui enquanto efeito de suas ações e de sua existência, a partir da relação consigo mesmo, do cuidado e do conhecimento de si - o que determina, também, a sua relação com o outro. Portanto, é no processo de formulação da noção de *estética da existência (techné tou biou)* que se constitui a partir da relação e do ocupar-se consigo mesmo (*epimeleia heautou*) - o que possibilita, por sua vez, a constituição da experiência, como determinância da existência e da *subjetivação*.

¹⁰⁷ Para melhor apresentar e corroborar essas questões, opto por trazer as palavras de Pradeau, quando diz que: “Essa determinação estética da relação consigo mesmo, essa concepção estilizada da transformação de si, é precisamente a lição da *História da sexualidade* que mais desconcertou ou inquietou os leitores antiguitantes de Foucault. E ele, para fundamentar o argumento segundo o qual a ética antiga era uma estética das condutas, deve reconhecer ao indivíduo autor de sua própria subjetivação uma autonomia refletida, uma liberdade. É o tema que *O cuidado de si* desenvolve, insistindo incessantemente no fato de que a relação consigo mesmo deriva sempre ‘da escolha livre e razoável do sujeito’. O estoicismo imperial (o de Sêneca, de Epicteto e Marco Aurélio), que constitui o fundo filosófico principal das análises de *O cuidado de si*, dá à cultura de si sua forma acabada, ao consagrar o conhecimento de si como a principal tarefa ética. Se para Foucault, dá-se uma transformação considerável da cultura de si na última era da filosofia helenística, ela deriva também sempre da tradição do autodomínio de que os diálogos platônicos davam o primeiro testemunho. Trata-se da mesma cultura, da mesma estética da existência que ali simplesmente passa por suas últimas transformações e por seu acabamento. De uma época a outra da história da filosofia grega, o indivíduo se transforma ao praticar a ética do cuidado de si, ou seja, uma ‘liberdade refletida’” (PRADEAU in GROS, 2008, p. 136-7).

O meu propósito de pesquisa não persegue uma via crítica sobre sua pertinência teórica e o uso que faz das ferramentas teóricas das quais se apropria, limitando-me ao estudo da abordagem de Foucault sobre a problematização da subjetivação e seus desdobramentos que daí decorreram. Ressalte-se que para ele não há sujeito enquanto ontologia teórica, mas sim subjetivação, modos ou processos de subjetivação.

Engajado, não no sentido de tomar as questões, as problematizações e as coisas pensadas, como um recorte irresponsável em meio aos diferentes campos existenciais e teóricos, mas sim, no sentido de ser um pensador que não vive separado daquilo que pensa, que pensa a vida não como um especialista, mas como alguém que a vive sem fronteiras, sem liames que impeçam a construção de outras possibilidades de existência.

Não se trata, portanto, de um engajamento qualquer, ou irresponsável, permeado por inconsistências teóricas, mas muito pelo contrário, trata-se de um engajamento que se depara com formas clássicas de ver entender o mundo, que para ele não dão conta da tradução das lutas e das questões atuais, o que por sua vez, provoca a necessidade de constituir novas noções e novas metodologias para dar conta da leitura desse novo contexto, portanto, não teremos aí, uma ontologia teórica do sujeito, mas uma ontologia da existência da subjetivação.

Esse é o ponto sobre o qual coloco a luz do nosso olhar. Não podemos ler Foucault sob a luminária da filosofia clássica. É necessário uma outra lâmpada e um outro olhar. É necessário entender que ele não segue ícones e nem toma conceitos fechados. Foucault subverte e faz verter outros conceitos, outras noções, outras formas de ver, de conceber e de entender. Desdobra o tecido que entrecruza noções clássicas e, sem desfazer a trama dos fios para então tecer um outro pano, pega o próprio pano e faz outras dobras, outras costuras, apresenta aí, uma outra roupagem para a existência. Veste a vida com o mesmo pano, mas com outras dobras e outras costuras.

Isso não significa que seja desprovido de vinculações e pertinência no campo teórico. Para Dreyfus&Rabinow, a contribuição de Foucault “constitui-se numa sofisticação metodológica” e está claramente alinhado a “pensadores como Nietzsche, Weber, o último Heidegger e Adorno”, e ainda, que ele

perturba muitos ao insistir em um objetivo pragmático em toda historiografia significativa. Foucault afirma estar escrevendo a história do presente, e chamamos o método que lhe permite fazer esse tipo de história de analítica interpretativa. Isto quer dizer que, enquanto a análise das práticas atuais e do seu desenvolvimento histórico é uma disciplina e concreta demonstração que poderia servir como base de programas de pesquisa, o diagnóstico de que a crescente organização de tudo é o tema central de nosso tempo não é de modo algum empiricamente demonstrável, mas antes emerge como uma interpretação. Esta interpretação origina-se de preocupações pragmáticas e tem um propósito pragmático, e por esta razão pode ser contestada por outras interpretações que tenham origem em outras preocupações (DREYFUS&RABINOW, 1995, p. XXII-III).

Porque é importante esclarecer isso? Absolutamente longe de tecer desnecessárias e estéreis apologias, trata-se de dar a ver a aproximação de Foucault, de forma mais contundente nos últimos anos de sua vida e de delineamento de seu pensamento, com uma perspectiva teórica pragmática. Não é por pouco que ele se aproxima e freqüenta, então, com assumido prazer, a cultura norte-americana, assim como, seus melhores exegetas, são exatamente esses dois norte-americanos recém citados. Isso é fruto de um pragmatismo utilitarista-instrumental? Não. Mas de um pragmatismo que mostra a ação e sua extensão no existenciar da vida, assim, Foucault toma os conceitos tradicionais moldados enquanto aspecto teórico e os redimensiona, pensando-os enquanto existência. Desprende-se de uma ontologia teórica e propõe uma ontologia existencial. Desconstitui uma razão e propõe outra. Navega nos referenciais clássicos, mas enfrenta o presente com as armas de sua atualidade, pois entende e pratica a arte de que não se pode passar incólume ao se ler as letras do presente. Se isso for engajamento, assume-o quando o é e rejeita quando se trata apenas de não ser um mero espectador que mira de sua catedrática cadeira o horizonte e a perspectiva do campo que estuda.

Nesse sentido, também, toma a Antiguidade greco-romana como ferramenta para pensar nossa época a partir de um dado número de experiências que foi possível nesse tempo, as quais podem nos dar a pensar a vida atual. Isso, ele reconhece, não significa recortar essas experiências e colá-las em nosso contexto, mas sim, de tomar os elementos que constituíram esse tempo, como referência para pensar o presente. Portanto, não se trata de sermos gélidos e ortodoxamente apegados a uma tradição clássica do pensamento, mas sim, de produzirmos o pensamento sobre nossos problemas presentes, atuais, contemporâneos, sem o que, para ele, pouco sentido faz, o pensar.

É por essas e outras que encontra na reflexão de Kant sobre a *aufklärung*, o lampião que clareia suas idéias, e sobre isso afirma que

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2005a, p. 351).

Foucault propusera-se traçar uma genealogia do sujeito moderno através do estudo e da elaboração de uma História da Sexualidade, mas no primeiro volume, que é de 1976, começa apresentando o seguinte: “Parece que, por muito tempo, teríamos suportado um regime vitoriano e a ele nos sujeitaríamos ainda hoje. A pudicícia imperial figuraria no brasão de nossa sexualidade contida, muda, hipócrita” (FOUCAULT, 1990, p. 9).

Tomando os elementos da cultura vitoriana e circulando entre os séculos XVI e XIX, sem conseguir tecer essa história, essa genealogia, conforme a enunciação acima, começa sustentando essa possibilidade de nossa herança sexual vitoriana formada após um período libertino que vigorara até por volta do século XVII, o que fundamenta ao esmiuçar a hipótese da repressão oriunda a partir do século XVII com as sociedades ditas burguesas, e nessa mesma trilha, descortina, então, a ciência sexual que se constituiu a partir dos elementos que até então levantara, detalhando na seqüência, a constituição e a operacionalização do dispositivo da sexualidade, focado ainda, no campo do saber/ do discurso que atuaram nessa formação repressiva. E por último, contorna os retratos da institucionalização, da regulamentação e da normatização da vida. Importava aí ir além da questão da normalização e da medicalização enquanto condição garantidora da norma: e ainda, ir além da “hipótese repressiva”. Ou seja, a subjetivação estaria para além do discurso e para além do poder, para além da efetividade dos discursos científicos, e das práticas coercitivas e de controle.

Foi por isso que Foucault estacionou no ano de 1976, operando a reformulação de seu projeto teórico, o que implicou no “retorno” à Antiguidade para buscar os elementos para a elaboração de uma genealogia do homem de desejo. Com efeito, larga em um canto escuro seus alfarrábios em que rabiscara seu projeto de pintar a genealogia da modernidade, ou melhor, do sujeito moderno, e vai

tateando no escuro, numa escada em espiral que o levará à Antiguidade, passando antes pelo cristianismo.

Estudando os primórdios do cristianismo, Foucault encontra o traçado que dá forma ao sujeito ao qual é dado ler e formular o discurso de sua própria verdade, traço esse que ainda delineará por muito tempo a condição de obediência e, por sua vez, do destino do sujeito do Ocidente.

Sua história da sexualidade se transforma em história das problemáticas, história das problematizações. O que aparenta ser uma sobreposição de temas constitui-se, na verdade, numa espiral que nos conduz pelas sendas de sua analítica interpretativa das problematizações. Foucault assim formula sua concepção de problematização:

Por muito tempo procurei caracterizar a história do pensamento, distinguindo-a da história das idéias – ou seja, da análise dos sistemas de representações – e da história das mentalidades – isto é, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Pensei que havia aí um elemento que poderia caracterizar a história do pensamento: era o que poderia chamar de problemas ou, mais exatamente, de problematizações (FOUCAULT, 2006a, p. 231).

Assim, define o ponto de emergência de uma situação de problematização e o que é o exercício ou o “trabalho específico do pensamento”, como sendo “essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 233). É, portanto, ao estudar a problematização da sexualidade que Foucault põe-se a fazer uma história do sujeito, ou melhor, da subjetivação.

No decurso do movimento em direção à Antiguidade, opera-se o deslocamento teórico que o leva ao eixo da relação consigo, implicando antes num deslocamento na abordagem dentro do próprio eixo do poder, que o leva, a partir dos Cursos desenvolvidos de 1976 à 1979, a tecer isso que Ortega identifica como tendo por resultado uma “desdobra da analítica do poder”. Essa desdobra irá operar de forma que: “a relação de poder, de cunhagem nietzscheana, como relação de forças será substituída por uma idéia de poder como governo, orientada para uma teoria da ação” (ORTEGA, 1999, p. 34). O que implica não somente no exercício de resistência a isso que se tomava como efeito de dominação, mas principalmente, na

ação como efeito das condições de subjetivação, o que irá aparecer de forma mais contundente nos Cursos a partir dos anos 80.

Nos Cursos de 1979¹⁰⁸ e 1980¹⁰⁹, Foucault se detém no estudo da questão do governo, da governamentalidade, e aprofunda, por sua vez, a questão da relação do sujeito com a verdade, mais propriamente numa condição de obediência, submissão e sujeição ao Outro, esse Outro que nos faz dizer toda a verdade, a verdade que nos é ditada e a verdade sobre nós mesmos. Ainda no Curso de 1980 e, mais detidamente, no de 1981¹¹⁰, desenvolve com mais clareza, os elementos que já havia lançado em *Do Governo dos Vivos* – ao analisar a questão da governamentalidade pastoral -, os quais colocam em contraposição à tecnologia de direção da existência enquanto condição de sujeição, as técnicas de existência verificadas na Antiguidade tardia que pressupõem uma escolha e a possibilidade de constituição de uma autonomia capaz de produzir um sujeito verdadeiro enquanto condição de subjetivação. É nessa via que ele passa a pensar o campo político não mais como um jogo de dominação, mas sim a partir da atuação e constituição ética dos sujeitos, sustentando que política e ética sempre se inter-relacionam, constituindo-se, assim, em determinantes das condições do poder.

Já, ao tratar da sexualidade, com a descoberta da relação consigo, Foucault apresenta a questão da ética sexual e levanta a questão da relação que o indivíduo estabelece consigo próprio a partir de sua condição de sujeito de desejo e de um certo número de técnicas de si que sustentam as práticas de si. Estuda como as práticas médica, conjugal e erótica tentam conduzir a formação dos indivíduos a partir dessas técnicas de si; encontra aí a moral definida pelo código e a ética enquanto possibilidade de sujeição na sua relação com a regra, com o código ou, ainda, enquanto possibilidade de subjetivação ética a partir daquilo que o indivíduo faz e escolhe fazer. Ele se deterá, aí, no estudo sobre a noção e a cultura de si na questão ética do cuidado de si como condição fundamental para a formulação de uma subjetivação como prática da autonomia, da liberdade.

Portanto, a partir do final dos anos setenta e início dos oitenta, o exame das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, passa a ser feito com relação às práticas de si, sobre as quais Foucault diz: “Essas práticas de si tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito

¹⁰⁸ *Nascimento da Biopolítica.*

¹⁰⁹ *Do Governo dos Vivos.*

¹¹⁰ *Subjetividade e Verdade.*

maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006a, p. 265), delineando sua análise dos jogos de verdade não mais referidos às práticas coercitivas e sim, de autoformação, de autoconstituição do sujeito. Essa autoconstituição do sujeito se daria, então, a partir de uma prática ascética, não no sentido de se desprender de tudo o que possa nos desviar do rumo proposto, e sim, “de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2006a, p. 265).

Foucault, ao situar nos gregos a formulação da ética que se constitui numa estética da existência e, por sua vez, do cuidado de si, a toma como referência para pensar a situação atual, visto que a maioria das pessoas não se deixa mais guiar pela perspectiva existencial ditada por uma religião ou por um sistema legal, assim como, os “movimentos de liberação” conseguem apenas propor pontos de ruptura com a tradição conservadora, mas não conseguem encontrar fundamentos para nortear a formulação de uma nova ética, baseando-se somente nas proposições científicas de diferentes campos do conhecimento, principalmente na aceção de que a moral se funda nas interdições e que a superação das mesmas traria uma resolução à questão da ética.

No que se refere à ética e ao estilo de vida, são as classes populares que acabam sempre fazendo valer os seus modos de vida, como referência para a coletividade. Veja-se a questão das vivências sexuais, da conjugalidade, da formação e da manutenção da constituição familiar, são campos que passaram por profundas transformações e que, por sua vez, acabam definindo um novo sistema legal e o reconhecimento de novas possibilidades de existência.

Podemos dizer que esse certamente seria um dos pontos a serem trabalhados por Foucault na medida em que percebe o “profundo erro” relacionado ao fato de que na Antiguidade, a busca da elaboração de um estilo de vida que fosse comum a todos, ficara restrita a um número reduzido de pessoas, basicamente das classes superiores. Ele se frustra com isso, pois tomara inicialmente a perspectiva da estética da existência como sendo uma possibilidade de abrangência universal. Ali, se tomava como ideal, o estilo de vida das classes superiores e, em determinado momento, até se tenta colocar como condicionante na formação de todos, na formação universal, mas resta uma tarefa impossível. É somente com o cristianismo que, com a definição de um sistema, de um código de regras, que essa

tentativa se torna possível, mas exclui-se daí, a condição de escolha e consolida-se a de submissão.

Portanto, dizer que Foucault pensa e fala, e se inspira na questão da estética da existência, não se trata de reproduzir aquele modelo de vida, de existência vivenciada pelos antigos. O que ele quis nos mostrar é que seja possível em nossos tempos - tempos modernos, tempos atuais -, constituir um outro modo de existência, um modo de existência para desenhar uma outra possibilidade de mundo, de ética, através de uma prática refletida de liberdade, podendo fazer as escolhas de nossa existência.

Foucault, quando muda o rumo de seus estudos, vinha de um período de muitas mudanças conjunturais de tentativas de ruptura com toda uma tradição consolidada com a revolução industrial e com a repercussão disso nos modos de subjetivação nos séculos XIX e XX. Maio de 68 e os movimentos culturais resultantes disso pintaram um quadro de ruptura que conduziria, aparentemente, à produção de um modo de vida guiado pela liberdade e autonomização das condições de subjetivação. Mas isso toma um outro rumo, que é o caminho da consolidação capitalística - consolidação no sentido de ápice - um ápice que nos leva ao descontrole humano, econômico, ambiental, político e social, e ainda, a serialização das condições de subjetivação. Aspectos esses em que ele já se debruçava trabalhando as noções de biopoder e biopolítica.

Ele não chega a assistir essa consumação dos modos de subjetivação de aparente produção de autonomia, em que o indivíduo pode escolher numa série ou num balaio imenso de opções, aquilo que mais lhe convém, como se isso fosse uma escolha subjetiva de liberdade e não de sujeição. Parou ali onde a dobra lhe fez buscar nos gregos os referenciais para uma estética da existência que pudesse sustentar a busca contemporânea por estilos de vida genuinamente autênticos.

Mas, é importante lembrar que o que seduz Foucault no que se refere à questão da estética da existência é exatamente o seu entendimento de que encontrara nos gregos a expressão da filosofia como a possibilidade de constituição de novos modos de vida. Para ele, na Antiguidade, a essência da experiência moral constituía-se na elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, como uma prática de liberdade, ao passo que no cristianismo constituía-se na obediência a um código de regras. E é nessa possibilidade de, a partir de uma escolha pessoal, poder desenhar uma dada forma à própria vida, que Foucault, decalcando da

atualidade a percepção de que haja a ausência de uma moral, propõe que se busque aí a formulação da estética da existência como referência de constituição de um modo de vida.

Além de abordar a questão da possibilidade de constituição de “outros modos de vida” em vários momentos de sua obra, Foucault se debruça sobre isso que propõe como desafio de produzir outras possibilidades de vida e de relações desapegadas dos ícones conservadores, não no sentido de descartar o que está constituído historicamente, mas sim de, problematizando e entendendo isso, poder escolher constituir então, outras possibilidades.

Ao final de sua vida, no arremate de sua obra, no alinhavo de suas idéias com corte preciso, mas ainda sem costura certa, trabalhando a questão da subjetivação, se reconhece os pontos básicos em que seu pensamento fez nó, sejam eles: a questão do governo – que é um re-situamento da noção de poder -, a questão da verdade – enquanto condição fundamental do dizer-verdadeiro – e a questão do si mesmo – enquanto constituição do sujeito moral determinado por uma condição ética, enquanto estética da existência -, delineada pelo cuidado, pela cultura e pela transformação de si.

Gros, no correr de sua minuciosa análise das “Implicações Políticas do Curso” – no caso, *A Hermenêutica do Sujeito* -, afirma que “O cuidado de si limita (...) a ambição e absorção do eu em tarefas exteriores” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 655), trazendo do Dossiê *Governo de Si e dos Outros*, elementos importantes para o entendimento desse sujeito ético de que fala Foucault e ao qual me referi anteriormente, anotando que: “a cultura de si oferece ao homem ativo uma regra de limitação quantitativa (não deixar as tarefas políticas, os cuidados com o dinheiro, as obrigações diversas invadirem a existência ao ponto de ficar exposto a esquecer de si mesmo)”, dando a ver essa idéia que ele toma da Antiguidade e que, de forma propositiva, apresenta como ideal de vida, fazendo-nos ver que o cultivo de si é o que permite governar a si próprio, para então poder governar os outros. Ainda nessa via, Gros aponta que “a primazia da relação consigo permite também esclarecer a independência do sujeito em todas as outras relações cuja extensão ela contribuiu para limitar”, sendo aí que Foucault formula a idéia do cuidado de si enquanto prática de autonomização e liberdade (Cf. FOUCAULT apud GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 656).

Se Foucault está sendo fiel aos propósitos teóricos clássicos da Antiguidade, absolutamente isso não é uma sua preocupação, visto reconhecer que não seja propriamente um latinista ou um antiquizante. Sua preocupação reside em fundamentar isso que propõe estudar acerca de uma cultura e de uma transformação de si, sustentando a perspectiva de se construir outras possibilidades de existência.

Faço das palavras de Gros, os termos com que finalizo esta apresentação, quando diz: “Gostaríamos, porém para terminar, de propor um problema diferente: a maneira pela qual Foucault pensava que esta tematização do cuidado de si, das práticas de si e das técnicas de existência podia influenciar e alimentar as lutas atuais” (GROS in FOUCAULT, 2006b, p. 657), sendo que é possível distinguir, ainda, as três formas de lutas decalcadas por Foucault, sejam elas: as lutas contra as dominações (políticas); as lutas contra as explorações (econômicas); e, as lutas contra as sujeições (éticas). É com esse olhar que Foucault procura ver o mundo e a subjetivação, ou seja, que o mundo pode ser mudado pelas lutas daqueles que escolhem não serem meros simulacros assujeitados e sim, através de uma prática de liberdade, poderem constituir outras possibilidades de vida e de mundo, ou como diz Costa: “Sua preocupação é com a ética, com o que rompe fronteiras das morais vigentes e leva o sujeito a se transformar, estilizando sua existência na presença do outro” (COSTA in ORTEGA, 1999, p. 11).

É nessa toada que seguirei o curso de minhas pesquisas, tomando a questão da subjetivação e da transformação de si como elementos para pensar a transformação do mundo em que vivemos. Ao final, ainda engajados, visto que Foucault também o foi, pois sabia que a luta nunca está ganha.

Este é o momento não só do fechamento daquilo que tecemos no curso da dissertação, mas também de alisar a massa corrida que colocamos em sua finalização. Poderia apontar as questões que ficaram em aberto, que não tiveram a devida fundamentação ou que não couberam no traçado da dissertação, sobre as quais ainda devo me debruçar para que possa dar consistência à caminhada de pesquisa visualizada para doravante, mas vale pensar que nunca se conseguirá do pensamento todas as possibilidades de reflexão, portanto, reconheço e assumo que queria ter feito melhor, mas que isso que por fim apresentei, foi o possível a ser feito e que não desligo as lanternas que me apontam o rumo da estrada que ainda tenho a seguir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BARROS, Manoel de. **Memórias Inventadas**: a segunda infância. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2006.

COSTA, Jurandir F. Prefácio a Título de Diálogo. In: ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1 Ed. (1992) 5 Reimp. 2006a.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1 Ed. (1988) 6 Reimp. 2006b.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EPICURO. **Antologia de Textos de Epicuro**. In: Coleção Os Pensadores. V. IV. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FOUCAULT, Michel. Uma Estética da Existência. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. A Vida dos Homens Infames. In: **Ditos e Escritos**. Estratégia, Poder-Saber (vol. IV). 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. O Retorno da Moral. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. Polêmica, Política e Problematizações. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. O Uso dos Prazeres e Técnicas de Si. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). Rio de Janeiro, 2. Ed. Forense Universitária, 2006a.

_____. O Cuidado com a Verdade. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). Rio de Janeiro, 2. Ed. Forense Universitária, 2006a.

_____. A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). Rio de Janeiro, 2. Ed. Forense Universitária, 2006a.

_____. A Escrita de Si. In: **Ditos e Escritos**. Ética, Sexualidade, Política (vol. V). Rio de Janeiro, 2. Ed. Forense Universitária, 2006a.

_____. O Que São as Luzes? In: **Ditos e Escritos**. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento (vol. II). Rio de Janeiro, 2. Ed. Forense Universitária, 2005a.

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Resumo do Curso Subjetividade e Verdade. In: **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. Resumo do Curso A Hermenêutica do Sujeito. In: **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **História da Sexualidade, vol. II: O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro, 6. Ed. Graal, 1990.

_____. **História da Sexualidade, vol. III: O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro, 4. Ed. Graal, 1985.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 3. ed. (2002) 2 reimp. 2005b.

GROS, Frédéric (Org.) **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2. Ed. (2004) 1. Reimp. 2008.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

JAEGER, Werner W. **Paidéia – a formação do homem grego**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAPIASSU, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4 ed. Rio de Janeiro: JZE, 2006.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Verdade, poder, ética: a genealogia da modernidade segundo Foucault. In: **Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade**, PUC-SP. – v. 1, n. 1, 1993.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

PLATÃO. **Alcíbiades**. Porto: Editora Livraria Educação Nacional Ltda., 1941.

_____. **Defesa de Sócrates**. In: Coleção Os Pensadores. V. II. 1. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault – Entrevistas**. São Paulo: Graal, 2006.

PRADEAU, Jean-François. O Sujeito Antigo de uma Ética Moderna. In: GROS, Frédéric (Org.) **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2. Ed. (2004) 1. Reimp. 2008.

REVEL, Judith. **FOUCAULT – conceitos essenciais**. SP: Ed. Claraluz, 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & Educação**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEYNE, Paul. **O último Foucault e sua moral**. Critique, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, p. 933-941, 1985, Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art11.html>. Acesso: 28/05/2009, as 22.02.

XENOFONTE. **Apologia de Sócrates**. In: Pensadores. V. II. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.