UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DIEGO ELIAS DOS SANTOS

**Foucault como gesto sem autoria: uma incursão pelos cursos do Collège de
France (1970-1984)**

Versão Corrigida

São Paulo
2017

DIEGO ELIAS DOS SANTOS

**Foucault como gesto sem autoria: uma incursão pelos cursos do Collège de
France (1970-1984)**

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Sociologia da Educação.
Orientadora: Profa. Dra. Cintya Regina Ribeiro.

São Paulo
2017

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

194 S237f	Santos, Diego Elias dos Foucault como gesto sem autoria: uma incursão pelos cursos do Collège de France (1970-1984) / Diego Elias dos Santos; orientação Cintya Regina Ribeiro. São Paulo: s.n., 2017. 143 p.
--------------	---

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Sociologia da Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 2. Ética 3. Filosofia 4. Verdade I. Ribeiro, Cintya Regina, orient.

Nome: SANTOS, Diego Elias dos

Título: Foucault como gesto sem autoria: uma incursão pelos cursos do Collège de France (1970-1984)

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Sociologia da Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Cintya Regina Ribeiro.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

À memória de minha avó Zilma.

Como eu vivo sem você?

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, profa. Cintya Regina Ribeiro, pela confiança inabalável e pela dedicação sobre-humana.

Ao prof. Julio Groppa Aquino, por suas provocações sempre férteis.

Ao prof. André Bocchetti, pela leitura atenciosa.

Aos meus colegas do grupo de pesquisa, pelas indicações e por mostrarem que há força mesmo no dissenso.

Agradeço também ao Lucas Lara, pela amizade paciente e pelo dom de tornar a vida mais leve.

Ao Felipe Rocha, pelo afeto verdadeiro.

À Adriana Neitzel, pelas portas sempre abertas.

À Dafini Oliveira, pela companhia no riso.

Às colegas de jornada, Claudia Mitiko, Cristina Oliveira e Madrilene Oliveira, pelos conselhos sábios na hora da urgência.

E a outras tantas vozes que ficaram pelo caminho, mas que ainda se fazem ouvir bem baixinho, quando tudo mais se aquieta.

A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu éthos.

Michel Foucault

RESUMO

SANTOS, Diego Elias dos. **Foucault como gesto sem autoria**: uma incursão pelos cursos do Collège de France (1970-1984). 2017. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2017.

Na presente dissertação, efetuamos um estudo de cunho teórico metodológico sobre parte da trajetória do pensamento de Michel Foucault. O objetivo do trabalho é dar a ver de que formas o filósofo francês aborda o problema da ética, entendida não como fundamento universalmente válido e legítimo para a ação moral, mas como processos históricos de modificação do *éthos* do sujeito em relação à verdade. Foucault trata diretamente da ética na Antiguidade greco-romana em seus últimos trabalhos na década de 1980. Contudo, acreditamos que a ética não se limita a uma tematização imediatamente localizável em sua obra, mas envolve também os próprios procedimentos metodológicos empregados pelo pensador ao longo de suas investigações. Selecionamos como *corpus* documental seus treze cursos ministrados no Collège de France, entre os anos de 1970 e 1984, por se tratarem de ocasiões privilegiadas que nos permitem visualizar os deslocamentos que caracterizam seus questionamentos filosóficos. Para adentrar domínios tão amplos, elegemos o curso *Subjetividade e verdade*, de 1981, como um núcleo irradiador de problematização na leitura de tal material. No intuito de compor a ambiência desses estudos, acionamos ainda as entrevistas compiladas nos *Dits et écrits*. A noção de vida também nos vale como um campo de atravessamento dos cursos do pensador. Assim, ao percorrermos eixos centrais de problematização, tais como as tecnologias de subjetivação, as artes de existência, a espiritualidade, a parresía e a vida filosófica, é possível evidenciar um modo de fazer filosófico, um gesto de pensamento, que prescinde de toda autoria e de toda marcação identitária, esforçando-se constantemente em ultrapassar-se a si mesmo. Acreditamos ser essa a força ética que marca o pensamento de Michel Foucault, capaz de impactar estudos tanto no campo educacional quanto em outros campos do conhecimento.

Palavras-chave: Michel Foucault. Ética. Filosofia. Vida filosófica. Verdade.

ABSTRACT

SANTOS, Diego Elias dos. **Foucault as unauthored gesture**: an incursion through the courses of the Collège de France (1970-1984). 2017. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2017.

In this dissertation, a theoretical and methodological study is executed over part of the trajectory of Michel Foucault's thought. The objective of this work is to show in which ways the French philosopher approaches the problem of ethics, understood not as universally valid and legitimate foundation to moral action, but as historical processes of change in the subject's *ethos* in relation to the truth. Foucault deals directly with the ethics of Greco-roman antiquity in his late works in the 1980's. However, we believe that the ethics is not limited to an easily pinpointed thematic in his works, but that it does involve the methodological procedures themselves employed by the philosopher throughout his investigations. We selected as documental body his thirteen courses taught in the Collège de France, between the years of 1970 and 1984, as they are privileged moments that allow us to view the dislodgements that are characteristic of his philosophical thoughts. To get inside such vast domain, the course *Subjectivity and truth*, of 1981, was appointed as a problematization radiating nucleus to read such material. In order to create an environment for such studies, we access the interviews collected in *Dits et écrits*. The concept of life is also valid to us as crossing field through the philosopher's courses. Therefore, as we go through the main problematization axis, such as technologies of the self, arts of existence, spirituality, *parrhesia* and philosophical life, it can be made evident a whole philosophical make, a gesture of thought that develops regardless of any authorship or identity markings, constantly attempting to stretch beyond itself. We believe that this is the ethical strength that characterizes Michel Foucault's thought, able of impact studies in the educational field as well in other knowledge areas.

Keywords: Michel Foucault. Ethics. Philosophy. Philosophical life. Truth.

SUMÁRIO

Apresentação	10
 1. Fragmentar autobiografias	17
Da indignidade de se falar pelos outros	27
Das recusas identitárias	31
 2. Sobre <i>Subjetividade e verdade</i>	37
As experiências históricas de indexação do sujeito à verdade	52
Corpo, verdade e vida filosófica.....	56
 3. As modulações da verdade.....	59
As implicações entre verdade e sujeito.....	68
Das relações de sujeição às técnicas de si	76
Espiritualidade e parresía.....	83
 4. Corporificação do verdadeiro e vida filosófica	92
A escrita de si e o exame de consciência.....	98
A vida filosófica	104
O cinismo antigo e a verdadeira vida	112
Dos cursos como exercícios espirituais	120
 A paixão de Michel Foucault	126
 Referências	134

Apresentação

A presença do pensamento de Michel Foucault (1926-1984) nos estudos em Educação é incontestável. Apesar de o filósofo nunca ter se dedicado especificamente a tal domínio¹, a força de seus questionamentos vem mobilizando cada vez mais diversos pesquisadores da área.

Mas como explicar uma apropriação tão intensiva? Nesse sentido, Alfredo Veiga-Neto e Maura Corcini Lopes (2010) acreditam que os trabalhos de Foucault são capazes de abrir novas perspectivas para que pensemos a Educação e, em especial, a modernidade pedagógica. Eles nos permitem vivenciar um estranhamento quanto ao que já fora pensado anteriormente e quanto aos fundamentos das propostas que circulam e prevalecem na área, fazendo-nos compreender a arbitrariedade e a contingência das verdades que alicerçam o pensamento pedagógico. De acordo com os autores:

A principal vantagem de proceder assim decorre do fato de que só é possível uma crítica social – e, conseqüentemente, também educacional –, uma crítica que seja “radicalmente radical”, se assumirmos tal estranhamento em relação ao já pensado e aos fundamentos que sustentam esse já pensado. (VEIGA-NETO; LOPES, 2010, p. 150)

Na mesma direção, Michael Peters e Tina Besley (2008) ressaltam a abertura de novas perspectivas para o campo a partir da obra do pensador francês. Ambos acentuam particularmente o problema da subjetivação como uma de suas principais contribuições na análise das relações pedagógicas.

Foucault oferece uma compreensão dos sujeitos educacionais – o aluno, o estudante, o professor etc. – em termos de uma história da subjetividade e de uma investigação genealógica que permitiu aos teóricos da educação entender os efeitos da educação e das pedagogias tanto como disciplinas quanto como práticas. (PETERS; BESLEY, 2008, p. 18)

Rosa Maria Fischer (2003), por sua vez, destaca a importância dos estudos de Foucault especialmente no que tange à análise dos discursos desenvolvida por ele. Segundo defende, é possível derivar de suas obras quatro “atitudes metodológicas” absolutamente necessárias aos pesquisadores da Educação e das ciências humanas. A primeira é a que entende que nossas

¹ De acordo com Silvio Gallo (2014, p. 17): “Foucault não tratou mais diretamente de questões relativas à Educação, a não ser em *Vigiar e punir*, mais especificamente na parte sobre a disciplina, e nos cursos finais, sobre os modos de subjetivação na Antiguidade, nos quais aparecem comentários pontuais, muitas vezes críticos, à Pedagogia”.

lutas (e pesquisas) estão relacionadas à linguagem, uma vez que estamos envolvidos em lutas discursivas. A segunda é a percepção de que as palavras e as coisas estão numa relação de não obviedade, para além do que se mostra como dado. A terceira é a de entendermos que os fatos e os enunciados referem-se às práticas discursivas e não-discursivas, matéria-prima de nossas investigações, e que sempre se ligam às relações de poder e aos modos de subjetivação. Por fim, a quarta concerne à entrega do próprio pesquisador ao inesperado, de modo que ele seja capaz de se diferenciar do que pensava antes. Por todas essas contribuições, a autora acredita que Foucault representa uma “saudável inspiração para pensar de outra forma os modos pelos quais temos feito escolhas temáticas, teóricas e metodológicas, em nossas investigações sobre políticas públicas, currículo, práticas cotidianas didático-pedagógicas, história e filosofia da educação” (FISCHER, 2003, p. 372).

A pujança e a fecundidade do pensamento do filósofo realmente parecem se confirmar quando observamos o cenário atual das pesquisas realizadas no Brasil. Uma investigação recente encabeçada por Julio Groppa Aquino (2013, 2016) mostrou a grande extensão, abrangência e versatilidade dos estudos foucaultianos em Educação nos dois últimos decênios e meio. A partir da análise de longas séries de artigos de periódicos, coletâneas e livros publicados, o pesquisador nota que:

Somados, o crescimento exponencial dos estudos, a profusão de temáticas abordadas, a intensificação das pesquisas de cunho temático-teórico-metodológico e o próprio espraiamento da pesquisa foucaultiana pelos centros/grupos de investigação em praticamente todo o território nacional, levam a crer que estamos diante de uma espécie de vitalidade investigativa digna de nota, ratificando o fato de que, mesmo após três décadas do desaparecimento de Foucault, seu pensamento continua a emitir sinais, cujos ecos não cessam de chegar a nós. (AQUINO, 2016, p. 22)

É justamente no âmbito desses estudos que o presente trabalho almeja se inscrever. Compartilhamos desse entendimento no tocante à potência de Foucault na promoção de novos horizontes de análise.

Desse modo, buscamos realizar aqui um estudo de cunho teórico metodológico sobre parte da trajetória do pensamento foucaultiano. É preciso esclarecer, no entanto, que não nos impusemos em nenhum momento a tarefa de estabelecer relações imediatas entre os problemas desenvolvidos por Foucault e aqueles típicos da seara pedagógica. Nessa dissertação, não se encontrarão indicadas, portanto, implicações diretas entre os caminhos trilhados por ele em suas obras e os debates acerca das práticas educacionais contemporâneas.

Tal atitude se explica em parte por nossa insistência na defesa da relevância dessa modalidade investigativa para a Educação que, de um modo geral, parece carecer de trabalhos teóricos que se ocupem mais detidamente sobre um autor ou uma corrente filosófica. Ademais adotando essa postura, tencionamos deixar o caminho “livre” para que o eventual leitor possa elaborar por conta própria novas conexões, não previstas de largada por nós, entre o arsenal foucaultiano e o campo educacional, uma vez que o próprio Foucault sugere essa postura de imponderabilidade quando se lida com o pensamento teórico.

Feitas essas considerações, é necessário agora que delimitemos o escopo de nossa investigação.

Durante uma entrevista concedida a Duccio Trombadori, em 1978, Michel Foucault num dado momento nega a ideia de que seus livros possam servir como ensinamento ou como prescrição. Argumenta ele: “Não aceito a palavra ‘ensinamento’. Um livro sistemático que empregasse um método generalizável ou que desse a demonstração de uma teoria traria ensinamentos. Meus livros não têm, exatamente, esse valor. São, antes, convites, gestos feitos em público.” (FOUCAULT, 2013a, p. 295)

“Gestos feitos em público”. Talvez essa mesma definição sirva melhor para seus cursos ministrados no Collège de France entre 1970 e 1984 do que para os seus livros publicados. Nestes conjuntos de aulas podemos encontrar o pensamento de Foucault em todo seu movimento e intensidade. Isso se deve em alguma medida a uma obrigação institucional, uma vez que o estabelecimento tem como característica peculiar a exigência da exposição de uma pesquisa original anualmente em forma de cursos públicos e seminários. Mas também se deve inegavelmente a um esforço pessoal do filósofo em deslocar continuamente seus próprios problemas de pesquisa.

Durante o tempo em que ocupou a cadeira de *História dos sistemas de pensamento* no Collège de France, Foucault ofereceu treze cursos ao todo. No momento, eles já se encontram publicados integralmente a partir de transcrições de cassetes ou, quando não foi possível reconstituir a gravação, a partir dos manuscritos que serviam como suporte das aulas. Contudo, ainda que tenham hoje se tornado livros, eles seriam mais bem apreciados se não

fossem lidos como tais². Como observa Carlos Ernesto Noguera-Ramírez (2009, p. 74, *itálicos nossos*):

[...] ler seus cursos como livros é reduzir as possibilidades de apreciar a riqueza do trabalho do professor Foucault. Mas em que consiste tal riqueza? Na possibilidade de observar *a oficina de pensamento foucaultiano*. Nos livros, não é possível observar tão claramente esse aspecto, pois eles têm uma formatação específica: trata-se de escritos dirigidos para um público anônimo, mais ou menos especializado, muito amplo, desconhecido em grande parte; além disso, os livros devem manter uma coerência e certa linearidade; eles devem apresentar conclusões, resultados, implicando um trabalho bem delimitado e finalizado. Pelo contrário, as aulas são mais livres; ainda que sejam planejadas, encontramos Foucault mudando de ideia entre uma e outra aula, anunciando um tema para a aula seguinte que depois não é retomado; várias coisas são abandonadas, esquecidas, e outras, acrescentadas, criadas no próprio transcurso da aula.

Acreditamos que todos esses vaivéns de temas, noções e problemas, todos os cortes abruptos, esquecimentos e retomadas de argumentação que permeiam os cursos de Foucault são importantes. E isso não no sentido de se endossar qualquer admiração romântica por sua figura intelectual, mas por nos permitirem vislumbrar os processos de tessitura, de composição e de criação de suas questões filosóficas. Os cursos são, efetivamente, ambientes privilegiados para se observar sua “oficina de pensamento” em ebulição e em máxima atividade.

Gestos feitos em público e convites para o pensamento: essa é, assim, em nosso entendimento, a melhor forma de compreender e de ler os cursos de Foucault no Collège de France. E será a partir dessa perspectiva que nos debruçaremos sobre a totalidade deles, quais sejam: *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971); *Théories et institutions pénales* [Teorias e instituições penais]³ (1971-1972); *A sociedade punitiva* (1972-1973); *O poder psiquiátrico* (1973-1974); *Os anormais* (1974-1975); *Em defesa da sociedade* (1975-1976); *Segurança, território, população* (1977-1978); *Nascimento da biopolítica* (1978-1979); *Do governo dos vivos* (1979-1980); *Subjetividade e verdade* (1980-1981); *A hermenêutica do sujeito* (1981-

² Para Guillaume Le Blanc e Jean Terrel (2003) os cursos eram a oportunidade encontrada pelo próprio Foucault de fugir do formato livro que tanto o incomodava. Conforme afirmam: “Foucault, na realidade, vislumbra a palavra no Collège como a possibilidade de escapar das obrigações do livro. Concretamente, eis uma prática filosófica que não está mais indexada sobre aquela do livro. [...] Não apenas ela não respeita necessariamente um programa fixado antecipadamente, mas cria esse programa à medida de sua elaboração, de seus retornos, de suas surpresas e de seus extravios” (LEBLANC; TERREL, 2003, p. 8-9, tradução nossa).

³ Este é o único curso que, até o momento, não possui tradução para o português. Em vista disso, utilizamos aqui a sua edição francesa.

1982); *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (O governo de si e dos outros II) (1983-1984).

Acrescentaremos ainda às fontes empíricas, a aula inaugural no Collège de France, pronunciada por Foucault em dezembro de 1970 e publicada separadamente com o título de *A ordem do discurso* e mais quatro conjuntos de conferências realizadas pelo pensador fora da França. São eles: *A verdade e as formas jurídicas* (seis conferências apresentadas no Rio de Janeiro em 1973); *L'origine de l'herméneutique de soi* (duas conferências proferidas nos EUA em 1980); *Mal faire, dire vrai*⁴ (reunião de seis aulas e uma conferência inaugural, apresentado na Bélgica, em 1981) e *Discurso e verdade* (seis conferências realizadas em 1983, novamente nos EUA). A inclusão desses materiais se justifica por se tratarem, assim como os cursos do Collège de France, de falas públicas de Foucault, nas quais ele assume uma posição específica de professor-pesquisador, compondo e recompondo seus objetos de pesquisa com vistas a atingir uma audiência variada. Todas essas conferências e apresentações – ainda que na maioria delas Foucault recorra consideravelmente menos a fontes primárias para sua organização – ocupam lugar estratégico de síntese dos encaminhamentos de pesquisa realizados até então. Vale dizer que as entrevistas que ele concedeu e que foram compiladas nos *Ditos e escritos*⁵ também serão por nós acionadas na medida em que ajudam a estabelecer a ambiência de suas problematizações.

É preciso esclarecer que quando elencamos a totalidade desses cursos para compor nosso arquivo, isso não significa que procuramos realizar uma exegese do pensamento foucaultiano. Não se trata aqui de escavar um sentido profundo que garantisse uma unidade aos temas e aos objetos contemplados pelo filósofo ao longo de tantos anos de exercício de ensino e de pesquisa. Algo nessa direção estaria, a nosso ver, muito à contramão de tudo que Foucault pretendeu. Ao contrário, objetiva-se, nessa dissertação, percorrer os seus cursos atentando justamente para os deslocamentos, para as suas construções conceituais e posteriores descartes, para os movimentos e rearranjos operados pelo pensador no decorrer de suas aulas.

⁴ Como os cursos *L'origine de l'herméneutique de soi* e *Mal faire, dire vrai* não possuem tradução no Brasil, foram consultadas suas versões em francês.

⁵ Os *Ditos e escritos* correspondem a uma coletânea de conferências, artigos, entrevistas, prefácios, entre outros textos, realizados por Foucault e publicados entre os anos de 1954 e 1988. Organizados por Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange, foram lançados originalmente na França em quatro volumes em 1994. No Brasil, sua organização ficou a cargo de Manoel Barros da Motta, sendo publicado em dez volumes. Tomamos na pesquisa, na maioria das vezes, essa tradução para o português.

Com isso em mente, o objetivo que moverá nosso trabalho será o de “dar a ver” nos procedimentos ora adotados, ora abandonados por Foucault, de que maneiras ele toca o problema da *ética*. Ao falarmos de ética, não estamos nos referindo a um fundamento universalmente válido e legítimo para a ação moral. A ética em Foucault liga-se aos processos históricos de modificação do *éthos* do sujeito em relação à verdade. Sabe-se que nos seus trabalhos dos anos 1980, essa temática aparece de maneira bastante explícita. Nos últimos quatro cursos do Collège de France e nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*, ele procurou compreender como o sujeito pôde se constituir em relação a si mesmo, como ele pôde dar forma a sua existência perante os códigos morais e princípios normativos de conduta que circulavam culturalmente.

Acreditamos, no entanto, que a ética sempre esteve no horizonte de seu pensamento. Como afirma Cesar Candiotto (2013, p. 232): “Sua interrogação ética, ainda que explícita somente ao final de seu trabalho, implicitamente norteou o conjunto de sua obra [...]”. O problema ético não se reduz, assim, a uma temática rapidamente localizável. Ele envolve também os próprios procedimentos metodológicos empregados pelo filósofo ao longo de todas suas pesquisas. Afinal, quando Foucault se empenha em alterar seus encaminhamentos, em se desfazer de seus instrumentos de análise, em se arriscar em campos de saber não familiares, não estaria ele pondo em pauta necessariamente questões de ordem ética? Não estaria ele promovendo uma modificação de si e de seu pensamento?

A partir disso, para que possamos adentrar domínios tão amplos, elegemos como *locus* de pensamento a noção de vida. Tal noção nos parece valiosa por atravessar, ainda que sob formas muito diferentes, todas as investigações de Foucault: desde os anos 1960, (quando a vida aparecia como objeto dos saberes, como a biologia e a medicina), passando pelos anos 1970 (quando a vida é pensada como alvo dos dispositivos disciplinares e biopolíticos) até a década de 1980 (quando ela é encarada no interior das práticas de subjetivação antigas, como objeto de arte) (PORTOCARRERO, 2011; MAUER, 2015). De algum modo, a vida, em sua variação, marca as inflexões do pensamento foucaultiano, funcionando ao filósofo como uma noção-chave na renovação de seus conceitos e de seus problemas. Conforme observa Vera Portocarrero (2011, p. 420, *itálico nosso*):

Apesar dessas variáveis, a *vida* apresenta-se, ao longo da obra de Foucault, num quadro filosófico de um pensamento que busca distanciamento do nosso presente, para diagnosticá-lo, criticá-lo e imaginá-lo diferente; um pensamento limite, fronteiro, que se exerce nos limites epistemológicos, políticos, éticos e estéticos.

Esse aspecto movente fica ainda mais claro quando nos lembramos da maneira pela qual o próprio Foucault caracterizou o conceito de vida no último texto que escreveu, intitulado *A vida: a experiência e a ciência*⁶. Nas últimas páginas desse ensaio, que serve de homenagem a seu amigo e mestre George Canguilhem, ele dirá que, no limite, “a vida é [...] o que é capaz de erro” (FOUCAULT, 2015a, p. 382).

Quando o filósofo provocativamente propõe que pensemos a vida não a partir de uma verdade estável e definitiva, mas a partir de sua capacidade de errar (nos dois sentidos do termo: como engano e como vagueza), ele reforça exatamente essa dimensão de movimento e de ultrapassagem à qual nos referimos. A vida para ele seria aquilo que sempre se modifica, que nunca se fixa no mesmo lugar e do mesmo modo. A vida seria aquilo que não admite classificações definitivas, sempre pronto a se abrir às forças do acaso e da contingência; aquilo que vaga sem rumo e sem finalidade, deslocando continuamente os limites e as fronteiras do que já se tinha por certo.

Vemos, assim, que ao descrever a vida dessa forma, Foucault imputa à noção um caráter eminentemente ético. Daí a escolha que fizemos do conceito como fio condutor que nos possibilite “perfurar” seus cursos de modo a tornar visíveis as maneiras pelas quais a ética foi sendo trabalhada nas mais variadas direções e atendendo aos mais distintos questionamentos que se lhe impunham. Com isso, evidentemente não procuramos encontrar prescrições ou exemplos de conduta, mas apenas gestos que possam nos abalar, permitindo, quiçá, que modifiquemos um pouco nossas maneiras de ver e de habitar as forças que nos atravessam e que nos compõem no presente.

⁶ Giorgio Agamben (2015), analisando esse texto, defende que o conceito de vida corresponde ao último legado testamentário de Foucault à filosofia. O filósofo italiano acredita que nesse escrito está em jogo uma nova experiência que nos força a reformular as relações entre sujeito e verdade. Conforme afirma: “Arrancando o sujeito do terreno do *cogito* e da consciência, ele [Foucault] estabelece suas raízes no terreno da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errância, vai além do vivido e da intencionalidade da fenomenologia” (AGAMBEN, 2015, p. 332).

1. Fragmentar autobiografias

Ao final da introdução de seu livro *A arqueologia do saber*, publicado originalmente em 1969, Michel Foucault se defende de possíveis críticas lançadas contra ele por um interlocutor imaginário:

– Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever. (FOUCAULT, 2014a, p. 21)

É bastante flagrante nesse trecho o empenho de Foucault em questionar toda forma de identificação entre autoria e obra. A escrita, segundo sua visão, teria por objetivo a dissolução daquele que escreve e não o estabelecimento de uma relação de reconhecimento entre escritor e texto. Escrever-se-ia não para se ter um rosto, um ponto de ancoragem, mas ao contrário, para perder-se. Escrever-se-ia para ser outro.

Raciocínio curioso e aparentemente paradoxal, sobretudo quando nos lembramos do fato de que esse apelo, contrário a qualquer sistematização geral de seus escritos, desponta exatamente em *A arqueologia do saber*, livro que tinha como intenção traçar reflexões de ordem metodológica presentes em suas produções anteriores. Como seria possível pensar os procedimentos de pesquisa empregados pelo filósofo até ali sem construir uma linha narrativa que criasse uma identidade em torno de sua própria figura?

As inquietações postas pela questão da autoria marcaram fortemente o trabalho de Foucault no período. Ainda no ano de 1969, ele apresentou uma conferência famosa, intitulada “O que é um autor?” (FOUCAULT, 2013b) para a Sociedade Francesa de Filosofia. Nela, o problema da função-autor foi tratado de maneira bastante direta. Conforme defende, o autor é um nome próprio, mas não exatamente um nome como os outros. Ele não se confunde com o indivíduo real e exterior que efetivamente escreve, ele corre nos limites dos próprios textos que recorta. Não se reduz também a um elemento discursivo, mas exerce um determinado papel em relação ao próprio discurso, assegurando uma operação classificatória: um determinado nome possibilita reagrupar, delimitar, excluir e opor entre si um conjunto de

textos, por exemplo. Daí ser entendido como uma função. E essa função-autor age de maneira a caracterizar um modo de ser discursivo, servindo para diferenciar uma palavra cotidiana, imediatamente consumível, de outra, que deve receber certo *status* no seio de uma cultura. Como Foucault (2013b, p. 278) sintetiza: “A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”.

O filósofo observa ademais que a função-autor não atuou sem variações ao longo do tempo e aponta quatro modos de funcionamento historicamente assumidos por ela. O primeiro deles é o autor como *objeto de apropriação*. Em nossa cultura, o discurso – concebido outrora como um ato arriscado – foi se tornando, entre os séculos XVIII e XIX, um produto, uma propriedade. Essa mudança teria se dado no interior de um jogo social no qual se procurava conceder ao autor uma inserção num circuito de propriedades e de benefícios, ao mesmo tempo em que tornava esse mesmo autor um indivíduo reconhecível e passível de ser punido juridicamente pelos discursos que redigia.

O segundo aspecto da função-autor é o fato de ela *não ser exercida uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos*, em todas as épocas e em todas as civilizações. Foucault cita os discursos científicos que, especialmente a partir do século XIX, passaram a ser aceitos em seu anonimato, podendo prescindir da referência aos indivíduos que realmente os produzem, enquanto que a literatura ainda não pode ser acolhida sem a autoria. De acordo com ele: “O anonimato literário não é suportável para nós; só o aceitamos na qualidade de enigma” (FOUCAULT, 2013b, p. 280).

O aspecto seguinte é o de que essa função não se dá de maneira espontânea, como uma simples atribuição de um discurso a um indivíduo, tendo de passar obrigatoriamente por uma série de *operações complexas e específicas*. Existem determinadas regras postas em operação na criação de um autor. A crítica literária moderna, por exemplo, totalmente tributária da tradição exegetica cristã, se vale do autor (com sua biografia, com a análise de sua situação social ou de sua posição de classe, entre outros fatores) como elemento explicativo para a ocorrência de certos acontecimentos presentes em sua obra, como mutações e deformações. Além disso, o autor permite à crítica a atribuição de uma unidade a um conjunto de escritos, apagando as diferenças encontradas neles por meio do apelo a princípios como a evolução, a maturação e a influência. O autor também é o que possibilita a superação de qualquer contradição que possa surgir numa série de textos, além de funcionar como um “foco de

expressão”, estabelecendo que determinados valores sejam localizáveis em toda uma série de escritos, desde obras, até rascunhos, fragmentos e cartas.

Por fim, a função-autor não remete diretamente a um indivíduo real, dando lugar ao mesmo tempo a *várias posições-sujeito* ocupadas por diferentes classes de indivíduos. Todo discurso que possui a função-autor abarca necessariamente uma pluralidade de ego. Em um tratado de matemática, por exemplo, o “eu” que fala no prefácio não ocupa a mesma posição e nem funciona do mesmo modo que o “eu” que fala no curso de uma demonstração no interior desse trabalho. Esse “eu” também não pode ser visto como um terceiro, aquele que critica, avalia e recebe esse tratado no interior de um campo de discursos matemáticos já existentes.

Nota-se, assim, que para Foucault a autoria, longe de ser um fundamento inesgotável de criação, tal como é entendida comumente em nossa sociedade, funciona como uma instância de interdição discursiva. Ele aqui a enxerga de maneira predominantemente negativa⁷, uma vez que é por meio dela que nossa cultura seleciona, interdita, bloqueia e exclui aquilo que pode ou não ser dito, aquilo que pode ou não entrar na “ordem do discurso”. Como afirma em uma variante dessa mesma conferência, realizada em 1970, na cidade de Buffalo, nos Estados Unidos: “O autor torna possível uma limitação da proliferação cancerígena, perigosa das significações em um mundo onde se é parcimonioso não apenas em relação a seus recursos e riquezas, mas também aos seus próprios discursos e suas significações” (FOUCAULT, 2013b, p. 292).

Disso decorre o pouco apreço de Foucault para com esse procedimento de identificação entre autor e obra e seu esforço incessante para escapar de tal mecanismo. Ele chega, inclusive, a pressagiar ao final dessa mesma versão variante de sua apresentação um movimento do presente que caminharia na direção de um apagamento da autoria. Segundo diz:

No momento preciso em que nossa sociedade passa por um processo de transformação, a função autor desaparecerá de uma maneira que permitirá uma vez mais à ficção e aos seus textos polissêmicos de novo de acordo com um outro modo, mas sempre segundo um sistema obrigatório que não será mais o do autor, mas que fica ainda que por determinar e talvez por experimentar. (FOUCAULT, 2013b, p. 292)

⁷ Essa visão negativa ainda estará presente em sua aula inaugural no Collège de France, *A ordem do discurso*, do ano seguinte, quando trata brevemente da função-autor ao expor o que chama de procedimentos internos de rarefação do discurso, ou seja, procedimentos pelos quais os discursos por eles mesmos exercem seu próprio controle. Ele diz: “O princípio do autor limita esse mesmo acaso [do discurso] pelo jogo de uma identidade que tem a forma da *individualidade* e do *eu*” (FOUCAULT, 2009a, p. 29, itálicos do autor).

Tendência hodierna ao esfacelamento da função-autor, sim. Contudo, resta a consideração prudente para que isso não seja tomado como o caminho para uma libertação metafísica. O desaparecimento da autoria não pode ser visto como a efetivação de uma liberdade sonhada e desejada que conferisse aos discursos uma circulação totalmente desimpedida de obstáculos. Novas regras entrariam certamente em jogo, mas a experimentação desse novo modo vindouro de funcionamento discursivo poderia ser, no mínimo, interessante.

Dito isso, devemos considerar agora algumas questões: por que Foucault trata do tema da autoria já que pretende dele fugir? Por que problematizar a função-autor quando procura justamente esvaziá-la? Ao agir dessa forma, ele não assume o risco de fortalecê-la ainda mais? Seria esse mais um gesto paradoxal, tal como aquele que pretendia desembaraçar-se do próprio rosto num livro que, a princípio, serviria como uma sistematização e uma identificação de seu percurso?

É certo que o filósofo responde a algumas dessas indagações e indica o que estava em pauta quando tratou da noção de autoria: o problema do sujeito. Conforme indicamos anteriormente, para Foucault, o autor não se restringe a um indivíduo criador. Ele é uma função movediça e compreende diversas posições-sujeito no interior do discurso. Desse modo, fazer a análise histórica dessas posições possíveis em uma sociedade seria uma chave fundamental, a seu ver, para se reexaminar os privilégios assumidos pelo sujeito. Como afirma:

Sei que, empreendendo a análise interna e arquitetônica de uma obra [...], colocando em parênteses as referências biográficas ou psicológicas, já se recolocaram em questão o caráter absoluto e o papel fundador do sujeito. Mas seria talvez preciso voltar a essa suspensão, não para restaurar o tema de um sujeito originário, mas para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. (FOUCAULT, 2013b, p. 291)

Quando toma a função-autor como eixo de análise, ele não visa de forma alguma uma recuperação de um sujeito criador, mas antes, percebê-lo como historicamente constituído nas e pelas tramas discursivas. Visa compreender como o sujeito pode emergir na ordem do discurso, que lugares pode ocupar, que funções pode exercer e a quais regras obedece. Adotando esse procedimento analítico, Foucault procura realizar, exatamente, o esvaziamento completo do sujeito como fonte primeira dos discursos, mostrando-o apenas como uma função variável e complexa destes.

Sobre a questão do aparente paradoxo no qual o filósofo teria incorrido, para Salma Tannus Muchail (2004), o que Foucault faz nesses textos – e em tantos outros – não é da ordem da contradição, mas da estratégia. Ela diz:

Com efeito, o gesto que aponta para o desejo pessoal de impessoalidade em seu posto de autor não faz dele necessariamente um privilégio; talvez apenas o dilua, indiferenciadamente, como um caso entre outros, digamos assim, dentro de uma concepção teórica sobre a categoria do autor, qualquer autor, ele inclusive. (MUCHAIL, 2004, p. 124)

Foucault, assim, ao pôr em xeque a função-autor, e consequentemente a posição-sujeito, estaria operando com isso uma ação de apagamento de si mesmo, subsumindo-se num campo teórico mais amplo. Ao mesmo tempo em que enuncia o problema da autoria-sujeito, Foucault estaria efetuando em si um deslocamento, não para se afirmar como uma voz autônoma e autoral, mas para perder-se numa algaravia discursiva.

Nos anos que se seguem, é preciso dizer, a questão específica da função-autor desaparece dos seus horizontes de problemas⁸. Ele não é mais evocado, mais nenhuma palavra nessa direção é pronunciada. No entanto, o empenho do pensador em não ser restringido a uma identidade persevera.

Em 1972, época de uma intensa militância política junto ao *Grupo de Informações sobre as Prisões* (GIP), é nítida sua impaciência quando, em uma entrevista, é confrontado por um jornalista que repete falas suas de anos anteriores, de modo a exigir dele uma explicação quanto aos vínculos entre seus posicionamentos atuais e o que havia dito em outros momentos. Em vista disso, Foucault (2014b, p. 295) o rebate:

Não fique retomando sempre as coisas que eu disse antes! Quando eu as pronuncio, elas já estão esquecidas. Eu penso para esquecer. Tudo o que eu disse no passado é totalmente sem importância. Escrevemos alguma coisa quando ela já foi muito usada pela cabeça; o pensamento exangue, nós o escrevemos, é tudo. O que eu escrevi não

⁸ Cabe lembrar nesse momento uma entrevista concedida por Michel Foucault ao jornal francês *Le monde* em 1980 e intitulada *O filósofo mascarado*. Após uma longa insistência por parte do jornal para a realização de uma entrevista, Foucault acaba por aceitar se pronunciar, mas somente sob a condição de que sua publicação fosse feita de forma totalmente anônima. Tal exigência, segundo ele, se deu para que suas palavras pudessem ser efetivamente lidas, sem passar anteriormente pelo crivo da autoria. Ele afirma: “Por que eu lhe sugeri que utilizássemos o anonimato? Pela nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha alguma chance de ser ouvido. Com o leitor eventual, a superfície de contato era sem arestas. Os efeitos do livro surgiam em lugares inesperados e delineavam formas nas quais eu não havia pensado. O nome é uma facilidade” (FOUCAULT, 2015b, p. 315). Percebe-se, assim, como se tangencia aqui o problema da função-autor, mas essa questão não é posta diretamente nesses termos em nenhum momento.

me interessa. O que me interessa é o que eu poderia escrever e o que eu poderia fazer.

Foucault assume nessa fala uma posição um tanto radical em relação a seus trabalhos pregressos. A adoção de tal atitude talvez se deva ao contexto histórico de emergência da entrevista. A despeito disso, nota-se aqui novamente a defesa da escrita como um descaminho de si e a recusa de uma identificação biográfica. Para o filósofo, vasculhar o passado das coisas há muito ditas não garante em nada uma melhor compreensão de suas práticas e de seus pontos de vista atuais. O que fora anteriormente pensado e pronunciado não resguardaria necessariamente um caráter revelador da verdade de seus escritos e de seus atos no presente. Mais uma vez, verifica-se um esforço de sua parte para se afastar da noção de um sujeito fundador que pudesse assegurar a continuidade e a sistematização de um pensamento ao longo do tempo.

Contudo, vale esclarecer que, com essa atitude, Foucault não promove uma negação completa de sua obra e de seu percurso de pesquisa, conforme poderia ficar sugerido em uma leitura mais apressada dessa passagem. Ao proclamar que nada do que dissera antes teria mais relevância, ele não pretendia com isso assumir uma postura de descomprometimento absoluto em relação a sua trajetória, passando uma borracha em possíveis enganos e em atitudes equivocadas. O que está em jogo aqui é a rejeição em ser enquadrado em certas características autorais determinadas por escolhas feitas em épocas precedentes. Trata-se, pois, para Foucault, de não se permitir refém de uma biografia, seja ela política, seja ela intelectual.

É inegável, entretanto, a imbricação intensa entre a sua vida e o seu trabalho investigativo. Ele mesmo comenta essa relação em uma entrevista realizada dez anos depois, em 1982, nos Estados Unidos: “Cada um dos meus livros representa uma parte de minha história. Por uma razão ou por outra, foi-me concedido experimentar ou viver essas coisas” (FOUCAULT, 2014c, p. 289).

Ele cita o exemplo dos acontecimentos que o conduziram à redação de sua tese, *História da loucura*. Foucault descreve sucintamente o seu trabalho em um hospital psiquiátrico na década de 1950, num contexto de florescimento da neurocirurgia e do princípio da psicofarmacologia. Por não possuir uma função definida ali, foi possível a ele transitar com alguma liberdade entre a equipe médica e os pacientes, adquirindo uma perspectiva mais ampliada do que se passava naquele espaço. Tal vivência também acabou por render-lhe um forte desconforto. Segundo relata:

Em um primeiro momento, aceitei as coisas como necessárias, mas depois de três meses [...] comecei a me perguntar: “Mas para que essas coisas são necessárias?” Ao fim de três anos, deixei esse emprego e fui para a Suécia, com um sentimento de grande mal-estar pessoal; lá comecei a escrever uma história dessas práticas. (FOUCAULT, 2014c, p. 289)

A obra resultante desse mal-estar, como se sabe, é tudo menos a descrição íntima de uma temporada passada em um hospital psiquiátrico. Foucault utilizou seu incômodo como um catalizador que o permitiu saltar de um conflito particular para um problema mais amplo de pensamento⁹, capaz de encontrar repercussão em diversas áreas.

Conforme defendemos, esse esforço de deslocamento de si mesmo não se limita a essa ocorrência em particular¹⁰, atravessando todos os seus trabalhos posteriores. Em 1981, na ocasião de seu curso *Mal faire, dire vrai*, na Bélgica, Foucault já havia tratado desse “modo de fazer” característico um pouco mais detidamente. Ao ser interpelado por um entrevistador se haveria uma coerência possível entre sua militância política e sua carreira de pesquisador, ele respondeu:

Eu diria, no limite, que eu não procuro estabelecer a coerência; eu diria que essa coerência é a coerência de minha vida. Eu lutei sobre certos pontos, é verdade – são fragmentos de experiência, fragmentos de autobiografia. Eu tive uma certa experiência nos hospitais psiquiátricos. Eu tive, por outras razões, experiências com a polícia. E eu tenho, em relação à sexualidade, uma certa experiência também. É minha biografia. (FOUCAULT, 2012a, p. 259, tradução nossa)

Afirmção de um vínculo radical, portanto, por parte de Foucault, entre questões privadas e seus grandes temas de trabalho: loucura, prisão e sexualidade. Nesse sentido, suas pesquisas se confundem, sem dúvida, com sua biografia e, por conseguinte, não é possível efetuar nenhuma divisão entre o pessoal e o conceitual. Todavia, conforme já indicado, a

⁹ Em 1983, em outra entrevista, Foucault volta a tratar com um pouco mais de detalhes do período no qual teve acesso ao hospital psiquiátrico e que antecedeu a redação de *História da loucura*. Diz ele: “De fato, eu não tinha emprego oficial. Eu estudava a psicologia no hospital Sainte-Anne. Era início dos anos 1950. Na época, o estatuto profissional dos psicólogos, nos hospitais psiquiátricos, não era claramente definido. Na minha qualidade de estudante de psicologia (primeiro eu estudei a filosofia, depois a psicologia), eu tinha no Sainte-Anne, um *status* muito estranho. O chefe do serviço era muito gentil comigo e me deixava uma liberdade total de ação. [...] Eu sei que, é claro, que meu mérito nada tinha a ver no caso, porque, na época, eu sentia tudo isso como uma espécie de mal-estar. Somente alguns anos mais tarde, quando comecei a escrever um livro sobre a história da psiquiatria, é que esse incômodo, essa experiência pessoal puderam tomar a forma de uma crítica histórica ou de uma análise estrutural” (FOUCAULT, 2014d, p.195).

¹⁰ David Macey (1995) comenta que Foucault, quando de seu estágio no hospital psiquiátrico Sainte-Anne, também frequentou o centro hospitalar da prisão de Fresnes, experiência que também o afetará, contribuindo com seu interesse futuro sobre o funcionamento das prisões. Segundo Macey (1995, p. 102) “Aunque rara vez hiciera mención a ellas, [experiências no hospital e no presídio] no cabe duda de que le proporcionaron una primera profundización en la correlación entre la psiquiatría y la criminología, y que su interés posterior por este tema se basaba en la experiencia y no simplemente en la teorización histórica o filosófica”.

relação entre esses polos aparentes não se dá por um mero espelhamento de um no outro. Como assevera seu biógrafo, Didier Eribon (1996, p. 33): “Se a experiência pessoal pode estar no ponto de partida de uma pesquisa, o trabalho teórico visa justamente ultrapassá-la, escapar desse nível da experiência vivida para produzir uma análise que possa valer como demonstração na qual os outros poderão se reconhecer”. Um trabalho de pesquisa – ou de escrita, de um modo mais geral – por essa perspectiva, não seria jamais a expressão ou a representação de um eu, mas justamente uma tentativa de aboli-lo, buscando produzir efeitos maiores de desestabilização em determinados campos de forças.

Mas como pensar esse procedimento? Como caracterizar essa atitude política de dessubjetivação que quer escapar a toda representação?

Talvez, uma maneira interessante de se qualificar esse gesto tenha sido proposta pelo próprio Foucault (2013a), na entrevista dada a Duccio Trombadori, em 1978, e já comentada por nós na *Apresentação* deste trabalho. O filósofo reafirma ali ter dimensão do duplo deslocamento que realizava em suas pesquisas, tanto em relação aos seus alvos de interesse quanto ao que ele mesmo pensara anteriormente. E isso se deveria ao fato de ele compreender suas produções – ele fala nessa conversa especificamente de seus livros – como *experiências*. Ao evocar o termo experiência, Foucault procura deixar bem claro não estar se remetendo à noção desenvolvida pela fenomenologia¹¹. A experiência para o fenomenólogo, segundo diz, corresponde a um modo de pousar um olhar reflexivo sobre algum objeto do vivido e sobre a forma transitória do cotidiano, buscando extrair de ambos alguma significação. Na sua visão, porém, a experiência, pensada a partir de autores como Nietzsche, Maurice Blanchot (1907-2003) e George Bataille (1897-1962)¹², diz respeito à busca do não mais passível de ser vivido, desvencilhada de qualquer relação de reconhecimento. Para ele, uma experiência é necessariamente algo do qual se sai transformado, e acrescenta:

Além do mais, a fenomenologia procura recobrar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações. Em

¹¹ Sobre a relação entre o pensamento de Michel Foucault e a fenomenologia, especialmente em seus trabalhos publicados até a década de 1960, ver Marcos Nalli (2006) e Todd May (2016).

¹² Foucault reconheceu em diversas ocasiões a importância de Maurice Blanchot e de Georges Bataille como porta de entrada para o pensamento de Nietzsche, o que o lhe permitiu escapar das correntes filosóficas predominantes na França em sua época de estudante. Para um maior aprofundamento quanto ao impacto de ambos os escritores em seus trabalhos, e sobre a apropriação que fez das noções de experiência do fora e experiência-limite, ver Roberto Machado (2000), Cintya Regina Ribeiro (2006) e Tatiana Salem Levy (2011).

compensação, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação. (FOUCAULT, 2013a, p. 291)

A partir dessas precisões, seria possível concordarmos com o filósofo e entender seus próprios trabalhos como experiências de pensamento¹³, como experiências de modificação e de transformação de si, nas quais não se procura reafirmar-se, mas perder-se e construir-se outro. Construir-se, sim, uma vez que, conforme ele também afirma, as experiências são sempre ficções, sempre elaborações. Sobre esse aspecto, Peter Pál Pelbart (2015) comenta que, ao falar em ficção, Foucault não se refere a algum tipo de falsificação. Não são mentiras, fabulações ou inverdades, mas uma fabricação de uma experiência que se opõe a qualquer remissão a um vivido, autêntico, verdadeiro ou real.

E mesmo que falemos em questões pessoais como ponto de partida para futuras investigações, tais problemas nunca são efetivamente subjetivos por essa perspectiva. Como nos recorda mais uma vez Pelbart (2015), o que chamamos de pessoal é inteiramente fruto de uma fabricação histórica. Em seus trabalhos, o que Foucault faz é precisamente devolver essas inquietações privadas à sua historicidade mesma, recompondo as relações de forças que as tornaram possíveis.

A experiência, nesse caso, por mais vivida e autêntica que pareça ser, não pode ser naturalizada, ela deve ser historicizada, devolvida à rede de saberes e poderes, para dizê-lo de maneira simplificada, que a elucidem, e que, para formulá-lo de maneira ainda mais paradoxal, digam “a verdade” dessa experiência. (PELBART, 2015, p.141)

Foucault toma, assim, como ponto de partida um problema que o atravessa para poder dobrá-lo e fazê-lo outro, dando a ele um alcance maior de modo que possa servir para se conectar com outras forças. Essa experiência deve partir de suas inquietações pessoais, mas isso justamente para poder desnaturalizá-las, colapsá-las, mostrando-as exatamente como não tendo nada de subjetivas, expondo-as na sua contingência e na sua arbitrariedade.

¹³ Pierre Macherrey (1999) já havia afirmado a relevância da noção de experiência para se pensar a obra foucaultiana. Ele dizia: “Esta noção [de experiência], notemo-la de passagem, poderia esclarecer, através de suas variações, toda a obra de Foucault, que, partindo de 1961 de um estudo consagrado às ‘experiências’ da loucura, interrompeu-se em 1984 com uma série de publicações consagradas às ‘experiências’ da sexualidade. O papel essencial que desempenha esta noção na reflexão de Foucault se explica pela função muito particular que ela aí preenche: a de uma dobra, diria Deleuze, dobra que se situa na intersecção das teorias e das práticas, dos discursos e das instituições, do subjetivo e do objetivo, do normal e do patológico, do verdadeiro e do falso, do que se mostra e do que está oculto, etc.: nesse sentido, pensar experiências é compreender sua relação com um impensado que não constitui absolutamente um para além da experiência, mas representa a maneira complexa e distorcida pela qual a experiência retorna sobre si mesmo, e se efetua ao se dizer” (MACHEREY, 1999, p. XI-XII).

Ainda na mesma entrevista de 1978, Foucault (2013a, p. 295) dirá: “Uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente sós, mas só podemos fazê-las na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo”. A experiência do pensamento, desse modo, nunca fala de um eu ou de um sujeito, ao contrário, fá-lo explodir, arrebentar. Ela se recusa a afirmar a posição privilegiada de um sujeito fundador, passando a falar de um “plural” ou ainda de um “impessoal”.

Uma investigação, nesse sentido, deve ultrapassar um eu que se expressa e mergulhar em seu próprio tempo, colocando-o em suspensão e empenhando-se em vê-lo de outro modo. E esse gesto de pensamento, posiciona-se também nos antípodas de qualquer receituário ou sugestão de modelos de ação; ele evita prescrever e apontar caminhos, não seleciona antecipadamente as formas mais legítimas de luta nem aponta culpados. No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault já havia precisado a maneira pela qual concebe seu trabalho:

Nesta medida, considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem. No limite, isso não me diz respeito. Isso não me diz respeito, na medida em que não tenho que estabelecer leis para a utilização que vocês lhes dão. E isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que eu faço. (FOUCAULT, 2010a, p. 3-4)

Desse modo, nunca falar de um eu, mas jamais falar pelos outros: eis a experiência intelectual que se esboça. E tal posicionamento radical pode ser espreitado em diversos momentos da trajetória de vida de Foucault. Selecionamos aqui duas ocasiões – ou dois “fragmentos de autobiografia” – que nos parecem emblemáticos para compreendermos melhor a maneira pela qual essa postura foi ganhando forma. A primeira situação é da sua militância de junto ao já mencionado *Grupo de Informação sobre as Prisões* (GIP), nos primeiros anos da década de 1970. A segunda é a relação que ele estabeleceu com os movimentos de liberação homossexual a partir do final dos anos 1970 até sua morte, em 1984. Como veremos, esses acontecimentos “pessoais” foram desdobrados e transformados por Foucault em novas possibilidades para o pensamento.

Da indignidade de se falar pelos outros

O GIP foi criado em fevereiro de 1971 por iniciativa de Michel Foucault, juntamente com Pierre Vidal-Naquet e Jean Marie Domenach, e contou, até seu encerramento em dezembro de 1972, com a participação de Daniel Defert, Robert Castel, Gilles Deleuze, Claude Mauriac, entre muitas outras figuras acadêmicas e da imprensa da época. Seu surgimento está atrelado diretamente à explosão de levantes nas prisões ocorridos na França no início daquela década (ERIBON, 1990; ALVAREZ, 2006; ARTIÈRES, 2013; VIEIRA, 2015).

Desde maio de 1968, diversos militantes de esquerda vinham sofrendo perseguições e seguiam sendo presos pela polícia. Esse fato despertou nos meios intelectuais o questionamento acerca da maneira pela qual tanto os prisioneiros políticos quanto os prisioneiros comuns eram tratados nas penitenciárias e sobre a real situação dessas instituições. Entre dezembro de 1971 e janeiro de 1972, diversas revoltas foram deflagradas em estabelecimentos prisionais franceses e o GIP começou a atuar ativamente, fazendo circular manifestos (ERIBON, 1990).

O grupo, cuja característica peculiar era a ausência de líderes, passou a exigir a circulação mais ampla de informações sobre as circunstâncias de funcionamento das prisões. Tais informações deveriam ser extraídas não dos relatórios oficiais, mas daqueles que detinham uma vivência mais concreta do cárcere por meio do uso de questionários clandestinos (KOERNER, 2000). A proposta do GIP era a divulgação dos problemas prisionais a partir das falas dos próprios detentos. Sua aposta política residia, com isso, na geração de uma maior visibilidade ao que se sucedia no interior desses espaços e não propriamente na elaboração de reformas. Como escreve Foucault sobre os objetivos do movimento:

Trata-se de dar a palavra àqueles que têm uma experiência da prisão. Não porque eles precisem que os ajudemos a “tomar consciência”: uma consciência da opressão está ali, perfeitamente clara, sabendo muito bem quem é o inimigo. Mas o sistema atual lhe recusa os meios de se formular, de se organizar. (FOUCAULT, 2012b, p. 4)

Como vemos, o filósofo empenhou-se com o GIP numa atividade de militância diferente das tradicionais formas de luta dos grupos de esquerda que existiam até aquele momento. De acordo com Marcos César Alvarez (2006), esses intelectuais, ao formarem o

GIP, procuraram operar uma dupla ruptura: a primeira relacionada ao marxismo, que enxergava os prisioneiros como simples representantes do lumpemproletariado desviante e reacionário; e a segunda, concernente à estratégia frequentemente empregada de se prolongar aos presos lutas políticas exteriores ao ambiente prisional. “O objetivo [do GIP] seria pelo contrário, mostrar que a prisão em si mesma seria um lugar de excelência de exercício do poder e, logo, de luta política” (ALVAREZ, 2006, p. 50).

Esse rompimento passava, como observado na fala de Foucault, também pela reelaboração do papel do intelectual, que tinha, até então, na figura do filósofo Jean-Paul Sartre sua principal referência (RIBEIRO, 1995). O gesto de permitir aos prisioneiros a possibilidade de falarem por eles mesmos já colocava em xeque a imagem clássica do intelectual como o representante da consciência de classe e como o portador da verdade coletiva. Para o GIP, os presidiários tinham plenas condições de pensarem sozinhos, dispensando o auxílio de porta-vozes.

Era preciso, então, repensar as formas tradicionais pelas quais se dava a articulação entre teoria e prática ao longo do tempo. Sobre esse assunto especificamente, em uma entrevista concedida em 1972, juntamente com Deleuze, seu parceiro no GIP, Foucault declara (2009b, p. 71):

O papel do intelectual não é mais o de se colocar "um pouco na frente ou um pouco de lado" para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da "verdade", da "consciência", do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Mas local e regional, [...] não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso.

Foucault efetua, destarte, um abalo na concepção clássica que via o intelectual como o mensageiro asséptico de uma verdade invisível à maioria das pessoas. Ele indica a inevitável passagem de reconhecimento de um indivíduo detentor de um conhecimento generalizante para aquele que luta em sua própria área, qual seja, a da produção e a da circulação da verdade. Segundo o filósofo, era necessário perceber que os intelectuais jamais se encontraram fora das relações de força e que a eles cabia, inclusive, um papel de censura discursiva – o que nos lança à discussão sobre a função-autor. Eram os intelectuais mesmos que, quando assumiam suas posições de profetas e de conhecedores de todas as respostas e formas de luta, faziam silenciar os discursos de outros grupos. Uma vez que se reconheça que

nenhuma produção teórica encontra-se apartada das relações de poder que a engendraram, caberá exclusivamente ao intelectual, para que possa garantir sua relevância social, atuar no âmbito de seu ofício, de sua especialidade.

Foucault (2009c) reafirma e amplia essa visão em outra entrevista, em 1977, na qual contrapõe a figura do intelectual universal à do intelectual específico. O primeiro corresponderia a esse indivíduo dono de um saber totalizante e representante da consciência geral. Sua maneira de atuar, típica dos séculos XIX e XX, seria proveniente da figura do homem da lei, do homem da justiça, que reivindicava a universalidade da lei justa ao abuso do poder e ao despotismo. “O intelectual ‘universal’ deriva do jurista notável e tem sua expressão mais completa no escritor, portador de significações e de valores em que todos podem se reconhecer” (FOUCAULT, 2009c, p. 11).

Já o intelectual específico representa uma outra relação entre teoria e prática, desenvolvendo-se, sobretudo, a partir da Segunda Guerra Mundial. Para Foucault (2009c), essa nova modalidade origina-se do cientista-perito que, por trabalhar em setores bastante determinados, como laboratórios, hospitais e universidades, teria adquirido uma dimensão mais concreta e mais imediata das lutas. Esses indivíduos teriam tido contato com questões pontuais e restritas, muito diferentes do problema das massas e do proletariado que tanto preocupavam os intelectuais universais. Além disso, o intelectual específico assumiu cada vez mais destaque na sociedade, já que, exatamente por seu conhecimento especializado, por vontade própria ou não, teve de enfrentar responsabilidades políticas como físico atômico, geneticista, informático, farmacologista etc.

Em dado momento da entrevista, Foucault usa o físico estadunidense Robert Oppenheimer (1904-1967) – um dos responsáveis, como se sabe, pela criação da bomba atômica – como exemplo da junção entre o intelectual universal e o intelectual específico. Pelo fato de possuir um conhecimento científico altamente qualificado e por manter relações estreitas com departamentos governamentais, o cientista pôde manifestar francamente suas opiniões. Ele garantiu um espaço de intervenções por conta da posição que ocupava e dos saberes que detinha. No entanto, como a ameaça atômica dizia respeito a todo o gênero humano e ao destino do mundo, o discurso “pessoal” de Oppenheimer adquiriu ao mesmo tempo o estatuto de discurso do universal. O cientista falava sobre o que era de sua competência, mas isso ganhava uma relevância dilatada que o ultrapassava como indivíduo. Dessa forma, apenas pelo fato de estar diretamente implicado no problema – atômico, nesse

caso – que lhe foi possível formulá-lo de maneira consistente o bastante para que o mesmo adquirisse um caráter generalizante. Concluindo esse raciocínio, Foucault (2009c, p. 10) afirma: “E, creio [que], pela primeira vez o intelectual foi perseguido pelo poder político, não mais em função do seu discurso geral, mas por causa do saber que detinha: é neste nível que ele se constituía como um perigo político”.

Foucault defende, assim, a ideia de que a intensidade e a força política de um intelectual não se encontram nas grandes verdades das quais que ele seria um portador, mas sim em seus saberes locais, em suas *expertises*. É justamente por se estar atrelado a esse domínio mais imediato de produção do verdadeiro, qualquer que o seja, que se é possível tomar posição e questionar esse mesmo domínio, em suas regras de operação e em seus efeitos gerais. Como diz: “O problema não é mudar a consciência das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 2009c, p. 14).

Com isso, nos deparamos novamente com a questão da experiência pessoal como ponto de partida para a realização de um trabalho investigativo tratada no início do capítulo. Notamos aqui como Foucault trabalhou esse problema insistentemente, sempre afirmando a necessidade de se saltar de um dilema íntimo para se pensar de maneira abrangente um problema, produzindo uma experiência de pensamento¹⁴.

A participação no GIP durante os anos 1970 mudou drasticamente seu modo de viver e de pensar a militância nos anos que seguiram (VIEIRA, 2015). Sua dedicação “de corpo e alma” ao grupo foi fundamental para a reelaboração e para a reordenação da atitude intelectual. Ele, ao mesmo tempo em que punha em prática a regra de nunca falar pelos outros, nunca assumir a função de representante da verdade durante as sessões do coletivo, se pôs a repensar e a reconfigurar conceitualmente a figura do intelectual em seu tempo.

Sabe-se também como esse engajamento reverberou em suas pesquisas no Collège de France e, particularmente, na confecção do livro *Vigiar e punir*, de 1975. Como não poderia deixar de ser, tais trabalhos teóricos não refletiram de maneira imediatista sua ação junto aos

¹⁴ Francesco Paolo Adorno (2004) expande e esclarece melhor essa perspectiva defendida por Foucault. Segundo ele: “A opção pelos problemas locais que o intelectual deve analisar se faz em função de questões individuais. O geral está estreitamente ligado ao singular e dele deriva quase naturalmente. É a partir de si que se pode fazer funcionar questões técnicas e locais, que representam outros tantos pontos de vista que levam a uma visão de conjunto da sociedade e de seu funcionamento. O intelectual deve ter a capacidade de se interrogar enquanto cidadão preocupado mais com uma situação do que com outra: ele poderá ser também motor de análises teóricas justamente a partir de seus questionamentos pessoais. Dito de outro modo, ele deve ser capaz de permutar sua posição de intelectual com sua posição de cidadão” (ADORNO, 2004, p. 46).

prisioneiros. Sem entrar aqui no mérito das questões tratadas na obra, ela em nenhum momento explora seu ativismo no grupo. As conexões existentes entre sua prática efetiva de militância e suas investigações históricas no tocante à emergência da forma-prisão e da sociedade disciplinar se deram de maneira por demais complexa. De acordo com Alvarez (2006, p. 57-58):

Se a experiência do GIP buscou sobretudo abrir espaço para que os presos contassem suas experiências no interior das prisões – ou seja, buscou apresentar novos dizeres acerca da experiência da prisão, não pautados pelos saberes criminológicos ou pelas promessas dos discursos recorrentes dos reformadores –, a pesquisa de *Vigiar e punir* buscou em especial tornar visível o olhar disciplinar que nela opera e, ao mesmo tempo, apresenta-se disperso em tantos outros ambientes sociais. Olhar curiosamente assimétrico, pois implica ver sem ser visto, cabendo à análise crítica torná-lo visível, reverter o princípio da visibilidade em favor das resistências.

Dessa feita, o vínculo entre o GIP e a escrita do livro, entre o ativismo e a produção teórica subsequente, mais uma vez foi da ordem da experiência. Ou, como precisa Revel (2011), da ordem da *experimentação*. As revoltas locais nas penitenciárias, os saberes assujeitados dos prisioneiros e as tecnologias que atuavam sobre seus corpos nesses espaços serviram como um propulsor imprescindível para que fosse possível tratar de problemas mais abrangentes como a normalização disciplinar espalhada nas sociedades modernas. E a reflexão histórica que se originou disso, por sua vez, retornou, como possibilidade para uma modificação, para uma transformação de nós mesmos.

Das recusas identitárias

Além do GIP, a relação que Foucault manteve com o movimento *gay* também foi estratégica para a construção e para a fundamentação de seu pensamento. A homossexualidade do filósofo, sem dúvida, como afirma Eribon (1996, p. 33), é “constitutiva de sua obra, pois está presente nas preocupações ao mesmo tempo pessoais e intelectuais que presidiram à escolha dos objetos de sua pesquisa”. Todavia, conforme vimos argumentando, ela jamais poderia dar conta de explicar e de justificar suas produções como um todo. Do mesmo modo como em outras ocorrências biográficas, Foucault sempre procurou fugir de uma associação óbvia entre suas pesquisas teóricas e sua sexualidade, o que, a propósito, lhe rendeu algumas polêmicas com militantes mais ortodoxos da causa *gay*. Na já anteriormente

citada entrevista realizada na Bélgica, em 1981, quando inquirido sobre a natureza de seu envolvimento nos movimentos pela emancipação homossexual na França, Foucault respondeu:

Eu jamais pertenci a nenhum movimento de liberação sexual qualquer que fosse. De início, porque eu não pertencço a nenhum movimento qualquer que seja. Em seguida, porque eu recuso que o indivíduo possa ser identificado com e por sua sexualidade. [...] Nunca esconder sua sexualidade, nunca se pôr a questão do segredo – esta me parece ser uma regra de vida, mas que não coincide com o princípio da proclamação. Esta proclamação não me parece indispensável; eu diria mesmo que eu a acho geralmente perigosa e contraditória. Quero poder fazer o que tenho vontade de fazer e o faço. Mas não me peça para proclamá-lo. (FOUCAULT, 2012a, p. 254-255, tradução nossa)

O filósofo enfatiza aqui toda sua relutância na adesão a grupos de liberação *gay*, não por desqualificar a importância destes no âmbito das lutas sociais, mas pela maioria deles reivindicar uma identificação sexual como premissa para a causa. Como sabemos, Foucault nunca suportou uma redução identitária de nenhuma ordem e não foi diferente com relação à identidade baseada no sexo, posição que considerava particularmente problemática e potencialmente perigosa.

Em suas pesquisas nos anos 1970, que culminaram no primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault mostrou como tanto a noção de sexualidade, quanto a de homossexualidade, são bastante tardias, datando ambas do século XIX. A invenção dessas categorias médico-psiquiátricas no Ocidente correspondeu ao movimento de captura histórico-política que se procurou estabelecer quanto a uma forma específica de relação, uma forma específica de prazer que se almejava excluir socialmente. Numa entrevista concedida em 1978 a Jean Le Bitoux, jornalista e ativista homossexual, na qual comenta alguns desses aspectos tratados em seu livro, ele alerta: “Há todo um psicologismo da sexualidade, todo um biologismo da sexualidade e, conseqüentemente, toda uma captura possível dessa sexualidade por médicos, por psicólogos, pelas instâncias da normalização” (FOUCAULT, 2015c, p. 5). Seria aconselhável, então, desconfiar das lutas por direitos que tomam o sexo como seu fundamento, pois estas estariam seguindo o mesmo princípio de normalização e de fixação identitária utilizadas por seus adversários políticos.

Creio, por exemplo, que é muito difícil lutar nos termos da sexualidade sem que, em dado momento, se seja apanhado na armadilha por noções tais como doença da sexualidade, patologia da sexualidade, normalidade da sexualidade. Daí a necessidade de colocar o problema de outra forma. (FOUCAULT, 2015c, p. 6)

Assim sendo, não se trataria, para o pensador, de negar suas escolhas sexuais e ocultar seus parceiros e suas relações amorosas, nem de diminuir a importância das mobilizações que se deram em torno da homossexualidade. Elas foram benéficas e necessárias em determinados períodos históricos, mas seria desejável agora dar um passo à frente. Como afirmará em outro momento: “Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente como identidade, mas como força criadora” (FOUCAULT, 2014e, p. 252).

Ainda sobre o contato que mantinha com o movimento *gay*, Foucault diz, em entrevista datada de 1982:

Eu tenho, naturalmente, conversações regulares com outros membros da comunidade *gay*. Nós discutimos, nós tentamos maneiras de nos abirmos uns aos outros. Mas preocupo-me em não impor minhas próprias visões, em não ser contraplano ou programa. Não quero desincentivar a invenção, não quero que os homossexuais deixem de acreditar que são eles que devem regular suas próprias relações, descobrindo o que cabe à sua situação individual. (FOUCAULT, 2014f, p.172)

Ele ressalta novamente aqui o caráter não programático e não profético do intelectual específico. Não ignora os agrupamentos e associações, antes, estabelece diálogos com eles, escuta-os, realiza trocas, sem, contudo, falar por seus membros, prescrever direções e indicar fórmulas para suas ações. Aliás, proceder desse modo propositivo, como afirma, poderia comprometer o que lhe parece existir de mais interessante ali, qual seja, a possibilidade de criação de novos modos de vida.

No fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, Foucault viajou diversas vezes para a América do Norte, especialmente aos Estados Unidos, onde lecionou em Berkeley e estabeleceu comunicação com as comunidades *gays* californianas. Como resultado dessa aproximação, o filósofo teria se dado conta da formação de novos laços sociais, de uma nova cultura e, possivelmente, de um tipo novo de resistência social (MISKOLCI, 2006). De alguma forma, esse convívio parece tê-lo afetado e gerado efeitos em seus escritos. Como afirma Richard Miskolci (2006, p. 166): “O contato e a vivência desse experimento norte-americano levaram Foucault a refletir sobre a homossexualidade como maneira criativa de aceder a um estilo de vida que seria uma reação à psicologização de si mesmo”.

Nesse momento, Foucault passa a se interessar sobremaneira quanto à possibilidade de criação de novas maneiras de existir. Ressalte-se que seu encantamento para com as comunidades *gays* é intenso, mas não se dá por elas mesmas. O que o fascina é a capacidade

que enxerga nelas de promover novas e diferentes formas de relacionamento e de comunicação. Ele afirma:

A homossexualidade é a ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas porque a posição “de esquelha”, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social permitem fazer aparecer essas virtualidades. (FOUCAULT, 2013c, p. 351)

O que Foucault nota nas comunidades *gays* é, por conseguinte, a habilidade, surgida por razões históricas, de invenção de um novo modo de vida no interior do próprio tecido social do qual faz parte. “Para mim, a sexualidade é um caso de modo de vida, ela remete a uma técnica de si” (FOUCAULT, 2012a, p. 255, tradução nossa).

O que ele valoriza é essa força geradora de uma nova cultura não hegemônica, com diferentes formas de relações e de valores, que podem – e talvez até devam – implicar as relações heterossexuais:

[...] acredito que existe aí uma parte extremamente interessante em jogo e que me apaixona: a questão da cultura *gay* – que não compreende somente os romances escritos por pederastas sobre a pederastia –, isso não tem muito interesse, mas uma cultura que inventa modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem que se sobreponham às formas culturais gerais. Se isso for possível, a cultura *gay* não será então simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso criará relações que podem ser, até certo ponto, transpostas para os heterossexuais. (FOUCAULT, 2014g, p. 119)

A riqueza que Foucault observa nesses modos de vida *gay* não se localiza, portanto, no afastamento que tomam do resto do mundo, com a formação de guetos isolados, nos quais poderiam viver “livremente” em conformidade com seu desejo sexual. Ao invés, a sua força se encontra na capacidade inventiva de estilos de existência outros no interior mesmo das formas enrijecidas de vida, capazes de tocá-las e esgarçá-las, gerando curtos-circuitos e produzindo diferentes tipos de vínculos e modos de viver mais ricos.

Em algumas entrevistas concedidas a periódicos destinados ao público *gay*, Foucault se vale do sadomasoquismo e das saunas (*bathhouses*) como exemplos dessa inventividade homossexual. Sobre o sadomasoquismo, ele se posiciona de maneira muito diferente da usual, que o entende como uma forma de perversão ligada a uma agressividade subconsciente. Ele argumenta:

Penso que o S/M é muito mais do que isso; é a criação real de novas possibilidades de prazer, que não se tinha imaginado antes. A ideia que o S/M está ligado a uma violência profunda, que sua prática é um meio de liberar essa violência, de dar livre curso à agressão é uma ideia estúpida. Sabemos muito bem que o que essas pessoas fazem não é agressivo; que elas inventam novas possibilidades de prazer, utilizando certas partes bizarras de seu corpo – erotizando esse corpo. Penso que temos aí uma espécie de criação, de empreendimento criativo, de que uma das principais características é o que chamo de dessexualização do prazer. (FOUCAULT, 2014e, p. 253-254)

Destarte, para Foucault, o sadomasoquismo não é revelador de nenhuma depravação secreta, mas uma prática altamente inventiva de prazeres, os quais não se restringiriam apenas aos órgãos sexuais, podendo ultrapassar os limites do corpo naturalizados pela cultura. Daí ser considerada por ele como uma experiência de dessexualização. Conforme observa Francisco Ortega (1999, p. 148): “O sadomasoquismo [para Foucault] permite desenvolver uma nova erótica não orientada para o sexo, uma forma de empregar o corpo e os prazeres contra o dispositivo da sexualidade”.

Já as saunas, apesar de operarem de maneira diversa, também carregam a possibilidade de novas experiências da corporeidade (ORTEGA, 1999). Nelas, seus frequentadores podem se encontrar anonimamente com outras pessoas com os mesmos interesses, relacionados à fabricação e à troca de prazeres (FOUCAULT, 2015). De acordo com o pensador, as saunas funcionam como efetivos espaços de “dessubjetivação”:

As intensidades do prazer estão ligadas ao fato de alguém se dessujeitar, deixar de ser um sujeito, uma identidade. É algo como uma afirmação da não-identidade. Não só porque se deixa o cartão de visita no vestiário, mas porque a multiplicidade de coisas possíveis, de encontros possíveis, de amontoamentos possíveis, de conexões possíveis faz com que, com efeito, não se possa mais ser idêntico a si mesmo. (FOUCAULT, 2015c, p. 22)

Encontramos aqui de novo a aposta política de Foucault na experiência de dessubjetivação e de transformação radical de si, já presente desde a discussão sobre o apagamento da função-autor, ao fim dos anos 1960. Aqui ela se constrói, no entanto, ligada à criação dessa multiplicidade de prazeres novos, capazes de modificar profundamente a forma pela qual lidamos conosco mesmos e com outros. Segundo afirma: “Isso faz parte, em definitivo, de experiências eróticas importantes, e eu diria que é politicamente importante que a sexualidade possa funcionar desse jeito” (FOUCAULT, 2015c, p.21).

Essa atividade de dar uma forma à própria vida, desembaraçando-se de si mesmo e criando uma cultura dentro da cultura; essa invenção de um modo de existência outro que não se confunde com um narcisismo, mas que irrompe como uma ação política radical, tudo isso

encontrará eco nas produções teóricas de Foucault no mesmo período. Claro que jamais de modo imediato. Conforme ainda veremos, nas suas produções finais, nas quais trata da ética e da estética da existência a partir de textos de pensadores da Antiguidade, não se encontram remissões à cultura homossexual moderna. Nada é simples nem direto em Foucault e será interessante acompanhar os movimentos dos quais se vale para prosseguir esculpindo seu pensamento.

Após a retomada dessas duas ocasiões “biográficas”, faz-se urgente agora voltarmos nossa atenção para os seus cursos do Collège de France. Conforme já comentado na *Apresentação*, foi nessa ambiência que Foucault encontrou um espaço privilegiado para o desdobramento dessa disposição ética intelectual que pudemos acompanhar nos episódios acima lembrados.

Antes, porém, de nos aventurarmos por esse universo peculiar de suas produções, nos ateremos a um curso em especial, *Subjetividade e verdade*, ministrado em 1981. A hipótese filosófica que defendemos é a de que esse curso ocupa uma posição de centralidade no percurso teórico de Foucault, particularmente no que tange ao problema da vida e de sua relação complexa com a ética e com a verdade, foco do presente trabalho. Isso porque foi no bojo desse estudo que o filósofo francês tratou pela primeira vez das artes de existência greco-latinas, o que lhe permitiu um alargamento de seu campo de visão quanto aos processos de constituição de si realizados pelo próprio sujeito. Foi também no âmbito dessas aulas, com a discussão fundamental acerca do *bíos* grego, matéria-prima das artes de viver, que ele pôde redimensionar as formas de resistência políticas.

No próximo capítulo desenvolveremos, assim, esse conjunto de análises em particular, atentando para os eixos estratégicos que dele emergem e que nos permitem adentrar e percorrer o pensamento de Foucault.

2. Sobre Subjetividade e verdade

O curso ministrado no Collège de France entre janeiro e abril de 1981 foi o décimo de Foucault na instituição. Ao longo de suas aulas, o filósofo procurou desenvolver o problema da experiência de constituição do sujeito por si mesmo sempre numa ligação com a verdade. Conforme ele estabelece logo de início, a questão norteadora dos trabalhos daquele ano será a seguinte: “A partir do momento em que, numa cultura, há um discurso verdadeiro sobre o sujeito, que experiência o sujeito faz de si mesmo e que relação o sujeito tem a respeito de si mesmo em função dessa existência de fato de um discurso verdadeiro?” (FOUCAULT, 2016, p. 12).

Quando instaura o seu problema de pesquisa nesses termos, Foucault tenciona se afastar das formas mais clássicas pelas quais as conexões entre “sujeito” e “verdade” foram trabalhadas historicamente pela filosofia. Ele identifica três abordagens distintas adotadas nesse tipo de questionamento. A primeira delas – propriamente filosófica, já que foi utilizada por toda uma longa tradição que se estende de Platão a Kant – se propõe a compreender sob quais maneiras e sob quais condições seria permitido ao sujeito conhecer a verdade¹⁵. A pergunta que ela se faz é: dado um sujeito cognoscente, como é possível a ele a experiência de conhecimento?

Já a segunda formulação, positivista, não se pergunta sobre a viabilidade de uma verdade para um sujeito em geral. Antes, ela se preocupa em apreender os modos segundos os quais seria admissível um conhecimento verdadeiro sobre o próprio sujeito. Sua interrogação se dirige à possibilidade de se dizer a verdade sobre a subjetividade mesma (FOUCAULT, 2016).

Por fim, uma terceira forma de relacionar “sujeito” e “verdade”, batizada por Foucault de histórico-filosófica, quer saber quanto aos efeitos de subjetivação que decorrem da existência de discursos verdadeiros concernentes ao sujeito. Levando-se em conta que em nossa sociedade circulam determinados discursos referentes ao modo de existência do sujeito – que têm o peso de verdade e que são aceitos como tais – e considerando-se também os vínculos de obrigação que nos atrelam a esses discursos, qual a experiência que nós fazemos

¹⁵ Foucault certamente faz aqui uma referência à discussão sobre Kant como marco da filosofia moderna presente na sua obra de 1966, *As palavras e as coisas*. Sobre o papel de Kant nesse livro, Roberto Machado afirma (2000, p. 93): “O limiar da modernidade na filosofia não é propriamente Descartes: é Kant. E a razão disso é ele ter inaugurado uma filosofia que procura explicar a possibilidade de conhecer os objetos através de uma submissão necessária dos objetos ao sujeito humano”.

de nós mesmos? “Qual marca, ou seja também, qual ferida ou qual abertura, qual coação ou qual liberação, produz no sujeito o reconhecimento do fato de haver sobre ele uma verdade a ser dita, uma verdade a ser buscada, ou uma verdade dita, uma verdade imposta?” (FOUCAULT, 2016, p. 12).

Essa visão, diferentemente das duas anteriores, não parte de qualquer antropologia, de qualquer teoria prévia do sujeito, uma vez que para ela, “a subjetividade é concebida como o que se constitui e se transforma na relação que ela tem com sua própria verdade” (FOUCAULT, 2016, p.13). E a verdade, por sua vez, também não é encarada como um determinado conteúdo de conhecimento universalmente válido e imutável. “A verdade é concebida essencialmente como um sistema de obrigações, independente do fato de, deste ou daquele ponto de vista, se poder considerá-la verdadeira ou não” (FOUCAULT, 2016, p. 13). Assim, tendo em vista o caráter contingente, modificável e nunca fixo tanto do sujeito quanto da verdade, todas as análises que almejem seguir por essa direção não podem prescindir de uma atenção à historicidade dos processos. Só dessa forma será possível sinalizar como as subjetividades, sempre entendidas como experiências de si e dos outros, são constituídas e transformadas por meio da sua ligação com o verdadeiro.

Evidentemente, Foucault se filia a essa última linha, fazendo até uma leitura retrospectiva de seus trabalhos – costume recorrente que aparece em praticamente todos os seus cursos e em boa parte de suas entrevistas – à luz desse olhar genealógico. Ele diz:

O que acontece conosco, o que devemos fazer, como devemos conduzir-nos se for verdade que há e que deve haver determinada verdade sobre nós e além do mais uma verdade que nos é dita através do que repelimos para o mais longe de nós, ou seja, a loucura, a doença, a morte e o crime? Foi um pouco essa questão que permeou o trabalho que fiz até aqui. (FOUCAULT, 2016, p. 13)

É certo que a questão do sujeito de veridicção, que nunca mais deixará de movimentar suas pesquisas, não é uma completa novidade na trajetória de seu pensamento. Ela já apareceu explicitada mais ou menos nesses mesmos termos no curso do ano anterior, *Do governo dos vivos*. Na aula de 13 de fevereiro de 1980, Foucault já deixava clara sua preocupação em analisar historicamente a autoconstituição do sujeito perante a verdade:

Tratar-se-ia de esboçar uma história da verdade que tomaria como ponto de vista os atos de subjetividade, ou ainda, as relações do sujeito consigo mesmo, entendidas não só como relação de conhecimento de si, mas também como exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si, isto é, as relações entre a verdade e o que se chama espiritualidade, ou ainda: ato de verdade e ascese, ato de

verdade e *experiência* no sentido pleno e forte do termo, isto é, a *experiência* como o que, a uma só vez, qualifica o sujeito, o ilumina sobre si e sobre o mundo e, ao mesmo tempo, o transforma. (FOUCAULT, 2014h, p. 105-106, *itálicos nossos*)

No entanto, essa experiência do trabalho de si sobre si foi tratada de maneira um pouco distinta nessa ocasião. Em *Do governo dos vivos*, a atenção de Foucault estava voltada às maneiras pelas quais se foi possível governar os homens a partir do uso de certos mecanismos de manifestação da verdade (práticas aletúrgicas) acionados pelos próprios sujeitos. Ou seja, seu interesse nesse curso de 1980, estava ainda direcionado à compreensão de como se estabeleceram relações entre o governo dos homens e a verdade na forma de subjetividade, e em saber também como se produziram efeitos de salvação de todos e de cada um por meio dessa forma específica de produção do verdadeiro.

Para tal empreendimento, ele tomou como domínio privilegiado de estudos os “atos de reconhecimento das faltas” característicos do cristianismo dos séculos II a IV. E, como resultado da vasta investigação das práticas cristãs de confissão e de exame de consciência que realizou – e da qual trataremos no próximo capítulo –, ele pôde delinear uma experiência de subjetivação específica, calcada na obediência, na hermenêutica permanente dos pensamentos e na mortificação de si.

Em *Subjetividade e verdade*, contudo, Foucault não apenas dá prosseguimento a essas questões, como também produz um deslocamento no trato com elas. Como nos lembra Frédéric Gros (2016), nesse curso de 1981, o pensador abandona suas inquietações acerca do cristianismo e volta seu olhar para as “técnicas de si” antigas, entendidas nesse momento como os “procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados, que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, pela gestão da própria vida, pelo controle e transformação de si por si, alcançar determinado modo de ser” (FOUCAULT, 2016, p. 34). Essa noção, conforme discutiremos mais adiante, é uma novidade em seus estudos, não sendo encontrada no curso de 1980, que mencionava apenas as técnicas de direção de consciência, de prova da alma e da vida filosófica (GROS, 2016).

A partir de 1981, Foucault passa a concentrar integralmente sua atenção no estudo das técnicas de si na filosofia antiga¹⁶, com o propósito de observar outras modalidades de relação de si para consigo, não necessariamente baseadas na obediência aos códigos de condutas e na proclamação de atos de verdade. Seu interesse repousa, agora, na percepção de uma dimensão

¹⁶ Até *Subjetividade e verdade*, a filosofia antiga havia ocupado uma posição um tanto lateral nas análises de Foucault, com exceção do seu primeiro curso, de 1971, *Aulas sobre a vontade de saber*. Nele, encontram-se discussões prolongadas sobre diversos textos antigos, como a *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo.

mais inventiva de elaboração de si, ausente em *Do governo dos vivos*. A própria noção de “regime de verdade”, central em sua análise das práticas aletúrgicas cristãs sugeria um tom ainda muito cerrado.

Vale dizer que tanto “regime de verdade”, como “veridicção” (um neologismo do pensador), são termos anteriores ao curso de 1980. Ambas já aparecem um ano antes, em *Nascimento da biopolítica*. Contudo, nesse contexto, funcionam de maneira diferente, remetendo às artes de governo, especialmente a arte de governo liberal. Conforme observa Edgardo Castro (2016, p. 56):

En efecto, en *Naissance de la biopolitique*, la emergencia de los conceptos de régimen de verdad y de veridicción está estrechamente vinculada con lo que Foucault denomina la “época de la política”, es decir, con el proceso por el cual, durante los siglos XVII y XVIII, con la aparición del liberalismo, se busca establecer un principio de autolimitación de la acción de gobernar. Se trata, es necesario subrayarlo, de un principio interno a la propia acción de gobernar y, por lo tanto, diferente de la instancia jurídica del derecho que funciona, en cambio, como una limitación externa de la política. Precisamente en relación con este principio de autolimitación, Foucault habla de régimen de verdad y de veridicción, de una manifestación de la verdad que tiene lugar en la propia acción de gobernar.

Em *Do governo dos vivos*, “regime de verdade” adquire uma dimensão ampliada, decerto, ligando-se ao problema da subjetividade. No entanto, carrega ainda um sentido enrijecido, com uma ênfase demasiada na dimensão da obrigatoriedade e do valor constrangente da manifestação da verdade pelo sujeito. Segundo define na aula de 06 de fevereiro de 1980:

E por regime de verdade entendo o que *força* os indivíduos a um certo número de atos de verdade, o que *define, determina* a forma desses atos e estabelece para esses atos condições de efetivação e efeitos específicos. Em linhas gerais, podemos dizer, um regime de verdade é o que *determina* as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro. (FOUCAULT, 2014h, p. 85, itálicos nossos)

Ao se valer de verbos como “forçar”, “definir” e “determinar”, resta a impressão de haver pouco ou nenhum espaço para a autoconstituição de si que fosse capaz de escapar aos resultados previamente estipulados, cabendo ao sujeito apenas um papel de “operador” desses mecanismos aletúrgicos. Foucault minimizará o uso de “regime de verdade” já em 1981, preferindo no lugar expressões como “jogos de verdade” ou “jogos de veridicção” que indicam mais abertura e fluidez.

De qualquer modo, em *Subjetividade e verdade*, os vínculos de obrigação que ligam o sujeito aos discursos e códigos são ainda pensados, como vimos. Aliás, sobre esse aspecto da codificação, do ponto de vista metodológico, Foucault reforça sua posição contrária à tendência notada em certas análises de se concentrar no código como elemento fundamental e dele derivar as condutas, entendidas sempre numa lógica binária do permitido e do proibido. É preciso, a seu ver, afastar-se da “ilusão do código ou miragem jurídica”. Essa inclinação na ênfase do elemento da regra encontraria, inclusive, sua razão histórica de existência na maneira pela qual nossa sociedade vem, ao menos desde o século VII, elaborando de modo implacável toda sorte de codificações de comportamentos, especialmente os concernentes às práticas sexuais. Dessa feita, ele sugere inverter a questão: não mais explicar as condutas partindo-se do código, mas compreender como foi possível ao sujeito realizar uma experiência de si que passa pela codificação de suas ações.

Em *Subjetividade e verdade*, Foucault não planeja estabelecer o que era proibido ou permitido em um contexto histórico determinado, mas descrever os princípios de valorização dos comportamentos, ou seja, a lógica que fazia com que um ato fosse mais valorizado que outro num dado período. Como afirma:

Quero mostrar quais são os processos ativos, permanentes, contínuos de valorização que organizam uma percepção graduada das coisas – processos ativos, contínuos e permanentes de valorização que servem de suporte, em certos pontos de sua organização, para algumas grandes proibições que, elas sim, são claras, nítidas e categóricas. (FOUCAULT, 2016, p. 90)

Não por acaso, o grande campo temático que organiza a sua investigação daquele ano é o da experiência ética da sexualidade. Diferentemente de outros assuntos trabalhados por ele em anos anteriores, como o da loucura, da doença, da morte e do crime, que possuíam uma relação com a verdade necessariamente negativa e de exclusão, a sexualidade funciona de modo diverso. Ainda que possa haver mecanismos de repressão, de regulação e de desqualificação em jogo na sexualidade, esta nunca é tomada integralmente como objeto de rejeição. “Ela [a sexualidade] é objeto de um jogo sempre complexo de recusa e aceitação, de valorização e desvalorização [...]” (FOUCAULT, 2016, p. 14).

Ademais, há um segundo aspecto – mais determinante para tal escolha, em nosso entendimento – que a diferencia da loucura, da doença, da morte e do crime. Em todos esses casos, o discurso verdadeiro sobre o sujeito se organiza de maneira exterior a ele. Quem fala

sobre o louco, só está autorizado a falar exatamente por não ser louco. Já quanto à sexualidade, há toda uma tecnologia de incitação discursiva subjetivante posta em operação.

No caso da sexualidade o discurso verdadeiro foi institucionalizado, pelo menos em parte considerável, como discurso obrigatório do sujeito sobre si mesmo. Isso quer dizer que ele não se organizou a partir de algo que se apresentasse como observação e exame, mas em função de regras aceitas de objetividade, e sim foi em torno da prática da confissão que o discurso verdadeiro sobre a sexualidade se organizou. (FOUCAULT, 2016, p. 15)

Teremos ainda a chance de ver mais à frente como a sexualidade já havia servido a Foucault como um eixo estratégico na década de 1970 para que pudesse desenvolver a discussão sobre os dispositivos de normalização das condutas na sociedade moderna. Aqui ela desponta uma vez mais, mas com outra função. Serve agora para que ele consiga pensar as maneiras pelas quais o sujeito elabora uma experiência de si sobre si perante os discursos verdadeiros. E para a composição do arquivo histórico que o permitisse reconstituir tais percepções éticas ligadas ao sexo, o filósofo selecionou um conjunto de escritos que chamou de “artes de viver” ou “artes de conduta”¹⁷.

As artes de viver, segundo descreve, compunham um “gênero menor” de escrita, mas que detinham grande difusão durante toda Antiguidade, especialmente nos períodos helenístico e romano, recorte cronológico ao qual o filósofo se atém aqui. Como acredita, em nosso tempo, esse gênero de produção textual parece ter desaparecido ou, ao menos, ter perdido sua autonomia, diluindo-se em outros campos, como a pedagogia, a literatura e as ciências humanas (FOUCAULT, 2016). Seja como for, durante a Antiguidade, ele era muito frequente e, vale dizer, capaz de abarcar as mais diversas camadas da existência, não se restringindo às práticas sexuais.

As artes de existência podiam tratar da morte, por exemplo. Havia toda uma “arte de morrer” que se perguntava pela melhor forma de nos prepararmos para esse acontecimento. Como pensar na morte antecipadamente? Como realizar seus preparativos? Como devemos nos sentir em sua presença? Perguntas como essas costumavam ser objeto privilegiado de tais obras. Havia também conselhos para outras ocasiões relevantes, como o exílio, a ruína e o luto.

¹⁷ Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault define as “artes de existência” da seguinte forma: “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra de arte que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2010b, p. 17-18).

Foucault lembra ainda que, além dessas artes que versavam sobre esses instantes pontuais da vida, existiam outras, que abordavam atividades específicas, como a arte da memória e a da retórica. Esta última, ao contrário do que se poderia pensar, não compreendia exclusivamente ensinamentos técnicos para que se pudesse falar bem em público, mas envolvia toda uma série de conhecimentos para se alcançar um modo de vida determinado. Afinal,

É preciso ensinar àquele que deve tornar-se retórico todo um estilo de vida pública, todo um uso de linguagem nas instituições políticas e judiciárias, todo um relacionamento com os outros na vida coletiva, toda uma moral a valorizar nas relações públicas; ele é ensinado a ser um homem público, um homem ligado aos outros numa relação de vida pública, de publicidade, de política, de vida social etc. (FOUCAULT, 2016, p. 30)

O filósofo indica também uma terceira espécie de arte de se conduzir, voltada não para momentos específicos, nem para atividades particulares, mas para o regime geral da existência. É aí que a medicina greco-romana se encontra enquadrada, já que ela se concentrava mais na recomendação de um regime para o corpo, do que no tratamento de uma doença, constituindo-se, assim, como uma arte fisiológica de viver. Os diversos tratados sobre o domínio da cólera e das paixões veiculados no período helenístico e romano podem também ser vistos como artes do viver, porém não relacionadas ao regime corporal, mas ao regime da alma. Foucault não esmiuçar essas técnicas nesse curso. Isso ficará reservado, como veremos no capítulo quatro, para o ano seguinte, em *A hermenêutica do sujeito*.

Por ora, ao evocar essas diversas modalidades das artes de conduta antigas, ele procura deixar claro que o que está em jogo com elas é menos a prescrição de comportamentos, e mais o ensino de maneiras de ser. Conforme defende, ainda que essas artes de viver apontem maneiras de se comportar e de se lidar com acontecimentos, sua ênfase recai no ensino de formas de modificação do ser com vistas a se obter um certo tipo de experiência (FOUCAULT, 2016). Não tanto a aprendizagem de um fazer, mas de um modo de ser, pois. É o caso da retórica comentado acima, na qual não basta a simples absorção dos conhecimentos de oratória, mas é preciso transformar e qualificar o próprio *éthos* de quem a ela se submete. Para Foucault (2016, p.31):

Em resumo, através dessas artes de viver está em causa permitir que o indivíduo adquira um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável [...]. Modificação do ser, passagem de um status ontológico para outro,

abertura de modalidades de experiência: isso é o que está em causa nas artes de viver.

E essa transformação do *status* ontológico do sujeito pelas artes de viver só pode se realizar, como apontará o filósofo, atendendo a três procedimentos: o primeiro relacionado à presença do outro, o segundo ligado à verdade e o terceiro a si mesmo. Sobre o vínculo com a alteridade¹⁸, Foucault ressalta que essas artes são ensinadas e aprendidas, ou seja, precisam ser passadas de um indivíduo a outro necessariamente. Tal transmissão se realiza numa relação entre mestre e discípulo. “A atividade de direção do mestre para o discípulo, a maneira pela qual ele educa e forma a conduta são absolutamente indispensáveis e constitutivas da arte de viver” (FOUCAULT, 2016, p. 31).

Essa prática de ensino, chamada pelos gregos de *máthesis*, é imprescindível, como dito, ao acesso às artes de conduta, mas ela *per se* não é suficiente. É preciso que o indivíduo não se limite a escutar as lições do mestre e que também as circunscreva em si, estabelecendo, desse modo, uma imbricação com a verdade (*meléte*). “[O discípulo] precisa acionar um saber, um saber que recebe, é claro, mas que em seguida vai tornar-se uma espécie de referência permanente na existência” (FOUCAULT, 2016, p. 32).

E por último, para que possa incorporar esses conhecimentos adquiridos, o indivíduo deve promover uma relação consigo de permanente exame, de permanente prova de si (*áskesis*), de modo a poder verificar se ele está atingindo a qualidade de ser que procura. *Máthesis*, *meléte* e *askésis* serão, portanto, os três elementos fundamentais encontrados nas artes de viver e que permitirão uma modificação do *status* ontológico do sujeito.

Mas qual é realmente a razão de ser dessas técnicas que se difundiram tão amplamente nos primeiros séculos de nossa era? Para que tantos escritos foram produzidos a respeito da condução das várias dimensões da existência?

Foucault enfatiza que esses discursos não funcionam como códigos morais nem como sistemas prescritivos de comportamentos¹⁹. São simplesmente técnicas de vida (*tékhnai perì ton bión*), ou seja, procedimentos refletidos e elaborados com a intenção de realizar transformações no sujeito visando a certos fins. “A *tékhnē* não é um código do permitido e do

¹⁸ Como veremos nos próximos capítulos, essa relação com a figura do outro é fulcral para a realização de uma modificação de si na Antiguidade. Ela, que já estava presente em *Do governo dos vivos* com a análise da direção de consciência monástica, não será esquecida por Foucault nos cursos posteriores, quando desenvolve as discussões acerca do exame de consciência e da *parresía* filosófica.

¹⁹ Vale notar que a escolha dessa modalidade de fonte, por sua característica não regulamentadora das condutas, também nos parece estratégica para que Foucault se afaste metodologicamente da “ilusão do código”, comentado anteriormente. Vê-se assim, um efeito performativo de seus trabalhos sobre o qual ainda discutiremos.

proibido, é determinado conjunto sistemático de ações e determinado modo de ação” (FOUCAULT, 2016, p. 225). No entanto, mesmo que não se confundam com as regras, também não estão alheias a estas. O lugar ocupado pelas artes de existência é precisamente o espaço entre os códigos de conduta em difusão e os sistemas de valores subsistentes. O que elas objetivam, portanto, é o estabelecimento de um vínculo entre essas duas dimensões aparentemente incompatíveis (códigos e valores). E isso sem propor nenhum abrandamento das regulamentações e tampouco modificar o conjunto de valores. As artes de viver não procuram acomodar um código a um sistema de valores, mas radicalizá-los. Como conclui:

Na verdade, parece-me que o papel dessas artes de conduzir é prescrever os procedimentos de transformação do próprio sujeito, procedimentos de transformação que devem permitir que ele habite o código, pratique-o [...]. É a modificação da relação de si consigo, é a modificação da maneira como o indivíduo se constitui como sujeito, é isso que vai permitir que ele se conduza de acordo com um código e segundo valores que, na verdade, não são compatíveis entre si. (FOUCAULT, 2016, p. 233)

As artes de existência, dessa feita, não refutam os regulamentos morais. Ao contrário, afirma-os a fim de inserir a própria existência do sujeito no seu interior, preservando seu sistema de valorização.

Dito isso, outra série de interrogações se nos impõe: O que está em pauta quando se fala em existência para os antigos? Que vida é essa que, por meio das “biotécnicas” – como Foucault também nomeia essas artes – é elaborada sempre em relação aos códigos morais e, ao mesmo tempo, com certa distância a eles? Qual é a matéria-prima própria das artes de viver?

Para responder a tais perguntas, Foucault recupera a definição do *bíos* grego, pois é a ele que todas as artes de viver gregas – e posteriormente latinas – dizem respeito. Como afirma, os gregos possuíam dois verbos para indicar o que nomeamos hoje “viver”. Havia o verbo *zên*, utilizado para se referir à mera qualidade do viver. É nesse sentido que se poderia dizer que os animais vivem, por exemplo. Havia também um segundo termo, *bioûn*, que se referia ao modo de se viver essa vida, à maneira de conduzi-la e de qualificá-la como feliz ou infeliz. Ele acrescenta:

O *bíos* é algo que pode ser bom ou mau, enquanto a vida que você leva porque é um ser vivo lhe é simplesmente dada pela natureza. O *bíos* é a vida qualificável, com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente. O *bíos* é o que nos acontece, é claro,

mas pelo ângulo do que fazemos com o que nos acontece. É o curso da existência, mas levando em conta o fato de esse curso estar indissociavelmente ligado à possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de modo racional e em função dos princípios da arte de viver. (FOUCAULT, 2016, p. 33)

O *bíos* corresponde, assim, à substância a qual as artes do viver visam dar uma forma. É esse agrupamento confuso de acontecimentos imprevisíveis, esse conjunto de forças incontroláveis e em movimento aos quais as artes da existência devem modelar e elaborar contornos com vistas a se alcançar uma determinada maneira de ser.

É quase impossível compreendermos contemporaneamente a noção de *bíos*, segundo Foucault. Ainda que saibamos não se tratar da vida biológica, captar o real sentido que os gregos davam ao *bíos* é uma tarefa complexa. Essa dificuldade se deve, conforme acredita, a duas razões. A primeira diz respeito à experiência cristã, cuja presença ainda se faz sentir, que efetuou uma cesura entre a vida neste mundo e vida no além. Essa oposição entre esse mundo e o outro mundo não era conhecida pelos gregos, que entendiam o *bíos* como uma unidade possuidora de um sentido imanente. A segunda razão repousa no fato de classificarmos em nosso tempo a vida de acordo com critérios de profissão e de *status* social. Entretanto, “o *bíos* grego não é profissão nem ofício, tampouco é algo que se escandisse em torno da salvação, em torno da relação e da oposição entre este mundo e o além” (FOUCAULT, 2016, p. 225).

Para esclarecer melhor esse último aspecto, Foucault retoma, a partir do relato de Diógenes Laércio, um texto atribuído ao filósofo Heráclides do Ponto que faz referência aos três modos de vida reconhecidos tradicionalmente no mundo grego. Na obra, a vida é comparada a uma panegíria, ou seja, a uma festa pública para a qual se dirigem os que vão para lutar, os que vão para comercializar e os que vão apenas para ver o espetáculo. A vida, ou mais precisamente o *bíos*, funcionaria da mesma maneira: há os que nasceram escravos da glória (políticos), os que são ávidos por riqueza (comerciantes) e os que perseguem a verdade (filósofos). São essas as três formas de vida (política, crematística e filosofia) admitidas pelos gregos, portanto (FOUCAULT, 2016). Mas o que significa o termo “vida” nessas três formas? Foucault responde que ele não se define pelas ocupações ou pelas carreiras assumidas, como a de juiz, comerciante ou mesmo a de filósofo. A vida se define pelo que se deseja, pelo que se procurar fazer com ela. Não é, pois, o *status*, nem a atividade do indivíduo, sequer o que ele manipula. O *bíos* tem a ver com a maneira pela qual o indivíduo se relaciona com os eventos, a maneira pela qual ele se posiciona em relação aos eventos. “É ainda a maneira como insere

sua própria liberdade, seus próprios fins, seu próprio projeto nas coisas em si, a maneira como, por assim dizer, as coloca em perspectiva e as utiliza” (FOUCAULT, 2016, p. 226). A panegíria é uma grande festa aberta a todas as pessoas e onde muitos acontecimentos se desenrolam ao mesmo tempo. O *bíos* será, nesse sentido, a finalidade dada pelo indivíduo quando ele se dirige a essa festa, o ângulo pelo qual ele se propõe a perceber e a participar desses acontecimentos.

O *bíos* encontra-se, então, muito distante da experiência cristã de subjetivação. Ainda que possamos fazer aproximações, os gregos não possuíam um correspondente ao que entendemos hoje por subjetividade. Foucault recorda que o grande modelo cristão de subjetividade se divide em três princípios. O primeiro é o da relação com o além-mundo, ou seja, com um fim absoluto, com um *télos* situado além de nossa história, mas que deve polarizar nossa vida. O segundo corresponde a uma relação de conversão, ou seja, à necessidade de nos desprendermos do que somos, de renunciarmos ao modo como temos vivido de forma a acessar esse absoluto. E o terceiro é o da busca de uma autenticidade ou de uma verdade profunda que estaria alojada no nosso interior e capaz de fazer com que descubramos o que somos.

O *bíos* grego não acompanha definitivamente esses princípios de funcionamento. Como observa Foucault (2016), o *bíos* não é pensado em termos de um fim absoluto ou de um além, ele sempre atua na imanência. Além disso, ele não é definido por uma conversão radical, por uma negação de si, mas por um trabalho contínuo de si sobre si. E, finalmente, o *bíos* não se dá por uma relação de hermenêutica ou de decifração interior, ele se define “[...] como a abordagem, ou melhor, como a busca indefinida, ou finita na forma mesma da existência, de um fim, um fim que ao mesmo tempo o indivíduo alcança e não alcança” (FOUCAULT, 2016, p. 227-228).

Nota-se, dessa feita, que no *bíos* não há promessas de um paraíso perdido, onde algo como um sujeito poderia se realizar plenamente. De acordo com Manuel Mauer (2015, p. 187, tradução nossa): “A noção de *bíos* remete, pois, à ideia de uma vida na superfície dela mesma, sem além nem aquém, sem transcendência nem autenticidade, mas que mantém apesar de tudo uma relação constante e estreita com a forma”. Trata-se, assim, de um trabalho exaustivo, minucioso, cuidadoso e atento aos detalhes num processo interminável de esculturação da existência.

Agora, após essa breve retomada de aspectos que julgamos centrais no desenvolvimento do curso de 1981, é possível perceber a força das questões trabalhadas por Foucault nessa ocasião. Acreditamos que é precisamente toda a investigação em torno da noção do *bíos* grego e toda a análise dos modos de operação das técnicas de viver antigas que marcam a relevância de *Subjetividade e verdade* no percurso de pensamento de Foucault.

O desenvolvimento do problema do *bíos* – como vimos principalmente a partir de sua comparação com a experiência de subjetividade cristã – possibilita ao pesquisador francês tomar mais um importante distanciamento das concepções essencialistas ancoradas num sujeito fundador e universal. O *bíos* está relacionado aos acontecimentos múltiplos, contingenciais e imponderáveis e à forma que se dá a esses acontecimentos. Ele se localiza, assim, completamente nos antípodas do que seria uma substância interiorizada e portadora da verdade do sujeito a ser constantemente inquirida e examinada. Como sintetiza Mauer (2015, p.187):

[...] o *bíos* é definido por Foucault a partir da ausência de toda referência a uma autenticidade, distinguindo-se, assim, da ideia comum à figura epistêmica e à figura política do homem moderno como ser constituído de uma profundidade secreta a explorar e exumar de maneira incansável. [...] ele [o *bíos*] é matéria de transformação em vez de decifração – obra em vez de enigma.

Além disso, parece-nos que a reflexão acerca da percepção ética do *bíos* é fundamental também por possibilitar uma inflexão na forma pela qual a resistência política vinha sendo talhada pelo pensador. Se for verdade que Foucault, já desde ao menos a década de 1970, seguia se dedicando cada vez mais ao estudo do papel das resistências em todas as suas dimensões (CASTELO BRANCO, 2015) e salientando seu aspecto sempre local, móvel e indissociável das próprias relações de poder (REVEL, 2011), há um recrudescimento dessa questão a partir de *Subjetividade e verdade*.

Ora, quando Foucault se volta para o estudo do *bíos* e das técnicas de vida – que permitem ao sujeito se constituir não em oposição aos códigos morais de comportamentos, mas no interior deles – ele opera uma ampliação do problema. Sob a perspectiva que se abre nesse momento, o gesto de resistir não se daria num jogo que opõe um modo de vida a outro modo de vida. Ele residiria, com efeito, na capacidade ética de se constituir a partir das próprias regras de condutas e demais forças governamentalizadoras.

Não que Foucault defendesse anteriormente uma oposição entre resistência e poder. Em 1977, após o desenvolvimento de seus estudos acerca da sociedade disciplinar e do

dispositivo da sexualidade, ele já estava em condições de afirmar: “Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea” (FOUCAULT, 2009d, p. 241). Todavia, o exame das artes de viver e de sua relação peculiar com os códigos morais, a nosso ver, possibilita a ele conferir novas nuances a tal percepção. A grande contribuição do estudo de 1981 parece-nos ter sido a ênfase dada à dimensão agonística das “resistências”, ou seja, “do combate entre indivíduos e grupos com diferentes forças e distintos objetivos no campo social” (CASTELO BRANCO, 2015, p. 38). É essa atenção maior à agonística – a esse aspecto permanentemente combativo das forças, que não se opõem necessariamente, mas que se atravessam produzindo arranjos outros –, que permitirá a Foucault qualificar o problema do poder, das resistências e da liberdade de maneira mais aguda, no famoso texto *O sujeito e o poder*, de 1982. Ele declara:

O problema central do poder não é o da servidão voluntária (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, provocando-a incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente. (FOUCAULT, 2013d, p. 289-290)

Certamente as duas questões que comentamos – o afastamento de uma filosofia do sujeito e a requalificação da resistência política – representam apenas alguns deslocamentos possíveis graças ao mergulho de Foucault na investigação das artes de existência antigas. A análise do *bíos* permitirá ao filósofo também despregar-se das discussões a respeito da biopolítica.

A biopolítica, como qualquer outra noção elaborada pelo filósofo, é difícil de precisar. De acordo com Sylvio Gadelha (2013, p. 81-82):

A rigor, pois, o problema da biopolítica não é apresentado de uma vez por todas, desenvolvido e acabado, num único momento ou numa mesma obra, mas vai ganhando visibilidade e assumindo maior complexidade num percurso que pode ser mais ou menos situado na *démarche* de Foucault.

Seja como for, no âmbito de seus estudos no Collège de France, a noção se restringe a três cursos: *Em defesa da sociedade*, *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, realizados entre os anos de 1976 e 1979. Não temos a pretensão aqui de nos

aprofundarmos no processo de confecção desse conceito em particular. Trabalhos relevantes já foram dedicados a isso (CASTRO, 2006, 2012; RABIONOW; ROSE, 2006). Entretanto, é preciso salientar que, de forma geral, nos cursos a noção de biopolítica aparece como uma tecnologia de poder cujo alvo privilegiado é a *população*, entendida como “um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam traços biológicos e patológicos particulares e dos quais a própria vida é suscetível de ser controlada, a fim de se assegurar uma melhor gestão da força de trabalho” (REVEL, 2011, p.24-25).

Na aula de 17 de março de 1976, de *Em defesa da sociedade*, estreia do conceito na instituição, Foucault descreve a biopolítica atrelada diretamente ao surgimento do racismo moderno de Estado no século XIX. Esse racismo biológico, que terá como ápice os regimes nazista e soviético, foi responsável por promover cesuras no interior de um contínuo populacional, dividindo-os hierarquicamente em grupos que mereciam viver e grupos que deviam morrer, em nome do benefício da espécie. Segundo diz:

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. (FOUCAULT, 2010a, p. 217)

Já em *Segurança, território, população*, o conceito será retorcido e retomado em outra chave. De início, a biopolítica retorna a partir do que chamou de “mecanismos de segurança” (doenças, epidemias e escassez de alimentos) (FOUCAULT, 2008a). Em seguida, como lembram Julio Groppa Aquino e Fabiana Jardim (2015), Foucault faz o problema deslizar de uma genealogia do biopoder para uma genealogia da governamentalidade no Ocidente. Isso o obriga a recuar temporalmente, para que possa compreender o surgimento do poder pastoral cristão²⁰ e da razão de Estado²¹, que serviram como condição de possibilidade para a

²⁰ Foucault trata do poder pastoral nas aulas dos dias 8, 15 e 22 de fevereiro de 1978. Como sintetiza Márcio Alves da Fonseca (2012, p. 215-126): “O poder pastoral é um tipo de poder que não se exerce sobre um território, mas que por definição se exerce sobre um grupo, sobre uma multiplicidade de indivíduos que se movimenta. É um poder definido por um ‘bem fazer’. Seu fim é o bem-estar do grupo, sua subsistência e proteção. O pastor é aquele que alimenta e que cuida. O poder pastoral é ainda um poder individualizante, isto é, o pastor é aquele que conduz todo o grupo, mas de modo que nenhum dos indivíduos que o compõe se perca”.

²¹ A razão de Estado é detalhada nas aulas de 8, 15, 22 e 29 de março e de 5 de abril de 1978. *Grosso modo*, ela se define como uma forma de racionalidade governamental que visa gerir não um território, mas sim um conjunto de atividades humanas, com a intenção de assegurar a conservação do Estado. De acordo com Foucault (2008a, p. 491): “A ‘razão de Estado’ [...] é a nova matriz de racionalidade segundo a qual o príncipe deve exercer sua soberania governando os homens”.

emergência da vida da espécie e do governo como problemas políticos (AQUINO; JARDIM, 2015).

No ano seguinte, novo deslocamento. Em *Nascimento da biopolítica*, a sua atenção se dirigirá para as artes de governo liberal e neoliberal, como pano de fundo para o governo das populações. Como escreve no resumo do curso, a questão que busca responder é:

Num sistema [como o liberal] preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos, como é que o fenômeno “população” com seus efeitos e seus problemas específicos pode ser levado em conta? Em nome do que e segundo que regras pode ele ser administrado? (FOUCAULT, 2008b, p. 431-432)

Após 1979, ao fim desse breve “intervalo biopolítico”, tal noção não será mais debatida nos seus cursos subsequentes. Contudo, consta no manuscrito da segunda aula de *Subjetividade e verdade* uma anotação não pronunciada pelo filósofo, na qual ele arrisca um novo conceito, o de “biopoética”, em oposição direta à biopolítica. Conforme escreve:

Biopoética se justificaria porque se trata de fato de uma espécie de fabricação pessoal de sua própria vida (notar que nessas artes frequentemente é posta a questão de saber se determinado ato é belo ou não). Seria possível seguir assim o problema da conduta sexual: biopoética, em que está em causa a conduta estético-moral da existência individual; a biopolítica, em que está em causa a normalização das condutas sexuais em função do que é considerado politicamente exigência de uma população. (FOUCAULT, 2016, p. 34)

Observa-se aí um esforço do pensador em elaborar, a partir do estudo das artes de viver antigas, um novo conceito que lhe permitisse ultrapassar o problema biopolítico. Ao rascunhar a definição daquilo que seria uma “biopoética”, Foucault procura saltar do debate em torno das tecnologias de governo das populações que encabeçara anteriormente, atentando agora para o aspecto da criação, para o aspecto ético e estético de dar forma à própria vida, que havia ficado de fora de seus questionamentos até ali. Com a “biopoética”, ele procura, assim, forjar uma nova dimensão à noção de vida, deixando de vê-la em seu caráter biológico para pensá-la como acontecimento qualificável.

Ademais, todo esse movimento remete à preocupação de Foucault, contemporânea a essas pesquisas, com a produção dos modos de vida *gay* encontrados em suas passagens pelos Estados Unidos, tais como apresentamos no capítulo anterior. Tanto lá, na observação das comunidades homossexuais californianas, quanto aqui, na análise das artes de viver da Antiguidade, o que mobiliza seu pensamento é justamente essa elaboração de si, essa capacidade de forja de novos estilos de existência que não se dão na refutação direta dos

códigos que circulam socialmente, mas na sua afirmação e na força criativa de se construir a partir e apesar deles. Nem binarismos nem oposição dialética, a aposta ético-política de Foucault segue por outra via: habitar os códigos, trançar os códigos, transtornar os códigos e, por conseguinte, inventar formas de vida.

Será, portanto, a partir desse olhar que nos conduziremos em direção aos demais cursos. Será tomando por hipótese esse esforço teórico persistente do filósofo em não apenas tecer uma reflexão, mas produzir uma experiência ética do pensamento – contrária, como vimos, tanto a uma substancialidade ou a uma interioridade de um sujeito fundador e universal, quanto a binarismos fáceis e às promessas de redenção e salvação – que nos direcionamos às suas aulas no Collège de France. Nosso interesse com isso será o de dar a ver as maneiras pelas quais Foucault foi retrabalhando em seus estudos genealógicos o problema da vida como uma linha de força fundamental para a problematização dos dilemas éticos e políticos que caracterizam nosso presente. Para a realização dessa tarefa – e ainda insistindo na relevância do curso *Subjetividade e verdade* como um *locus* irradiador – elegemos dois eixos de discussões encontrados em suas aulas de 1981: o primeiro concerne às transformações históricas da experiência de subjetivação dos prazeres e o segundo acerca do problema do casamento para a vida filosófica. Deles ressaltaremos dois acentos de problematização que nos permitirão atravessar o arquivo selecionado. Eis o que se segue.

As experiências históricas de indexação do sujeito à verdade

Como indicamos, Foucault está interessado em 1981 na análise das artes de existência que versam precisamente sobre os prazeres sexuais. Nas aulas dos dias 21 e 28 de janeiro, ele se ocupa da obra de Artemidoro, datada do século II, sobre a interpretação dos sonhos. Esse mesmo material será recuperado novamente no capítulo I, “Sonhar com os próprios prazeres” de *O cuidado de si*, terceiro volume de *História da sexualidade* (FOUCAULT, 2009e).

Tal texto é o representante mais completo que nos restou de um gênero de escrita muito comum na Antiguidade, a oniromancia. A oniromancia não era um simples manual para compreensão dos sonhos. Tratava-se, na realidade, de um tipo de escrita que procurava ajudar os homens a se conduzirem, constituindo-se de acordo com a verdade. Vale dizer que era sempre a uma elite masculina que todas as artes de existência se dirigiam. Era obrigatoriamente a essa pequena camada que os conselhos de conduta se voltavam. Por meio

de seu auxílio, o indivíduo era capaz de compreender os sonhos que tivera e extrair deles consequências para a gestão de sua vida em conformidade com o verdadeiro. Ela correspondia, assim, a um modo de definir o que fazer, quando despertos, em relação àquilo que fomos enquanto dormíamos, ou ainda, uma forma de inserir o sujeito sonhador que havíamos sido no interior da vida que levamos acordados. “A onirocrítica antiga é isso: uma maneira de viver, uma maneira de viver tendo em vista que, durante pelo menos uma parte de nossas noites, somos um sujeito que sonha” (FOUCAULT, 2016, p. 47).

A obra de Artemidoro dedica quatro capítulos aos sonhos com conteúdo sexual. Segundo Foucault, a análise dessas passagens em especial é estratégica para a recuperação dos sistemas apreciativos dos atos sexuais entre os antigos. A compreensão das razões pelas quais certos sonhos eram tomados como possuidores de valor positivo ou negativo torna possível reconstituir a percepção da ética sexual do período em que a obra foi escrita – e mesmo a de um período mais antigo, uma vez que o autor se baseou para sua feitura numa longa tradição, transmitida de geração em geração e remontando a um tempo anterior ao século II.

Foucault, ao analisar nesses trechos as maneiras pelas quais os sonhos sexuais foram agrupados, concluiu que havia entre os gregos uma correspondência ou continuidade necessária entre os campos social e sexual. Em outras palavras, não havia para eles uma cisão ou distinção entre o sexual e o social. Desse modo, se um determinado tipo de sonho sexual (como naqueles em que o homem tinha relações com sua esposa, sua amante ou com seus escravos, por exemplo) apresentava um valor positivo e de bom presságio, era porque nele o mesmo *status* social reservado ao sonhador havia sido conservado. E, pelo mesmo raciocínio, se um sonho era tido como de mau agouro (como naqueles em que o homem assumia a posição passiva no ato sexual), isso ocorria porque nele o privilégio social garantido ao indivíduo do sexo masculino fora invertido ou deturpado.

Diremos, portanto, que, se houver efetivamente essa continuidade e esse isomorfismo entre a relação sexual e a relação social, o ato poderá ser considerado principalmente bom. Em contrapartida, será considerado principalmente mau, será moralmente desqualificado se inverter, derrubar, conturbar as relações sociais de que faz parte, ou, mais simplesmente, se afastar-se, desviar-se ou divergir delas. (FOUCAULT, 2016, p. 73)

O ato sexual será, desse modo, apenas uma forma de conservar os sistemas de dominação preponderantes na sociedade estudada. A esse *continuum* Foucault dá o nome de “isomorfismo sociossexual”.

Além disso, o filósofo percebe pela leitura do texto uma grande importância dada à penetração e à posição ativa assumida pelo indivíduo nas relações sexuais (e, conseqüentemente, uma desqualificação da posição passiva). Essa segunda característica observada, será chamada por ele de “valorização da atividade”. Serão, por conseguinte, esses dois princípios – isomorfismo sociossexual e valorização da atividade – que comporão a percepção ética antiga ou *aphrodísia*.

Como se pode supor, essa experiência grega dos prazeres irá se modificar radicalmente ao longo do tempo até o que se poderia chamar de percepção cristã da carne. No entanto, como afirma Foucault, esse trabalho de reelaboração ética foi anterior ao cristianismo. A filosofia da época helenística e romana, como o estoicismo e o epicurismo, já havia inventado uma nova forma para os *aphrodísia* em sua relação com a verdade.

Foucault toma então, para demarcar essas transformações, fragmentos de tratados sobre o casamento, escritos por estoicos como Musônio Rufo, Antípatro de Tarso e Hiérocles, entre outros. No conjunto de conselhos que esses textos apresentam, ele observa o lugar cada vez mais privilegiado que a união matrimonial passa a ocupar. Ele nota um processo pelo qual o casamento foi se constituindo como uma instância distinta do campo social. E esse isolamento do matrimônio vai assumindo tamanha proporção que não será mais possível deduzir aquilo que é válido nele a partir daquilo que é válido nas demais relações sociais. “Em outras palavras, o casamento se tornará por si mesmo seu próprio critério de valor. [...] O casamento terá de definir ele mesmo a lei e o princípio de valorização sexual dos atos físicos que nele acontecem” (FOUCAULT, 2016, p. 94). Como consequência dessa transformação, as relações sexuais só poderão ser aceitas no seu interior. Percebe-se, assim, uma transferência do princípio do isomorfismo sociossexual encontrado anteriormente nos gregos para uma lógica de “localização exclusiva da relação sexual na conjugalidade” (FOUCAULT, 2016, p. 94).

E com o princípio da atividade também não será diferente. Tal preceito, que apregoava o prazer do sujeito ativo como único legitimado socialmente e que via no prazer do passivo algo de perigoso, passa a ser questionado pela filosofia moralista. Para esta, independentemente da posição assumida pelo indivíduo durante a relação sexual, o prazer

sempre carrega em si um risco, na medida em que tende a fazer com que o sujeito perca o domínio que exerce sobre si. Com isso, “agora o problema vai ser definir condições de atividade tais que a passividade, intrínseca ao prazer, não possa ter domínio sobre ele” (FOUCAULT, 2016, p. 95). Será preciso manter a valorização do sujeito ativo, mas distanciando-a dos perigos do prazer sexual.

Todo esse novo modelo de ética – que se apoiava, portanto, na supervalorização do casamento e na desvalorização do prazer – formou-se historicamente, como aponta Foucault, num movimento que veio de baixo, que partiu dos grupos mais pobres em direção à elite, indo do campo para a cidade. As aristocracias urbanas, que se identificavam com os antigos princípios dos *aphrodisia*, no período pós-alexandrino e, posteriormente, no mundo imperial romano, viram seus modos de vida ameaçados por uma nova economia das relações de poder que emergia naquele momento. Para que pudessem continuar existindo, foi necessário a elas que se entrosassem com o espaço da corte e com a burocracia, novidades do período, ao mesmo tempo em que deveriam manter os preceitos pelos quais podiam se reconhecer entre si e se diferenciar dos demais. Nesse sentido, foi fundamental o apelo às artes da existência.

Dessa forma, a correlação entre o sexual e o social teve de ser reorganizada inteiramente em torno do casal, o qual deveria atuar como uma dobradiça entre uma “vida privada” e uma “vida pública”. O princípio de valorização da atividade, por sua vez, precisou ser reformulado, funcionando não em ligação à posição ativa no sexo, ou seja, numa relação que se apoiava no domínio do outro, mas a partir de um domínio cada vez maior sobre si mesmo. Demonstrar autocontrole sobre o desejo será, pois, a maneira como o sujeito poderá continuar sendo ativo em sua vida.

Como dissemos, essa integração do código a um velho sistema de valores num mesmo modo de vida só foi possível graças às técnicas de si desenvolvidas pelos filósofos mestres da existência. Para Foucault (2016, p. 248): “O discurso filosófico propunha, veiculava técnicas, efetivamente apresentadas como tais, precisamente para se poder viver, para se poder aceitar os modos de comportamento propostos e impostos do exterior, técnicas que os tornavam literalmente vivíveis”.

Por conseguinte, quando Foucault recupera essas duas percepções éticas, essas diferentes modalidades de elaboração de si, sua intenção é a de pôr em contraste as diversas maneiras pelas quais foram possíveis os vínculos entre subjetividade, vida e verdade. A força de análise que derivamos daí será as articulações históricas entre a verdade e a subjetividade.

Corpo, verdade e vida filosófica

Conforme comentamos, as artes de conduta do período helenístico e imperial passaram a enfatizar a importância do casamento para todos os homens. E isso por uma série de razões. O casamento permitiria, por exemplo, ao indivíduo administrar melhor sua casa graças à divisão de tarefas: a mulher cuidaria da gestão interna do lar, enquanto o marido trataria de tudo o que lhe fosse exterior. O casamento garantiria ainda descanso ao homem quando retornava da vida pública ao anoitecer e cuidados médicos quando ele adoecesse ou ficasse velho. A descendência também ficava assegurada, o que, aliás, tornava o matrimônio útil não apenas ao cidadão, mas também à *pólis*, que teria sempre braços disponíveis para lutar por ela (FOUCAULT, 2016).

Mas essas recomendações gerais também deveriam servir ao filósofo? Como seria possível a ele conservar-se autônomo tendo de assumir todos os compromissos exigidos pela vida entre esposos? E no sentido inverso, outra pergunta poderia ser feita: o fato de o filósofo não se casar não o desqualifica como mestre de conduta? Afinal, era esperado que o filósofo manifestasse em si mesmo a verdade que propagava, era esperado que ele se servisse de si mesmo como exemplo. Logo, para que pudesse aconselhar alguém a se casar, não deveria ele, supostamente, conhecer como é a vida de casado?

O que fica patente em todo esse debate é o problema da verdade. O filósofo antigo, para que fosse reconhecido em sua função, deveria ser sujeito de verdade, e isso em dois sentidos: tanto na posse dos conhecimentos verdadeiros que detinha quanto na forma pela qual conduzia sua própria vida em consonância com a verdade. Como esclarece Foucault (2016, p. 100):

Por um lado, [o filósofo] tem de conhecer a verdade, sua atividade é a *theoría*. Nessa medida, tudo o que pode desviá-lo da pureza dessa *theoría*, da eternidade do objeto que ele contempla e das condições que lhe permitem justamente perceber com toda clareza esse objeto eterno, portanto, tudo o que possa embaralhar sua visão e perturbá-lo nessa relação preferencial, fundamental, estável com a verdade, tudo isso deve ser excluído. Portanto, o casamento, deve ser excluído. Desse ponto de vista, enquanto sujeito de verdade, ele não pode casar-se. Mas, por outro lado, na medida em que é sujeito de verdade (ou seja, na medida em que ensina a verdade, em que é mestre da verdade), por sua palavra, por seu exemplo, sua vida, pela conformidade entre sua palavra e sua vida, o casamento é para ele tão implicado e necessário quanto para qualquer outro.

A vida filosófica, desse modo, representa para a nova ética da conjugalidade um grande impasse, um nó difícil de desatar. E isso justamente por ela corresponder à forma mais radical, talvez, de relação entre vida e verdade. O filósofo para que pudesse se constituir como sujeito verdadeiro deveria entranhar a mesma verdade que enunciava em seu próprio corpo, de modo que ela se confundisse com a materialidade de sua existência. O filósofo deveria ser, assim, a verdade mesma que evocava.

Prosseguindo nessa problematização, Foucault recupera algumas respostas dadas pelas escolas filosóficas a essa questão. *Grosso modo*, o estoicismo, com Musônio Rufo e Hiérocles, defendia o casamento como um ato primordial (*proegoúmenon*), ou seja, uma ação que deveria ser concretizada necessariamente por todos os homens, filósofos inclusos. Tal postura se organizava em oposição às doutrinas epicurista e cínica, que viam o casamento de maneira negativa, danoso à vida filosófica, sendo aceitável somente como um ato de acordo com as circunstâncias (*katà perístasin*), como um acontecimento de conjuntura.

Já Epicteto, apesar de sua associação aos estoicos, conservava uma perspectiva um tanto diferente destes. Nas suas *Conversações*, ele defende que não se deve aconselhar da mesma maneira os homens de vida pública e os filósofos profissionais. Estes últimos deveriam adotar um estilo de vida peculiar, que ele nomeia de cínico.

E esse “ser cínico”, esse “viver cinicamente” quer dizer: ser senhor de si, ser um batedor da verdade. Aquele que vive cinicamente, enquanto batedor da verdade deve lançar um olhar crítico sobre a realidade. Deve interpelar os homens, o real e dizer: Conduzi-vos bem? É preciso que as coisas sejam efetivamente como são? Por fim, o cínico, aquele que vive cinicamente, ou seja, o militante filosófico, é alguém que, diz ele, é sem cidade, sem vestimentas, sem casa e sem mulher, sem filhos e sem pátria. E por quê? Pois bem, diz Epicteto, porque é o mensageiro dos deuses (ou do deus, ou do divino, como vocês quiserem). É ele que serve de intermediário entre este mundo aqui e aquele princípio universal de racionalidade, de ordem e de sabedoria do qual ele, de certo modo, é o representante na terra. (FOUCAULT, 2016, p. 105)

Para Epicteto, assim, o cínico ou o filósofo profissional é aquele que zela pelos outros, que serve como o batedor da verdade e mensageiro dos deuses e, precisamente por essas razões, não deve aceitar se casar. O casamento só lhe seria aconselhável se todos vivessem numa cidade de sábios (*sophôn pólis*), ou seja, num mundo perfeito e racional, pois, nesse caso, não haveria mais a necessidade de sua figura. No entanto, no estado atual das coisas (catástase), no mundo em que se vive, onde se luta contra o mal, contra a mentira e contra a ilusão, tal recomendação seria inconcebível. A partir disso, Foucault (2016, p. 107) conclui:

O casamento, portanto, é um ato primordial que o homem público deve efetivamente realizar, exceto circunstâncias particulares a ele. Mas – e aí o texto é interessante para a própria definição da filosofia – o filósofo, por oposição ao homem público, é aquele para quem o mundo atual todo é apenas uma circunstância. Enquanto o homem comum é alguém que vive no mundo, em cujo interior algumas circunstâncias poderiam impedir-lhe de casar, o filósofo, por sua vez, é aquele para quem a catástase é uma perístase, para quem o mundo atual é uma circunstância. E é por causa dessa circunstância que ele, de certo modo, assume essa circunstância com relação à qual se situa como crítico, como enunciador da verdade, como mensageiro do deus, é por causa disso que ele não deve se casar.

Vemos aqui, com essas discussões, um prenúncio de diversas preocupações que tomarão a atenção de Foucault nos anos seguintes, tais como: o cuidado de si, a verdadeira vida, o escândalo cínico e a *parresía* filosófica. Para que consigamos caminhar por dentre estes e outros conceitos do filósofo, tomaremos, assim, como uma segunda ambiência de análise, a noção de corporificação do verdadeiro e de vida filosófica.

Agora, após a apresentação dos diversos pontos que julgamos fundamentais em *Subjetividade e verdade*, e de estabelecermos nossos eixos norteadores, é tempo de adentrarmos os demais cursos do pensador. No capítulo que se segue, então, atravessaremos o problema da verdade e do sujeito em suas transformações ao longo das pesquisas foucaultianas. Vamos a ele.

3. As modulações da verdade

No presente capítulo, almejamos atravessar os cursos de Foucault no Collège de France atentando para as diversas maneiras pelas quais o pensador procurou tratar historicamente do problema da verdade, sempre em articulação com a constituição dos sujeitos. O que propomos aqui é um passeio por seus estudos de maneira um tanto cronológica, mas sem qualquer pretensão de demarcar uma linha evolutiva, capaz de “explicar” seus trabalhos de modo coeso e coerente. Antes, se decidimos acompanhar passo a passo determinadas questões abordadas em suas aulas, é justamente para que possamos visualizar com mais clareza como se deram seus deslocamentos e seus desvios de rota.

Ainda que certas interrogações possam, em alguma medida, perpassar e aproximar suas pesquisas ao longo dos anos, defendemos que os *procedimentos* adotados pelo filósofo se orientam por um princípio de dispersão. Como um investigador inquieto e sensível aos dilemas trazidos pelo presente, Foucault nunca aceitou limitar-se a um só campo de saber. Sua preocupação maior não foi a de constituir-se como um especialista, mas sim a de encontrar novas possibilidades para o enfrentamento de seu próprio tempo. Acreditamos ser esse o motivo que o levou a “invadir” domínios tão distintos em seus cursos, como a medicina, o direito, a filosofia antiga e os rituais cristãos de penitência. Chamamos a atenção também para o fato de que, ao ter de lidar com cada um desses campos variados, o filósofo acabou ainda por se impactar, encontrando a necessidade de rearranjar seus questionamentos e métodos, num contínuo movimento de reinvenção de si.

Logo em seu primeiro curso, *Aulas sobre a vontade de saber*, principiado em dezembro de 1970, Foucault se pergunta pelos movimentos históricos por meio dos quais a verdade, entendida exclusivamente como conhecimento, pôde surgir e se instaurar no Ocidente. Buscando, inicialmente, compreender como tal acontecimento se deu no terreno específico da filosofia, o pensador dedica suas primeiras aulas à análise da *Metafísica* de Aristóteles. Ele toma tal obra como um “operador filosófico”, por acreditar que ela permite não somente uma leitura interna, de seu sentido e suas funções, mas também uma leitura externa do campo teórico como um todo: “[...] com elementos internos ao sistema e

inteiramente interpretáveis a partir dele, diz respeito à totalidade do sistema, sua possibilidade e sua justificação, sua origem e seu nascimento necessário; e, além do próprio sistema, recai e age sobre o estatuto filosófico geral” (FOUCAULT, 2014i, p. 7).

Nesse texto, muito resumidamente, Aristóteles postula que o homem seria detentor de um desejo natural e universal em direção ao conhecimento, uma vontade de saber que lhe seria inerente. Isso se comprovaria pelo prazer que o homem obtém das sensações, especialmente das sensações inúteis, ou seja, daquelas que não são indispensáveis a sua sobrevivência. Esse conhecimento contemplativo e sem aplicação imediata seria o único capaz de gerar felicidade, e o que o diferenciaria dos outros animais.

Para Foucault, nesse momento, Aristóteles funciona como uma espécie de marco da naturalização da ideia de um desejo de conhecimento próprio ao homem, que acabará por se tornar hegemônica em nossa cultura. Conforme argumenta, tal desejo passará a ser visto, desde então, como efetivo e necessariamente benévolo, não se reconhecendo nele “nenhuma violência, nenhuma vontade de dominação, nenhuma força de exclusão e de rejeição” (FOUCAULT, 2014i, p. 17).

De modo a se contrapor a essa visão, Foucault recorre ao pensamento de Nietzsche. Segundo justifica, toda obra nietzschiana pode ser compreendida como uma tentativa de libertar o desejo do âmbito do conhecimento presente na *Metafísica*. Ele declara:

Creio que toda a análise nietzschiana do desejo, do instinto, da vontade de conhecer, irredutíveis ao conhecimento propriamente dito, é acompanhada de perto pelo trabalho que permite desimplicar verdade e conhecimento; assim com a redução aristotélica do desejo de conhecer ao conhecimento narrava em surdina o parentesco do conhecimento com a verdade. (FOUCAULT, 2014i, p. 25)

Em Nietzsche o conhecimento nada tem de natural, sendo da ordem da invenção (*Erfindung*). E o uso dessa palavra aqui é importante, por marcar a necessidade do pensador alemão em se afastar da ideia de “origem” (*Ursprung*). O termo “origem”, para ele, estaria muito ligado à busca por uma identidade primeira, à procura de uma verdade solene e essencial, obscurecida por grossas camadas de erros. Já “invenção”, no entanto, remeteria antes aos golpes do acaso, ao combate, às batalhas mesquinhas, não a uma verdade a ser desvelada (FOUCAULT, 2009f).

Assim, se para Aristóteles, o conhecimento é afirmado como uma predisposição, como uma faculdade inata de todos os homens em direção à verdade, para Nietzsche, ele jamais pode ser compreendido como próprio a uma natureza humana. O conhecimento, a seu ver, é

efeito de um afrontamento, como uma faísca que surge do choque entre duas espadas. “É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra instintivo, assim como ele não é natural, é contranatural” (FOUCAULT, 2003, p. 17).

Foucault se filia abertamente ao horizonte nietzschiano de pensamento e é a partir dele que orienta sua análise subsequente do processo histórico de exclusão dos sofistas do campo filosófico, ainda em *Aulas sobre a vontade de saber*. Ao evocar essa discussão, o filósofo procura evidenciar de que formas o conhecimento como prática foi, aos poucos, sendo desqualificado, num embate com uma linha de pensamento pautada pela representação e pelo idealismo.

Conforme afirma, na filosofia sofista, o que estava em questão não era a busca de uma verdade ideal, mas a vitória conquistada nos debates. O que interessava a seus adeptos não era a relação significativa do discurso proferido, mas a sua materialidade mesma, sempre vinculada à luta, à rivalidade, ao combate dos homens no interior de uma discussão.

Diferentemente do silogismo, o sofisma não obedecia a uma imposição do conceito, desenvolvendo-se num jogo tático livre no nível das palavras por elas mesmas, sem necessariamente se ater aos seus significados.

Dessa feita, enquanto o silogismo produzia um efeito de verdade, autenticado pela concordância dos interlocutores ao fim da disputa, o sofisma produzia um efeito de vitória, sancionado pelo fato de um dos interlocutores, ao término da contenda, não ter mais condições de se manifestar sem cair em contradição. Segundo Foucault (2014i, p. 45-46):

[A sofística] desenvolve-se a partir de acontecimentos reais (o que foi efetivamente dito); joga com qualidades ou determinações materiais (identidade dos sons, separabilidade das palavras); e o resultado não é uma proposição verdadeira que deva ser reconhecida por todos, é o silêncio de um dos dois participantes, que não pode mais continuar a falar e se vê excluído do jogo dessa materialidade. Não se trata de, dizendo o verdadeiro, levar dois sujeitos a pensarem a mesma coisa; trata-se de, transformando as coisas no nível em que foram ditas, excluir do discurso um dos sujeitos falantes.

Ao contrário do que se costuma afirmar, Foucault não acredita ter sido Platão o grande responsável de fato pela exclusão dos sofistas, mas sim Aristóteles. Este acreditava que os sofismas eram raciocínios verdadeiros apenas na aparência. Isso porque não operavam no nível dos significados (como deveriam se dar os raciocínios legítimos), mas no nível da materialidade dos símbolos. Eles não seguiriam, por conseguinte, as regras anônimas,

imutáveis e comuns, responsáveis por garantir as condições necessárias para se alcançar uma proposição verdadeira; apoiavam-se exclusivamente na existência do enunciado, naquilo que havia sido efetivamente dito.

A partir disso, Aristóteles atua de modo a neutralizar todas as formas de materialidade discursiva. O filósofo grego defenderá que só se deve tomar por verdadeiro o discurso que for transparente, servindo como significante de um ideal; o discurso que for honesto e organizado, funcionando de acordo com regras estabelecidas previamente. Sob esse ataque, o sofisma acabará por ser apartado do campo filosófico, sendo visto desde então como um discurso desordenado, moralmente desonesto e pueril.

Entendemos que Foucault, com essa discussão acerca da exclusão dos sofistas, procurou dar visibilidade ao jogo de forças responsável por permitir que a afirmação da verdade associada exclusivamente ao conhecimento (apofântica) se estabelecesse no terreno da filosofia. É certo que Foucault reabilita aqui, de certa forma, a figura dos sofistas, mas não por algum apreço especial a essas figuras. Seu interesse por elas aparece por lhe servirem estrategicamente na construção de uma outra história do pensamento filosófico e consequentemente de uma outra forma de pensar a questão da verdade, como uma prática.

Na aula de 23 de janeiro de 1974, de *O poder psiquiátrico* Foucault dará continuidade a sua “pequena história da verdade em geral”. Após algumas sessões analisando a constituição e a difusão da psiquiatria no século XIX, o pensador reserva um momento para retomar as discussões acerca da verdade sofista e da verdade apofântica.

Sobre esta última, ele afirma que nela, a verdade tem um caráter onipresente, habitando tudo e qualquer coisa. Assim sendo, se não nos foi possível enxergá-la em uma dada situação, isso só diz respeito às limitações dos métodos que empregamos. Em outras palavras, se não fomos capazes de alcançar a verdade, isso se deu exclusivamente porque nos faltaram os meios adequados para tal. Por essa perspectiva, então, ninguém se encontra antecipadamente qualificado para dizer a verdade, tampouco desqualificado. É preciso

somente que se disponha dos instrumentos necessários para sua descoberta, das categorias corretas para seu pensamento e da linguagem adequada para sua formulação em proposições. “Digamos [...] que temos aí certa posição filosófico-científica da verdade que é ligada a certa tecnologia da construção ou da constatação em direito universal da verdade, uma tecnologia da demonstração” (FOUCAULT, 2006, p. 302).

Já no modelo sofista, a verdade se encontra em dispersão. Descontínua e interrompida, jamais universal, é uma verdade como acontecimento, ou seja, “uma verdade que não é constatada, mas que é suscitada, perseguida, muito mais produção do que apofântica, uma verdade que não se dá pela mediação de instrumentos, mas que se provoca por rituais, que se capta por artimanhas, que se apreende de acordo com ocasiões” (FOUCAULT, 2006, p. 304). Foucault cita como exemplo o oráculo de Delfos, que não formulava a mesma verdade em nenhum outro lugar e não dizia as mesmas coisas que nenhum outro oráculo. Dessa feita, essa outra forma do verdadeiro seria portadora de uma geografia e de um calendário próprios. Além disso, ela não estaria disponível para qualquer pessoa, valendo-se de operadores exclusivos, de indivíduos detentores dos seus segredos e submetidos às provas de qualificação, como os profetas, os loucos e os sábios.

Para designar essa verdade-acontecimento, que escapa da relação sujeito-objeto e se dá de forma irrepetível e incontrolável, Foucault evoca a imagem de um relâmpago: a verdade-raio. Quanto à verdade-demonstração, por oposição, ele nomeia de verdade-céu, aquela que, como diz, “está universalmente presente sob a aparência das nuvens” (FOUCAULT, 2006, p. 304).

Foucault, fiel ao pensamento nietzschiano, reafirmará seu compromisso em traçar com suas pesquisas a história da verdade-raio, essa verdade rejeitada e recoberta pela verdade-demonstração. Ele diz:

Eu gostaria de fazer valer a verdade-raio contra a verdade-céu, isto é, mostrar por um lado como essa demonstração – cuja extensão, cuja força, cujo poder que ela exerce atualmente é absolutamente inútil negar – como essa verdade-demonstração, identificada, *grosso modo*, em sua tecnologia, com a prática científica, como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia [...]. (FOUCAULT, 2006, p. 305)

Aqui vale uma ressalva. Discurso sofista *versus* discurso apofântico ou verdade-raio *versus* verdade-céu. Esse contraste realizado pelo filósofo pode aparentar uma polarização

simplista de sua parte. No entanto, conforme discutido no capítulo anterior, a aposta da analítica foucaultiana sempre foi a de recusar binarismos. Ainda que o pensador francês venha a sofisticar e a nuançar suas categorias conceituais ao longo dos próximos anos, defendemos que mesmo aqui não se trata da escolha do lado certo contra o lado errado, do vencido contra o vencedor, do oprimido contra o opressor. Como vimos, sua preocupação concentra-se em pôr em evidência os enfrentamentos múltiplos das forças em movimento, buscando todo tempo fugir da lógica dialética.

Sobre essa questão, Pablo Severiano Benevides (2013) observa que, na analítica do dispositivo da verdade, o fundamental não é a opção por uma verdade em detrimento da outra. O que tal analítica deve mostrar é justamente o jogo de forças que se estabelece entre a verdade-céu e a verdade-raio. Com isso, a verdade-céu e a verdade-raio não devem ser encaradas como polos opostos. Ambas se encontram numa mesma superfície, num mesmo plano. Ele diz:

A verdade-céu é esse território onde ocorrem a onipresença e a irrefutabilidade da verdade, características essas que não cessam de tentar acompanhar a verdade-raio em todas as suas formações, buscando fazer do raio não uma rachadura com o céu, mas no céu. (BENEVIDES, 2013, p. 184)

Assim, quando Foucault se propõe a elaborar a história de como a verdade-demonstração derivou da verdade-acontecimento, encobrindo-a, acreditamos que ele não está assumindo um lado de uma batalha aparentemente dual. O que ele faz é chamar a atenção para esse jogo de imanência da verdade no qual a verdade-raio resiste, insinuando-se incessantemente em meio e apesar da verdade-céu. Novamente com Benevides (2013, p. 185, *itálicos do autor*):

Esta *imanência da verdade* constituiria um modo de perspectivação que permite não somente perceber os efeitos de deformação na imanência operados pela transcendência da verdade (a *verdade-céu*), mas também efetivamente situar-se em um registro contrário, de oposição ou de resistência a esta transcendência. Isto implica uma força a mais, uma vontade excedente, uma alegria transbordante. Não é simplesmente que o raio consiga se livrar e se fazer diferença em seu divórcio com o céu: mas *o raio é a própria queda do céu!*

Num segundo giro de suas investigações, após discutir o percurso de instauração da verdade-conhecimento na filosofia, Foucault se preocupa agora em pensar como tal

acontecimento acabou servindo como fundamento para as ciências. Com vistas a isso, ele se direciona ao campo das práticas jurídicas. Segundo afirma, ao tratar desse tema, ele pretende mostrar como, por meio das formas de justiça, foram se formando, paulatinamente, “regras político-jurídicas de estabelecimento da verdade nas quais se via refluir, desaparecer, com o advento de certo tipo de poder político, a tecnologia da verdade-prova e instalar-se a tecnologia de uma verdade de constatação, de uma verdade autenticada pelos testemunhos [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 306).

Esquemáticamente, acreditamos que a investigação dessas práticas funciona como um eixo no qual se articulam seus três primeiros cursos no Collège de France.

Em *Aulas sobre a vontade de saber*, após a apresentação dos dois modelos de discurso verdadeiro (aristotélico e nietzschiano) e da discussão a respeito da exclusão dos sofistas, Foucault passa a analisar a evolução da administração da justiça na Grécia arcaica entre os séculos VII e V a.C. Inicialmente, ele apresenta um episódio da *Ilíada* de Homero no qual é narrada uma corrida de carros promovida por Aquiles. Nessa situação, ocorre de um competidor contestar o resultado final do torneio. Um conflito é instaurado e, para que a verdade possa ser reestabelecida, uma nova disputa se instaura entre os próprios adversários. É lançado um desafio de uma parte à outra, sendo que, cada qual deve aceitá-lo por meio de um juramento, sujeitando-se, dessa forma, à punição dos deuses em caso de falsidade. Vê-se a verdade surgir, assim, ligada à própria luta, à própria batalha num jogo de prova de coragem.

Em seguida, valendo-se de textos como *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, Foucault nota a emergência de um novo formato de julgamento entre os gregos não mais restrito aos adversários, mas que carecia de uma terceira figura para seu funcionamento – o juiz. É este quem deve a partir de agora realizar o juramento em caso de um litígio e quem deve dar a sentença final, sempre em observância às regras conhecidas previamente. Percebe-se com essa mudança, que a verdade não mais se liga à vitória de um dos competidores numa arena agonística, mas no estabelecimento daquilo que é justo.

Importante mencionar também que é no âmbito desse curso que Foucault analisa pela primeira vez a tragédia de Sófocles, *Édipo-rei*²². Sucintamente, o que desperta seu interesse na peça é o aparecimento de uma nova modalidade da verdade atrelada ao testemunho ocular. Em *Édipo-rei*, para que a cidade possa ser purificada da peste que a acomete, é exigido que

²² A tragédia *Édipo-rei* de Sófocles foi objeto de análise de Foucault em várias ocasiões e a partir de questionamentos distintos. Para uma discussão mais recente sobre as essas diferentes leituras em seus cursos e palestras, ver Heraldo de Cristo Miranda (2017).

um acontecimento – um crime do passado, no caso – seja estabelecido como fato, sendo necessário para isso que se encontre quem o tenha presenciado. Eis, portanto, o contexto no qual a figura da testemunha emergirá como elemento imprescindível na reconstituição da verdade.

Já no curso seguinte, *Teorias e instituições penais*, ministrado entre novembro de 1971 e março de 1972, após diversas aulas a respeito do processo de consolidação do aparelho repressivo de Estado na França do século XVII, Foucault retrocede cronologicamente, atentando para o funcionamento do direito germânico medieval e para o posterior desenvolvimento da tecnologia de poder-saber do *inquérito*. Segundo afirma, o direito germânico, de certa maneira, se assemelhava ao jogo da prova da Grécia arcaica, já que nele não havia uma ação pública de justiça, o que tão somente existia era uma queixa feita por um indivíduo contra outro. Em seus procedimentos jurídicos, não havia a exigência de uma demonstração final da verdade, apenas a declaração de um lado vencedor.

Essa situação se modifica, porém, com a formação de uma nova forma de justiça, constituída a partir do confisco cada vez maior da administração penal pelo Estado. Nesse novo domínio de penalidade, o dano a um indivíduo não será mais considerado um caso particular de interesse privado, mas um ataque à figura do próprio rei, o grande responsável pela conservação da ordem. Dali por diante, todo crime passa a ser considerado um atentado à ordem social geral, donde a necessidade do *inquérito*. Segundo diz: “O *inquérito* é um operador de recolocação da ordem [...]” (FOUCAULT, 2015d, p. 202, tradução nossa).

O *inquérito* é um poder de informação por excelência e é por meio dele, por meio da produção/extração de um conhecimento sobre a população e sobre o nível das riquezas existentes em um determinado território, que os agentes reais podem assegurar, estabelecer e aumentar o poder do monarca (FOUCAULT, 2003).

Foucault ressalta, contudo, que essas técnicas de *inquérito* não se restringiram às ações do governo: suas questões (acerca dos indícios, das testemunhas, da confissão), fases (sobre quem determina o culpado, quem estabelece as circunstâncias do ato) e personagens (o denunciante, aquele que viu, aquele que julga) se difundiram, servindo como matriz geral das ciências empíricas. Destarte, a verdade de demonstração e de constatação, em pauta na prática do *inquérito*, será o solo do qual brotarão saberes como a biologia e a gramática, por exemplo.

Finalmente, no curso *A sociedade punitiva* – realizado entre janeiro e março de 1973 e que serviu como base para a redação de *Vigiar e punir*, de 1975 – o problema da verdade

surge relacionado à prática do exame, imprescindível para o funcionamento das disciplinas na Modernidade. Foucault não esmiúça essa técnica ao longo das aulas, descrevendo-a somente como uma nova forma de saber-poder diferente do jogo da prova grego e do inquérito medieval. Ele as distingue na aula de 14 de março de 1973:

Ora, o sistema de controle permanente dos indivíduos não pertence a essa ordem de prova nem à da inquirição. Ou melhor, é como uma prova permanente, sem ponto final. É uma inquirição, mas antes de qualquer delito, fora de qualquer crime. É uma inquirição de suspeita geral e *a priori* do indivíduo. Pode-se chamar de exame essa prova ininterrupta, graduada e acumulada que possibilita controle e pressão constantes, seguir o indivíduo em cada um de seus passos, ver se ele está regular ou irregular, comportado ou dissipado, normal ou anormal. (FOUCAULT, 2015e, p. 180)

O filósofo voltaria ao assunto com mais atenção na série de conferências realizadas no Brasil naquele mesmo ano, intitulada *A verdade e as formas jurídicas*, que, em alguma medida, funciona como síntese dos resultados obtidos em seus três primeiros cursos no Collège de France. Na conferência IV, ele reitera o caráter normativo dessa tecnologia de poder, ao indicar que, por ela, não se pretende determinar se algo aconteceu realmente ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como se deve, de acordo com as regras: “Esse novo saber não se organiza mais em torno das questões ‘isto foi feito? quem o fez?’; não se ordena em termos de presença ou ausência [...]. Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer” (FOUCAULT, 2003, p. 88). Além disso, Foucault também sublinha como o exame serviu, por sua vez, de fundamentação para as ciências humanas: “Esta é a base do poder, a forma de saber-poder que vai dar lugar não às grandes ciências de observação como no caso do inquérito, mas ao que chamamos ciências humanas: Psiquiatria, Psicologia, Sociologia, etc.” (FOUCAULT, 2003, p. 88).

Vemos, desse modo, como foi possível a Foucault observar os processos pelos quais a verdade da constatação e da evidência se generalizou, servindo de suporte para as ciências empíricas e humanas, a partir de uma extensa genealogia das práticas jurídicas e punitivas empreendida por ele no início dos anos 1970. Reafirmamos aqui o fato de que o pensador francês, ao adentrar o terreno típico do direito, não se interessa necessariamente em ampliar a

discussão acadêmica sobre a área. Ele não pretende de largada tecer contribuições para a história ou para a sociologia do direito. Daí, os recortes temporais e geográficos tão amplos dos quais se vale em suas aulas. Decerto, ele não se atém às minúcias, o que, no entanto, não significa falta de rigor. Simplesmente suas inquietações são outras, de ordem filosófica. O que o move é, pois, a compreensão de como certas tecnologias utilizadas nos atos de justiça puderam transbordar de suas instituições de origem, tornando-se, com isso, formas sociais.

As implicações entre verdade e sujeito

Agora, ao fim desse percurso, é preciso atentarmos para o papel reservado ao sujeito nessa dinâmica dos jogos de verdade. De maneira geral, no bojo desses primeiros cursos, para Foucault, o sujeito surge sempre como um efeito das estratégias de poder e das tecnologias de verdade em luta, não passando, por conseguinte, de um simples produto de um agenciamento histórico de forças.

Isso fica bastante claro especialmente em sua investigação sobre o funcionamento da sociedade disciplinar, mencionada acima. Nesses estudos, o filósofo indicou como o poder disciplinar atuava de modo a atribuir a função-sujeito a uma multiplicidade de corpos ou singularidades somáticas. Dito de outro jeito, ele mostrou como o poder disciplinar, por meio dos procedimentos do exame, fez com que toda uma multiplicidade confusa de corpos, com seus gestos, suas forças, seu tempo de vida, fosse racionalizada, isolada, organizada, distribuída, observada, classificada e hierarquizada com vistas a produzir individualidades ou corpos sujeitados. De acordo com ele:

Pode-se dizer, numa palavra, que o poder disciplinar, e é essa sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitados, vincula a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados; ele é individualizante [unicamente no sentido de que] o indivíduo [não é] senão o corpo sujeitado. (FOUCAULT, 2006, p. 69)

O indivíduo, dessa forma, se apresenta como o resultado da vinculação, por meio dos mecanismos disciplinares, do poder político nos corpos. Ele não preexiste a essas relações como uma consciência autônoma portadora de direitos originais, como o querem determinadas teorias filosóficas ou jurídicas. Ele é tão somente o efeito da vigilância ininterrupta, da escrita contínua, da punição de ações virtuais e da atribuição de uma psique

ou identidade. “É porque o corpo foi ‘subjativado’, isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque ele foi *psicologizado*, porque foi *normalizado*, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 70, itálicos nossos).

No entanto, conforme apontaremos a seguir, uma nova inflexão se dará em seu pensamento. Num desdobramento de suas pesquisas sobre a sociedade disciplinar, Foucault acabará por encontrar sinais de outra tecnologia de poder, posta em operação no movimento de produção de sujeitos: a *tecnologia da confissão*.

Ainda em *O poder psiquiátrico* – curso que tinha como objetivo central a realização de uma análise da prática psiquiátrica, não a partir do estudo do asilo visto como instituição, mas a partir do modo de funcionamento das disciplinas – o filósofo percebe a presença do ato confessional como um componente essencial da terapia médica. Na aula de 19 de dezembro de 1973, Foucault analisa os escritos do médico francês François Leuret (1797-1851) a respeito do tratamento realizado em seus pacientes. De acordo com essas descrições, na fase final do processo terapêutico – que quase sempre envolvia a aplicação de punições severas, como duchas frias, privação de alimentos e camisa-de-força – era exigido dos internos a manifestação da “verdade”. Mas de que maneira isso ocorria?

Para Leuret, do ponto de vista dos procedimentos de cura, não era fundamental que o doente percebesse alguma coisa como verdadeira, bastava que ele *enunciasse* algo como verdadeiro, mesmo que por meio de constrangimento físico. Ou seja, era necessário somente que ele confessasse, independentemente da sua crença no conteúdo pronunciado. Como Foucault (2006, p. 108) observa: “O simples fato de dizer algo que seja a verdade tem em si uma função; uma confissão mesmo sob coerção, é mais operatória na terapêutica do que uma ideia justa ou uma percepção exata, se permanecer silenciosa”.

Outrossim, era importante que o paciente estabelecesse um vínculo com sua própria história durante o processo de confissão. Ele deveria reconhecer-se em uma identidade estatutária constituída por breves episódios de sua vida, pois, “[...] o enunciado mais operatório da verdade [na terapêutica asilar] não dirá respeito às coisas, dirá respeito ao próprio doente” (FOUCAULT, 2006, p. 199).

No entanto, essa verdade biográfica jamais poderia ser expressa de forma livre e espontânea, devendo seguir um caminho canônico e predeterminado pelo médico: interrogatório de identidade, recordação de determinados episódios já conhecidos e registrados etc.

Constitui-se certo *corpus* biográfico estabelecido do exterior por todo o sistema da família, do emprego, do registro civil, da observação médica. É todo esse *corpus* da identidade que o doente deve finalmente confessar, e é quando ele confessa que deve operar-se um dos momentos mais fecundos da terapêutica; e é quando esse momento não se opera que se deve perder a esperança em relação à doença. (FOUCAULT, 2006, p. 199)

Como indicamos, nesse estudo, Foucault acaba por flagrar, a partir da prática médica, a emergência de um apelo cada vez maior à produção de um discurso verdadeiro sobre a própria *vida* do paciente. Essa confissão autobiográfica, que não se restringiu à medicina, mas que se espalhou por outros campos de saber, não passou despercebida, acabando por intrigar o pensador. Segundo declara:

Coloca-se aqui o problema, que sou incapaz de resolver atualmente, de saber de que maneira o relato autobiográfico se introduziu efetivamente na prática psiquiátrica, na prática criminológica, por volta dos anos 1825-1840, e como, efetivamente, o relato da própria vida pôde ter sido uma peça essencial, de usos múltiplos, em todos esses procedimentos de apropriação e de disciplinarização dos indivíduos. Por que contar a vida tornou-se um episódio da empreitada disciplinar? Como contar o passado, como a lembrança da infância pode ter tomado lugar nisso? Nada sei a respeito. (FOUCAULT, 2006, p. 198)

Para além de qualquer modéstia retórica de sua parte, defendemos que essa fala é, de fato, representativa de uma preocupação real que passou a atravessá-lo desde então. Se, como vimos, no poder disciplinar a confissão ainda funcionava exclusivamente como um elemento exterior de fixação identitária, agora ela começa a ser analisada pelo filósofo como uma tecnologia imprescindível na produção de subjetividades.

Foucault se preocupará, justamente, nos anos seguintes, em descrever esses mecanismos postos em operação na prática confessional e que atuam de maneira a não apenas produzir no indivíduo um reconhecimento biográfico, mas a incitá-lo à manifestação de uma verdade profunda.

Em *Os anormais*, curso ministrado em 1975, já notamos uma forte guinada nessa direção. Nessa série de aulas, ele continua com seus estudos sobre os mecanismos de poder empregados pela psiquiatria, mas que agora invadem também o âmbito jurídico.

De acordo com Foucault, a partir do século XVIII, o criminoso passa a ser visto historicamente como um indivíduo que com suas ações rompe com o pacto social, colocando em risco o interesse de todos, em nome de sua vontade pessoal. É aquele, portanto, que volta ao estado de natureza, desfazendo o contrato primitivo.

No século XIX, momento no qual tal concepção já se encontra bem estabelecida, irrompe uma necessidade de se conhecer melhor a essência desse impulso pessoal do criminoso, com a intenção não apenas de punir o ato cometido, mas também a sua própria vontade, a sua própria alma.

Atentando para essa urgência enfrentada pelo sistema penal, a psiquiatria – que ainda não havia conseguido se legitimar como um saber médico – reclama para si a responsabilidade de falar a verdade do crime e do criminoso. Ocorre com isso um encaixe entre esses dois mecanismos de saber-poder, entre a medicina e o direito, constituindo-se o que Foucault chama de “poder de normalização”.

O instrumento central utilizado por esse poder foi o exame psiquiátrico, responsável por, entre outras funções, fazer com que uma infração cometida não fosse vista apenas como uma ilegalidade, mas como irregularidade de conduta em relação a um determinado conjunto de regras morais (FOUCAULT, 2010e). Em decorrência disso, o que passou a ser condenado ao fim de um processo não foi mais o crime perpetrado, mas modos de vida desregrados e reprováveis moralmente.

O exame também foi responsável pela criação da noção de antecedentes biográficos de penalidades. Os peritos médicos agiam de forma a reconstituírem uma sequência de faltas e de pequenas maldades cometidas pelo indivíduo no decorrer de sua vida como comprovação de uma inclinação quase patológica deste ao crime. “Em outras palavras, [o exame serviu para] mostrar como o indivíduo já se parecia com o seu crime antes de o ter cometido” (FOUCAULT, 2010e, p. 18). E, como um efeito desses procedimentos, surge um sujeito presente na forma de um desejo perpétuo do crime, um desejo sempre pensado como fundamentalmente mau.

Notamos aqui, com essa discussão, a emergência de uma série de técnicas que procuravam estabelecer uma identificação profunda entre o indivíduo que infringiu a lei e sua vida pregressa. Contudo, nesse caso, já não se tratava mais de se produzir um perfil biográfico com elementos obtidos externamente, mas sim de se encontrar, numa suposta interioridade do sujeito, alguma verdade que explicasse a razão de seus atos. O que se visava com isso era um

modo de acessar alguma instância subjetiva, alguma essência que desse conta de esclarecer as ações praticadas pelo indivíduo e que também pudesse servir como um operador normativo de condutas. E o campo privilegiado-inventado de atuação da psiquiatria para esse fim foi o da *sexualidade*.

Com isso em mente, na aula de 19 de fevereiro de 1975, Foucault se pergunta como se deu essa súbita ligação entre o problema da sexualidade e o da psiquiatria, por volta dos anos 1845 e 1850. Ele nota que não houve um processo paulatino de introdução da sexualidade no interior de um “tabu da enunciação”, como se costumava pensar. Ao contrário, no século XIX, a sexualidade foi tomada de maneira muito abrupta como um procedimento de revelação forçada.

Ao afirmar isso, Foucault se contrapôs a duas linhas de pensamento muito fortes em sua época: a psicanálise e o marxismo, que tomavam necessariamente como ponto de partida para se pensar o domínio da sexualidade a censura e o mutismo, seja como recalque, seja como hipocrisia. Ambas as correntes apostavam na ideia de que, para que pudéssemos alcançar nossa liberdade, bastaria que fizéssemos o sexo falar, que fizéssemos o sexo revelar seu segredo, num confronto com a nossa sociedade de dissimulação.

No entanto, para Foucault, a sexualidade funcionava de maneira quase oposta a isso, atuando como uma tecnologia de estimulação discursiva, daí servir tão bem aos propósitos da medicina psiquiátrica²³. Como afirma:

De uma forma mais geral, eu direi o seguinte: a sexualidade, no Ocidente, não é o que se cala, não é o que se é obrigado a calar, mas é o que se é obrigado a revelar. Se houve efetivamente períodos durante os quais o silêncio sobre a sexualidade foi a regra, esse silêncio – que é sempre perfeitamente relativo, que nunca é total e absoluto – nunca passa de uma das funções do procedimento positivo da revelação. (FOUCAULT, 2010e, p. 144-145)

Dessa feita, para que fosse possível compreendermos como essa articulação sexo-medicina se deu, era necessário fazermos a história não do silenciamento, mas da “revelação” da sexualidade.

²³ Foucault retornará a isso em seu livro *A vontade de saber*, primeiro volume de *História da sexualidade*. Logo no primeiro capítulo ele apresenta sua proposta de análise, contrapondo-se ao que chamou de “hipótese repressiva” (FOUCAULT, 2009g).

É preciso indicar que, agora, depois de chegar a tais conclusões, Foucault efetua mais um desvio no andamento de seus estudos, num movimento bastante curioso dentro da economia do curso. Nas aulas seguintes, ele abandona – ainda que temporariamente – a análise dos arquivos médicos e jurídicos dos séculos XVIII e XIX, dos quais vinha se valendo até ali, recuando até os rituais de penitência elaboradas pela Igreja na Idade Média. Esse novo salto temporal e temático, em nosso entendimento, se explica pela necessidade que o toma de discutir o funcionamento das tecnologias de subjetivação, problema que irrompeu, conforme visto, no decorrer de sua pesquisa. Seu objetivo será, então, o de encontrar as relações de proveniência existentes entre a confissão cristã, o campo da sexualidade e os procedimentos médico-jurídicos que atuam na produção de subjetividades.

Assim, Foucault, ao analisar documentos religiosos do período medieval, nos lembra de que a prática penitência, em seu princípio, não abarcava a obrigatoriedade da revelação. No cristianismo primitivo, ela detinha um caráter voluntário e era realizada uma única vez. Além disso, nesse contexto, a remissão dos pecados era obtida exclusivamente pela severidade das penas aplicadas sobre o penitente.

Foi somente a partir do século IV, com o surgimento da penitência tarifada, que a necessidade da enunciação das faltas passa a ganhar espaço. Na modalidade tarifada, o indivíduo devia narrar a falta cometida a um padre para que este, em seguida, lhe impusesse uma penitência, chamada satisfação. Para cada pecado havia uma satisfação correspondente, portanto.

Esboça-se, com isso, a trajetória pela qual a enunciação do erro vai se tornando imprescindível na confissão. Como ele sintetiza: “É assim que, pouco a pouco, através dessa penitência cuja origem é manifestamente jurídica e leiga, começa a se formar esse pequeno núcleo ainda limitadíssimo e sem nenhuma outra eficiência além da utilitária: o núcleo da revelação” (FOUCAULT, 2010e, p. 148).

Dali por diante, numa série de desdobramentos históricos, cada vez mais a própria enunciação dos erros passará a funcionar como forma de expiação dos pecados devido ao esforço, à vergonha e à humilhação que resultam dela, conduzindo a uma “[...] formidável

hipertrofia do sacramento da penitência, que introduz a vida inteira dos indivíduos muito mais no procedimento do exame geral do que da absolvição” (FOUCAULT, 2010e, p. 157).

Soma-se a isso, o desenvolvimento, no século XVI, da prática da direção de consciência nos seminários e colégios. O seminarista passa a assumir, a partir de então, a obrigação de contar a seu diretor de consciência, sem dissimulação, tudo que se passa em seu interior, nos seus mais ínfimos detalhes. Toda sua vida deve ser descrita, desde suas pequenas faltas até suas tentações mais secretas.

Essas inovações correspondem, para Foucault (2010e, p. 158) a:

[...] uma evolução que tende a substituir ou, em todo caso, a sustentar a confissão pontual da falta por todo um imenso percurso discursivo que é o percurso contínuo da vida diante de uma testemunha, o confessor ou o diretor, que deve ser ao mesmo tempo juiz e médico, que define em todo caso as punições e as prescrições.

O filósofo recorda que esse caminho descrito por ele foi o trilhado pela Igreja Católica. Contudo, muitas semelhanças podem ser encontradas no protestantismo. Entre os puritanos ingleses, por exemplo, surgiu no mesmo período o procedimento da autobiografia permanente, no qual a pessoa deveria elaborar uma narrativa sobre si mesmo para que a comunidade inteira pudesse detectar nela sinais da escolha divina (FOUCAULT, 2010e).

Em todo caso, em nosso ponto de vista, o que Foucault se propunha a fazer com essa reconstituição dos atos confessionais era menos a historiografia do cristianismo e mais a análise das matrizes religiosas de extração-produção da verdade de si que serviram de suporte para as práticas médico-legais modernas. Como ele mesmo conclui: “É a instauração no interior dos mecanismos religiosos desse imenso relato total da existência que constitui, a meu ver, de certo modo, o pano de fundo de todas as técnicas tanto de exame como de medicalização, a que vamos assistir em seguida” (FOUCAULT, 2010e, p. 158).

E no que tange à sexualidade propriamente, de acordo com o pensador, no século XVI ocorreu uma modificação fundamental em relação a seu papel no interior da confissão. Antes do Concílio de Trento, entre os séculos XII e XVI, a luxúria era tratada exclusivamente sob aspectos jurídicos: o que se procurava saber do penitente era se este havia quebrado as regras sexuais, cometendo atos como o adultério, o incesto e o estupro. No período pós-Concílio, todavia, há uma mudança de foco no interrogatório. O que passa a ser priorizado nesse procedimento não é mais a descoberta de uma quebra dos regulamentos morais da sexualidade, mas o conhecimento sobre o próprio corpo do penitente. O exame começa, dessa

forma, a exigir cada vez mais do confidente o relato dos seus gestos, dos seus sentidos, dos seus prazeres e até dos seus pensamentos mais profundos.

O antigo exame era, no fundo, o inventário das relações permitidas e proibidas. O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. É o corpo com suas diferentes partes, o corpo com suas diferentes sensações, e não mais, ou em todo caso muito menos, as leis da união legítima, que vai constituir o princípio de articulação dos pecados da luxúria. O corpo e seus prazeres é que se tornam, de certo modo, o código do carnal, muito mais que a forma requerida para a união legítima. (FOUCAULT, 2010e, p. 160)

Com isso, coloca-se em operação um mecanismo de exame que se centra no corpo e no desejo, uma “fisiologia moral da carne”. O corpo passa a ser identificado com a carne, tornando-se o campo de intervenção e o objeto de conhecimento da direção espiritual cristã.

Foucault indicou, com essa série de estudos, como se entrelaçaram, ao longo do tempo, os mecanismos responsáveis pela produção de subjetividades. Com as disciplinas, ele mostrou como os corpos são objetivados e sujeitados, criando individualidades. Pelo estudo da confissão, ele indicou como o sujeito é estimulado a se produzir a partir de um discurso permanente sobre a verdade de sua existência e de sua sexualidade.

Nos seus três cursos subsequentes – *Em defesa da sociedade, Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica*, realizados entre 1976 e 1979 e dedicados ao problema da biopolítica – o filósofo ainda insistirá nessa mesma toada²⁴. Optamos, assim, por não desenvolver aqui as discussões presentes nesses estudos, uma vez que neles, o sujeito e seu modo de vida continuarão a despontar como os resultados históricos de tecnologias de fixação identitária e de incitação discursiva, mesmo que encarados agora em termos bem mais amplos de gestão e de controle das populações.

²⁴ Tomamos aqui como exemplo a discussão do capital humano, no âmbito do neoliberalismo estadunidense, realizada por Foucault (2008b) nas aulas de 14, 21 e 28 de março de 1979, de *Nascimento da biopolítica*. O filósofo nessa ocasião descreve como o sujeito, no interior de tal racionalidade de governo, é compreendido como o resultado de uma série de relações econômicas, ancoradas no cálculo de custos e benefícios. No capital humano, leva-se em conta o tempo dedicado pelos pais a seus filhos fora do ambiente escolar, o número de horas em que a mãe acompanha seu filho enquanto este está no berço, as horas de fato que os pais consagram a seu filho. Como condensam Iolanda Santos e Viviane Klaus (2013, p. 73): “Portanto, serão o tempo dedicado, os cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais e o conjunto de estímulos culturais recebidos por uma criança que constituirão os elementos capazes de formar o capital humano. E será no ambiente familiar (e escolar) que a vida poderá ser calculada, quantificada e medida em termos de possibilidades de investimento em capital humano”.

Entretanto, ao cabo da década de 1970, um outro importante deslocamento no pensamento do filósofo acabará por se instaurar, alterando essa perspectiva.

Das relações de sujeição às técnicas de si

Em 1980, Foucault encontra alguns percalços teóricos provenientes de suas próprias conclusões até aquele momento, o que o leva a modificar intensamente seus modos de endereçamento e de problematização futuros. Afinal, como se pergunta Manuel Mauer (2015), se a vida do sujeito encontra-se reduzida – no pensamento foucaultiano dos anos 1970 – à posição de simples efeito, de puro objeto das normas de saber e poder, o que nos restaria fazer perante isso? E prossegue se interrogando:

Nós estamos condenados a sermos somente produtos desses dispositivos? Um outro tipo de relação – nem fundamental, nem objetivante – entre vida e verdade é concebível? A vida humana pode se reapropriar em algum ângulo de sua relação com a verdade, sem para tanto, se pensar como originariamente verdadeira, ou seja, sem ter de supor uma exterioridade qualquer ou anterioridade a respeito das normas de saber-poder? A vida pode romper com o círculo no qual o homem moderno parece ter permanecido preso, que o condena a só poder aceder à posição de sujeito sob a condição de se afundar sempre mais na objetividade? Há outras maneiras, para a vida, de ser verdadeira? (MAUER, 2015, p. 179, tradução nossa)

Assim, nos anos seguintes, defendemos que Foucault assume uma responsabilidade teórico-política de reelaboração conceitual, produzindo uma “autocrítica”, de maneira a dar conta de todos esses dilemas. Nessa direção, tomemos agora a primeira conferência de *L’origine de l’herméneutique de soi* [A origem da hermenêutica de si] no Dartmouth College, nos Estados Unidos, em 17 de novembro de 1980.

Nela, o pensador comenta, em dado momento, que Jürgen Habermas havia distinguido três principais tipos de técnicas presentes nas sociedades humanas: “as técnicas que permitem produzir, transmitir, manipular as coisas; as técnicas que permitem utilizar o sistema de signos; e as que permitem determinar a conduta dos indivíduos, de impor-lhes certas vontades e de submetê-los a certos fins ou a certos objetivos” (FOUCAULT, 2013f, p. 37, tradução nossa). Técnicas de produção, de significação e de dominação, portanto.

Foucault reconhece que, durante a execução de seus trabalhos anteriores, havia valorizado em demasia estas últimas. Contudo, uma mudança de rumos se impôs quando ele passou a repensar o problema da sexualidade. Segundo afirma:

[...] estudando a experiência da sexualidade, eu me dei conta progressivamente de que há em todas as sociedades, eu creio, em todas as sociedades quaisquer que sejam, um outro tipo de técnicas: técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, por eles mesmos, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, sobre suas próprias almas, sobre seus próprios pensamentos, sobre sua própria conduta, e isso de maneira a transformar eles mesmos, de modificar eles mesmos e alcançar um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Chamemos esse tipo de técnicas “técnicas” ou “tecnologias de si”. (FOUCAULT, 2013f, p. 38, tradução nossa)

Já havíamos mencionado as “técnicas de si” no segundo capítulo dessa dissertação, mas agora nos parece que as razões de seu surgimento no interior do pensamento foucaultiano ficam mais evidentes. Com efeito, o uso de “técnica de si” como ferramenta analítica permite a Foucault abrir novas possibilidades de se encarar o modo pelo qual o sujeito poderia dar forma a sua vida, dar forma a si e ao que lhe acontece, para além de uma relação determinada pelas relações de poder.

Ainda nessa conferência em Dartmouth College, prosseguindo em suas considerações de cunho metodológico, Foucault observa que na construção da genealogia do sujeito, será importante atentar para a interação entre esses dois tipos de técnicas: de dominação e de si. Segundo ele, é preciso observar os pontos nos quais as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros apelam aos processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo e, no sentido inverso, atentar para os pontos nos quais as “técnicas de si” se integram com as forças de coerção. Foucault (2013f) chama de “governo” esse ponto de contato, no qual estão articuladas tanto a maneira pela qual os indivíduos são dirigidos pelos outros, quanto a forma segundo a qual eles se conduzem a si mesmos. Conforme explica:

Governar as pessoas, no sentido amplo da palavra, não é uma maneira de forçá-las a fazer o que quer aquele que governa; há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflitos, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos pelos quais o si se constrói ou se modifica por si mesmo. (FOUCAULT, 2013f, p. 39, tradução nossa)

É certo que a discussão acerca da noção de governo já havia sido iniciada anteriormente nos cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*. Nesses casos, porém, ela aparecia ainda associada ao estudo do desenvolvimento histórico das artes de governar. Como acreditamos, foi somente a partir do curso *Do governo dos vivos*, de 1980, que o termo “governo” começa a abarcar mais abertamente o papel do sujeito numa

relação consigo mesmo na aleturgia. Isso fica claro no conjunto de questionamentos lançados pelo filósofo na aula de 30 de janeiro de 1980:

Por que, de que forma, numa sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita? Que relação existe entre o fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? O que é esse duplo sentido da palavra sujeito, sujeito numa relação de poder, sujeito numa manifestação de verdade? (FOUCAULT, 2014h, p. 74-75)

Seja como for, entendemos que a elaboração da noção de governo propicia a Foucault a oportunidade de realizar um novo deslocamento teórico na forma de encarar a relação entre sujeito e verdade. Concordamos com Candiottto (2013), quando este diz que, nesse momento, o filósofo francês deixa de priorizar as relações de poder a partir das práticas disciplinares e biopolíticas para enfatizar os jogos de verdade que relacionam governo de si e governo dos outros:

Enquanto a verdade deixa de ser considerada unicamente um efeito de mecanismos constringentes de poder, a constituição do sujeito desloca-se para um conjunto de domínios que ultrapassa os limites de seu ser sujeitado nos discursos de verdade das ciências do homem. (CANDIOTTO, 2013, p. 121).

Já podemos vislumbrar aqui a ambiência na qual a problematização da ética na Antiguidade greco-romana irá emergir no pensamento foucaultiano. Todavia, antes de seguir por essa trilha, o filósofo se volta uma vez mais à problematização da confissão e do exame de consciência cristão, em *Do governo dos vivos, L'origine de l'herméneutique de soi e Mal faire, dire vrai*.

Vale reforçar que, entretanto, nessas ocasiões, ele não mais discute tais temas a partir do dispositivo de normalização da sexualidade, como feito outrora, mas a partir de uma perspectiva mais geral da produção de discursos verdadeiros pelo próprio sujeito no âmbito das técnicas de governo dos homens (CASTRO, 2014).

Acreditamos que a definição de “confissão” que ele apresenta na conferência inaugural de *Mal faire, dire vrai*, em 02 de abril de 1981, é bastante indiciária dessa sua mudança de tom. Diz ele:

Digamos, em algumas palavras e para resumir tudo isto, que a confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, liga-se a essa

verdade, posiciona-se em uma relação de dependência a respeito de outro, e modifica ao mesmo tempo a relação que ele tem com ele mesmo. (FOUCAULT, 2012a, p. 7, tradução nossa)

Nessa demarcação conceitual, verifica-se como Foucault suaviza o papel dos mecanismos externos que atuam constringendo o sujeito a falar sobre si. Sua ênfase recai agora exatamente sobre a subjetivação, ou seja, sobre a relação que o sujeito opera em si mesmo.

É sob essa perspectiva que ele passa a se debruçar, então, na investigação do cristianismo primitivo. Segundo afirma, o cristianismo é um tipo de religião que exige de quem o pratica “obrigações de verdade”, obrigações estas que se dividem em dois conjuntos principais. O primeiro deles relaciona-se ao corpo doutrinal propriamente dito, tratando de obrigações como a de se aceitar um dogma, a de se considerar a Bíblia como fonte permanente de verdade e a de se acatar todas as decisões tomadas por determinadas autoridades da Igreja. Já o segundo comporta as obrigações que o fiel deve ter para com a verdade de si mesmo.

Cada um, cada cristão tem o dever de saber quem ele é, o que se passa em si; ele deve conhecer as tentações às quais está exposto. E, além disso, cada um, no cristianismo é obrigado a dizer essas coisas às outras pessoas e, portanto, prestar testemunho contra si mesmo. (FOUCAULT, 2013f, p. 67, tradução nossa)

Foucault toma esse último grupo de obrigações como objeto de análise. Nessa direção, ele privilegia, como já dito, o exame de consciência e a confissão a partir de duas instituições diferentes: os ritos de penitência e a vida monástica.

Ele descreve novamente a penitência quando do seu surgimento como uma prática que concernia à vida toda do cristão, mas salientando agora as relações do penitente para consigo mesmo. Segundo diz, o fiel que tivesse cometido um ou mais pecados e que almejasse sua reintegração à comunidade religiosa deveria tornar-se um penitente por sua própria vontade, submetendo-se a uma série de interdições e de deveres por um período longo de tempo. A imposição mais importante exigida por procedimentos era a de que ele manifestasse a verdade de si, prática que recebia o nome de *exomologese*.

Na *exomologese*, o que estava em questão não era, porém, a enumeração verbal pura e simples dos pecados praticados, como acontecerá com a penitência tarifada séculos mais tarde, mas a demonstração corporal e simbólica da forma pela qual o indivíduo tem vivido sua vida, distante da luz divina. Era uma dramatização pública na qual o cristão inscrevia, em seu

próprio corpo, sua própria existência como pecador. De acordo com Foucault (2014h, p. 195): “Trata-se, ao espalhar as cinzas na cabeça, ao se mortificar, gritando, chorando, trata-se de mostrar o que você é, um pecador – e não [...] o pecado –, de mostrar que você é um pecador”.

Quando aceita essa teatralização de si, o penitente expõe-se a todos como alguém que preferiu a impureza à pureza, a terra ao céu, a pobreza espiritual aos tesouros da fé. Mas, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se apresenta como pecador, ele se mostra também como aquele que renuncia a todo esse mundo de prazeres e satisfações terrenos, que renuncia completamente a esse modo de ser, que renuncia a si mesmo na busca de uma nova vida.

Produz-se, com isso, um efeito de mortificação no contexto mesmo da aleturgia. Melhor explicando: para que o penitente possa se purificar o bastante para atingir a verdade da fé, é preciso que ele se mostre como alguém que morreu, tanto para os pecados cometidos quanto para a vontade de pecar. Apenas sob a condição de se morrer no que se era e para o que se era, o seu renascimento em outra vida torna-se possível. “Só se produz a verdade de si na medida em que se é capaz de se sacrificar a si mesmo. O sacrifício de si pela verdade de si, ou a verdade de si pelo sacrifício de si, é isto que está no coração do rito da *exomologese* penitencial” (FOUCAULT, 2012a, p. 110, tradução nossa).

Sobre a instituição monástica ou ascética, veremos que apesar de esta lançar mão de procedimentos aletúrgicos diferentes, seus resultados são correlatos aos do rito penitencial. No monaquismo, que se desenvolveu a partir do século IV, a penitência evidentemente também esteve muito presente, como, por exemplo, nos jejuns, na interdição das relações sexuais e no uso de uma forma especial de hábito. No entanto, nesse ambiente, segundo Foucault, mais importante que a prática penitencial, era o exame de consciência. Mas como ele funcionava?

No exame de consciência cristão, em primeiro lugar, era necessário ao monge narrar todos os aspectos de sua existência a um diretor com o objetivo de purificar sua alma, requisito indispensável para a contemplação de Deus. Durante sua realização, o monge deveria abdicar de todo e qualquer resquício do que seria sua vontade pessoal e entregar-se completamente aos desígnios do confidente. Ou seja, ao falar, deveria renunciar ao seu próprio querer para querer apenas o que o outro quisesse. De acordo com Foucault, com tal atitude, um verdadeiro espírito de obediência era constituído. A seu ver, esta será justamente

uma das características peculiares do cristianismo: a obediência irrestrita como um modo de vida. Como afirma:

Você obedece para poder ser obediente, para produzir um estado de obediência, um estado de obediência tão permanente e definitivo que subsiste mesmo quando não há ninguém precisamente a quem obedecer e mesmo antes que alguém tenha formulado uma ordem. [...] A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda ordem, mais fundamental do que toda situação de comando [...]. (FOUCAULT, 2014h, p. 245-246)

Em segundo lugar, além dessa entrega total ao outro, anulando qualquer impulso “autônomo”, no momento da confissão, era exigida do monge a descrição não apenas de suas ações efetivamente praticadas, mas, primordialmente, a narração pormenorizada de todos os seus pensamentos. João Cassiano (c. 360/365-435), introdutor da prática e da teoria da vida monástica no Ocidente, postulava que, da mesma forma pela qual um cambista se interroga quanto à origem de uma moeda, nós também devemos nos questionar sobre a natureza de nossos pensamentos a fim de que com isso escapemos da ilusão e do engano que nos habitam. Todos devemos decifrar se as ideias que nos chegam estão enraizadas em bons ou em maus sentimentos, descobrir se elas foram sugeridas por Deus ou por Satanás. Mas como efetuar corretamente essa triagem? Cassiano responde que só conseguimos interpretar nossos pensamentos descrevendo-os a um mestre. E isso não por uma qualidade intrínseca a esse personagem. Na realidade, o mestre não precisa portar nenhum atributo que o destaque dos demais homens. Isso porque o que de fato interessa nessa prática é o ato verbal da confissão.

Ao verbalizarmos nossos juízos, fazemos com que uma luz penetre as profundezas de nosso pensamento, renunciando, então, à presença insidiosa do diabo em nosso interior. Só quando descrevemos todas as ideias que nos ocorrem com rigor analítico e atenção aos detalhes, podemos compreender a verdade do que temos sido e, ao mesmo tempo renunciar ao que temos sido, possibilitando que a conversão (*metanoia*) aconteça. Essa necessidade perpétua e sacrificial de nos pormos em discurso ficou conhecida como *exagouresis*.

Encontramos aqui outra vez o efeito de mortificação de si no processo de manifestação da verdade de si. Tal situação nos leva a perceber que, tanto a maceração feita sobre o corpo do penitente, quanto a verbalização ininterrupta aplicada aos pensamentos, encontram-se estreitamente relacionadas no sacrifício de si que ambas promovem. Para Foucault (2013f, p. 87, tradução nossa):

[...] a revelação da verdade de si ao sujeito não pode, nessas duas experiências do cristianismo primitivo, ser dissociada da obrigação de renunciar a si. Devemos sacrificar o si para revelar a verdade de nós mesmos ao sujeito, e devemos revelar a verdade de nós mesmos ao sujeito para nos sacrificar a nós mesmos.

Obediência ao outro e apagamento do eu a partir de uma inspeção interminável dos pensamentos são, dessa feita, as formas centrais de funcionamento das tecnologias de si “inventadas” pelo cristianismo. São essas tecnologias que, mesmo com modificações, acabarão servindo de sustentação às ciências e às mais diversas práticas e possibilitando, com isso, a experiência ocidental do *sujeito* como essência a ser descoberta por uma hermenêutica de si e da *verdade* como instância imutável e sempre oculta em nosso suposto interior. Como o filósofo conclui na última conferência de *L'origine de l'herméneutique de soi*:

[...] acredito que um dos grandes problemas da cultura ocidental foi encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica de si, não sobre o sacrifício do si, mas sobre uma emergência positiva do si, sobre uma emergência teórica e prática do si, uma orientação em direção de uma tecnologia da identidade do si e não uma tecnologia sacrificial do si. Era esse o objetivo das instituições judiciais desde a metade da Idade Média, era também o objetivo das práticas médicas, psiquiátricas e psicológicas desde o fim do século XVIII. Esse é, acredito, o fundamento, a raiz profunda, do que poderíamos chamar de antropologismo permanente da maneira de pensar ocidental. Eu acredito que esse antropologismo, essa orientação em relação a uma tecnologia de identidade e em direção a uma teoria do homem como raiz de uma hermenêutica de si [...] está relacionado [...] ao legado do cristianismo”. (FOUCAULT, 2013f, p. 92, tradução nossa)

Com essa segunda investida de Foucault pelas práticas confessionais cristãs, vemos não se tratar aqui de um mero aprofundamento teórico de sua parte. O pensador não expande simplesmente, com novas considerações e novos modelos, o tema da penitência, sobre o qual já havia se deparado em *Os anormais*. Nesses estudos do ano de 1980, encontramos um outro arranjo de problematização, no qual Foucault se esforça em dar mais atenção às ações que o sujeito efetua sobre si mesmo, do que aos processos de sujeição, que guiaram seu olhar até aquele momento.

Após descrever o modo de funcionamento característicos das tecnologias cristãs de subjetivação, Foucault encara agora o desafio ético-político de pensar relações de si para consigo distintas, não mais calcadas na hermenêutica e na renúncia de si. Daí seu endereçamento, nos anos que se seguem, ao pensamento da Antiguidade. Em nosso entendimento, a análise da filosofia pagã dos primeiros séculos lhe servirá estrategicamente

em sua busca por compreender e por forjar outras possibilidades de existência. Passemos, então, a seus derradeiros estudos.

Espiritualidade e parresía

Na primeira aula do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault identifica duas formas pelas quais o pensamento abordou historicamente o problema da relação entre sujeito e verdade. São elas: 1- a “filosofia”, que se preocupa em se interrogar quanto às condições e aos limites do sujeito em relação no acesso à verdade; e 2- a espiritualidade, que corresponde aos conjuntos de buscas, práticas e experiências (como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões) às quais o sujeito aceita se submeter para que possa alcançar à verdade.

Sobre esta última, procurando detalhá-la ainda mais, escreve:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. Acho que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade. (FOUCAULT, 2010c, p. 16)

Assim, por essa modalidade, não é facultado ao sujeito fechar-se confortavelmente sobre si, devendo o mesmo passar por um processo árduo de abalos em seu modo de ser, como um preço a se pagar por sua constituição como verídico. Será somente às custas da realização de um trabalho de si sobre si contínuo, que ele poderá se aproximar de algo como uma iluminação, um estado de tranquilidade da alma, uma beatitude.

Conforme vimos no capítulo anterior, Foucault já havia proposto, no curso de 1981, uma divisão bastante semelhante a essa, ao apresentar suas escolhas metodológicas no trato com as artes de existência. Aqui, no entanto, ele dá mais consistência à discussão.

Não se trata somente de uma questão procedimental, mas de um modo de caracterizar o *éthos* próprio do campo filosófico.

O filósofo encontra-se, nesse momento, muito influenciado pelos trabalhos de Pierre Hadot (1922-2010), que defendia a centralidade dos exercícios espirituais na filosofia da Antiguidade²⁵. Como este asseverava:

A verdadeira filosofia [...], na Antiguidade, é exercício espiritual. As teorias filosóficas são ou explicitamente postas a serviço da prática espiritual, como é o caso no estoicismo e epicurismo, ou tomadas como objetos de exercícios espirituais, isto é, de uma prática contemplativa que é, ela própria, em última instância, nada além de um exercício espiritual. (HADOT, 2014a, p. 59)

Dito isso, vale observar que a espiritualidade, mesmo que circunscrita nesses termos às aulas de 1982, acabará servindo a Foucault como um agulhão fundamental para o desenvolvimento de suas investigações ulteriores. Concordamos com Alexandre Filordi de Carvalho (2014, p. 5) quando diz que:

Embora a menção direta à espiritualidade apareça com maior ênfase apenas no curso *A hermenêutica do sujeito* e em raros textos dos *Dits et Écrits IV*, praticamente esvaindo-se nos cursos subsequentes àquele, é possível afirmar que Foucault foi refinando a especificidade de suas temáticas ao redor do núcleo duro da própria espiritualidade. Assim, seria possível considerar que o conjunto das investigações foucaultianas ao redor da abrangente cultura de si na Antiguidade sempre se correlacionou direta ou indiretamente com as próprias experiências específicas que compõem o fundo problematizador da espiritualidade.

Acreditamos, portanto, que só será possível compreender a problematização da noção parresía²⁶, capital nos dois últimos cursos do filósofo, como um desdobramento dessa dimensão espiritual da filosofia. A parresía corresponderá, como veremos, a uma radicalização da experiência subjetiva de veridicção que marca a espiritualidade.

Foucault (2010d) chega a descrevê-la em certo momento como uma “noção-aranha”, capaz conectar os vários domínios pelos quais havia se debruçado no decorrer de sua trajetória, quais sejam: o do governo, o da verdade e o do sujeito. Como afirma:

Parece-me que examinando a noção de parresía podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a

²⁵ Foucault reconheceu em diversas ocasiões a sua dívida para com as pesquisas de Hadot. Entretanto, este último manifestou seus pontos de discordância em relação ao primeiro. Sobre as aproximações e os distanciamentos entre o pensamento de ambos, ver Pedro Pagni (2016) e Arnold Davidson (2016).

²⁶ Salma Muchail (2014) recorda que os dicionários brasileiros admitem uma forma aportuguesada para este termo de origem grega, qual seja, “parrésia”. Entretanto, não a adotaremos aqui. Isso por duas razões: a primeira, para que possamos resguardar as especificidades de seu uso conceitual por Foucault e a segunda, para que possamos manter uma uniformidade na escrita, de modo a evitar confusões de compreensão, uma vez que a grafia do termo apresenta muitas variações nos textos consultados tanto os em francês, quanto os em português. Utilizamos, assim, no corpo dessa dissertação a palavra “parresía”, salvo nas citações diretas.

identificação das formas da prática de si. A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, é no fundo, o que sempre procurei fazer. (FOUCAULT, 2011a, p. 9)

A parresía aparece pela primeira vez nas análises de Foucault em sua aula do dia 10 de março de 1982, e não será mais abandonada por ele. Ali ela ainda desponta como um componente da técnica da direção de consciência na Antiguidade. Em maio do mesmo ano, em uma conferência realizada em Grenoble, intitulada *La parrêsia*, ela será mais uma vez retomada, mas já ascendendo ao *status* de objeto central de suas investigações, posição esta que conservará dali por diante em *Discurso e verdade* (1983), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984).

Mas afinal de contas, de que trata exatamente essa noção? Não há uma resposta direta para tal pergunta. Foucault, ao longo dos cursos e conferências citados acima, foi acrescentando novas camadas ao conceito. Em *A hermenêutica do sujeito*, ele descreve a parresía, primeiramente, como o ato de “tudo-dizer”, como a “liberdade da palavra”, para em seguida requalificá-la mais exatamente como “franco-falar”, como a abertura que faz com que se diga o que se tem que dizer.

O termo *parrhesía* está tão ligado à escolha, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parrhesía* – ou traduzir *libertas* nesse sentido – a expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução que como veremos, me parece a mais adequada. (FOUCAULT, 2010c, p. 334)

Durante esse curso, como mencionado, a parresía é considerada exclusivamente no interior da direção de consciência. Nessa situação, ela funcionava como um preceito, como uma exigência requerida da parte do mestre ou diretor de consciência no vínculo que este estabelecia com seu aluno ou discípulo. Como sabemos desde a leitura de *Subjetividade e verdade*, a figura do outro era imprescindível nas técnicas de si. Foucault reforça novamente aqui a importância da alteridade nesse processo. Ele afirma que desse outro era cobrada necessariamente a manifestação de uma fala sempre franca para com seu ouvinte. O guia de consciência, pela própria função que ocupava, deveria ter por característica a fala direta e verdadeira, oposta a toda forma de lisonja e de retórica²⁷. E a verdade que esse mestre enunciava, por sua vez, precisava ser verificada na sua própria maneira de se conduzir, no seu

²⁷ Para um aprofundamento da discussão acerca das diferenças entre parresía e lisonja e parresía e retórica, ver Muchail (2011).

próprio jeito de ser. Era imprescindível, portanto, que ele vivesse conforme suas palavras para que houvesse parresía. Diz Foucault (2010c, p. 364): “Creio que o fundamento da *parrhesía* seja essa *adoequatio* entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz, que se conduz como essa verdade requer”.

Na conferência de Grenoble, muito próxima temporalmente do curso do Collège de France, o filósofo não expande muito significativamente tal definição, reiterando seu papel de vínculo entre sujeito de enunciado e verdade. Diz ele: “Eu acredito que a parresía vai ser a presença, naquele que fala, de sua própria forma de vida tornada manifesta, presente, sensível e ativa como modelo no discurso que ele sustenta” (FOUCAULT, 2012c, p. 181, tradução nossa). Contudo, nesse ponto, já começa a deslocá-la do âmbito das técnicas de si para pensá-la como categoria autônoma e imediatamente política. Foucault recorre nessa fala às tragédias de Eurípides, tais como *As fenícias*, *As bacantes* e *Íon*, como fontes documentais importantes na elaboração de uma genealogia da prática da parresía, que será fundamental no desenvolvimento dos seus estudos no ano seguinte.

Em *O governo de si e dos outros*, de 1983, portanto, a parresía será analisada a partir de sua relação com a política. Com isso, nesse curso, Foucault passa a considerar os efeitos de poder que a fala verdadeira, uma vez pronunciada, produz sobre o seu locutor. A parresía incorpora, assim, também nesse ano a dimensão do risco. E o parresiasta, por sua vez, passa a ser entendido não somente como aquele que vincula a si mesmo ao enunciado que profere, mas como homem corajoso, que aceita livremente dizer a verdade, mesmo que isso lhe custe um alto preço. “O parresiasta, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciator da verdade. Ele é o verídico” (FOUCAULT, 2010d, p. 64).

Historicamente, Foucault detecta a emergência da parresía na democracia ateniense. Em seu princípio, ela funcionava como um direito ou privilégio dos cidadãos bem-nascidos para que estes pudessem participar da vida pública, opinando livremente quanto às decisões coletivas e exercendo, com isso, uma ascendência sobre os demais.

Com o passar do tempo, entretanto, os riscos provenientes dessa tomada da palavra pública nas assembleias aumentam consideravelmente e, em vista disso, manifestar-se à frente de todos vai se tornando um ato demasiadamente perigoso tanto para a cidade quanto para o indivíduo. Uma vez que a possibilidade de fala é concedida a todos os cidadãos, cada vez

mais são ditas coisas sem importância para a *pólis*, visando exclusivamente à boa recepção da plateia. Com essa postura, abre-se mão da instauração de uma diferença que seria própria do discurso verdadeiro – e que serviria para o bom governo da cidade – em troca do elogio e da bajulação do povo. Diante de tal circunstância, aquele que insiste na fala verdadeira acaba por expor-se ao risco de suscitar reações negativas e violentas que podem ter como consequência uma punição severa, como o exílio ou mesmo a pena de morte.

Os textos platônicos – particularmente *As leis*, *A república*, *Górgias* e a *Carta VII* – na visão de Foucault, foram elaborados exatamente como uma resposta a essa situação de crise vivida pela *pólis*. Platão defendia nesses escritos, *grosso modo*, que a prática da *parresía* não era mais viável na democracia de Atenas. Conforme acreditava, os riscos aos quais o *parresiasta* se submetia eram excessivos e inúteis, já que não havia mais nenhuma chance de mudança naquele cenário político. Por conseguinte, era preciso que a *parresía* adotasse outro formato: o do aconselhamento da alma do príncipe. E essa orientação, que teria agora não mais a cidade, mas o modo de ser do monarca como objeto, deveria estar a cargo do filósofo. Somente este disporia de condições para bem advertir as autoridades. Além disso, a própria filosofia só poderia ser exercida de maneira mais plena na proximidade com o poder político. Na visão de Platão, os filósofos eram aqueles que conheciam e enunciavam a verdade da cidade, os portadores do *lógos*, mas também eram homens da ação (*érgon*). Daí a necessidade que enxergava que estes estivessem próximos dos governantes. Como lembra Foucault (2010d, p. 201):

É participando diretamente, pela *parresía*, da constituição, da manutenção e do exercício de uma arte de governar que o filósofo já não será, na ordem da política, um simples *logos*, mas será, isso sim, *logos* e *érgon*, conforme o que é o próprio ideal da racionalidade grega. O *logos*, na realidade, só é completo quando é capaz de conduzir ao *érgon* e organizá-lo de acordo com os princípios de racionalidade necessário.

É preciso atentar para o deslocamento significativo da *parresía* estabelecido aqui. Desde Platão, a fala franca não se encontrará mais obrigatoriamente atrelada ao regime democrático, podendo habitar, conseqüentemente, outras formas de governo, como a monarquia. Ademais, o esforço do pensador grego em valorizar a filosofia, fazendo-a coincidir com o próprio dizer-verdadeiro, acabará por abrir caminho para um novo tipo de *parresía*, a filosófica ou ética, que será o foco das análises de Foucault em *A coragem da verdade*, de 1984.

Todavia, antes de se enveredar por sua descrição, na primeira aula do curso, ele recorda que, no mundo greco-romano, havia quatro modos de veridicção admissíveis: a profecia, a sabedoria, a técnica e a parresía. O profeta era aquele que dizia a verdade do futuro dos homens; não falava por si, mas em nome dos deuses e seu discurso era sempre enigmático. Já o sábio era quem dizia a verdade das coisas do mundo, tais como elas eram; ele falava por si próprio, e por isso podia se calar quando assim o desejasse. O técnico ou professor, por sua vez, era o detentor de uma *tékhne*, de um conhecimento, o que, conseqüentemente, o obrigava a transmitir esse mesmo saber para uma comunidade de discípulos. Seu modo de dizer a verdade era esperado por todos, não oferecendo nenhum risco ao ser pronunciado. E, por fim, o parresiasta que, como se pode supor, opunha-se a todos os demais em suas atitudes. Ele não falava pelo outro, mas em seu próprio nome, também não dizia o futuro, seu discurso era sobre a maneira de ser dos indivíduos. Sua fala era clara e direta, sem ornamentos. Ele também nunca aceitava se calar, era o “insuportável interpelador”, e por isso, acabava por assumir os riscos de sofrer a hostilidade de seus interlocutores.

Como Foucault (2011a, p.25) sintetiza:

Ele [o parresiasta] não diz portanto nem o destino nem o ser nem a *tékhne*. Ao contrário, na medida em que assume o risco de entrar em guerra com os outros, em vez de solidificar, como o professor, o vínculo tradicional [falando] em seu próprio nome e com toda clareza, [ao contrário] do profeta que fala em nome de outro, [na medida] enfim [em que ele diz] a verdade do que é – verdade do que é na forma singular dos indivíduos e das situações, e não verdade do ser e da natureza das coisas –, pois bem, o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*.

Uma vez feitas essas especificações gerais, Foucault observa que a figura de Sócrates²⁸ esbarra, de certo modo, em todas essas quatro formas de veridicção. Ele se aproxima, a um só tempo, da sabedoria (por sua força de vontade e por seu silêncio voluntário), da profecia (por ter recebido sua missão do deus de Delfos), da *tékhne* (por ensinar a virtude e por dar aos jovens as qualidades necessárias para viver e para governar) e, acima de tudo, da parresía.

²⁸ Sobre o papel de Sócrates nos últimos cursos de Foucault, ver Walter Omar Kohan (2009), Salma Muchail (2011) e Luiz Celso Pinho (2013).

Segundo Foucault, Sócrates é o homem do dizer-verdadeiro²⁹, sendo o grande responsável, inclusive, por inaugurar a *parresía* filosófica ou ética. Afinal, sua forma de filosofar não se dirigia ao *demos* nem ao tirano, mas à vida (*bíos*) dos indivíduos, provocando-os e instando-os a cuidarem de si mesmos.

Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. É nisso que vocês veem se organizar essa cadeia fundamental que é a do cuidado, da *parresía* (da fala franca) e da divisão ética entre o bem e o mal na ordem do *bíos* (da existência). Temos aí, a meu ver, o esboço, o desenho já firme, apesar de tudo, do que é a *parresía* socrática, que não é mais em absoluto a *parresía* política de que lhes falei da última vez. É, sim, uma *parresía* ética. Seu objetivo privilegiado, seu objeto essencial [é] a vida e o modo de vida. (FOUCAULT, 2011a, p. 130)

No entanto, apesar de a *parresía* ética ter sido fundada por Sócrates, ela só encontrará sua radicalização no cinismo antigo. Para Foucault, o cinismo é o movimento que apresenta a relação mais imediata entre forma de existência e verdade. Nele, é a própria vida que está exposta – no duplo sentido que a palavra possui em francês: ao mesmo tempo em que se mostra a vida em sua verdade, arrisca-se a perdê-la, “pois se arrisca a vida não apenas pelo que se diz, mas também pelo modo como se diz” (CHAVES, 2013, p. 36).

Partindo da leitura de Epicteto, Foucault descreve a figura do cínico como a de um batedor (*katáskopos*), que se adianta aos demais homens para revelar como estes deverão se conduzir.

Ele [o cínico] é o homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade. E depois dessa errância, depois desse galope à frente da humanidade, depois de ter bem observado e consumado a sua tarefa de *katáskopos*, o cínico deve voltar. Ele voltará para anunciar a verdade (*appaggeilai taletê*), acrescentar as coisas verdadeiras sem, acrescenta Epicteto, se deixar paralisar pelo medo. (FOUCAULT, 2011a, p. 146)

E para que possa falar sem temores à humanidade sobre os perigos do porvir, o seu modo de vida precisa ser desprendido, não possuindo amarras. Ele deve reduzir tudo o que é

²⁹ Conforme Foucault (2013e, p. 64) o descreve em *Discurso e verdade*: “Sócrates é capaz de usar o discurso racional, eticamente valoroso, bom e belo, mas, diferentemente do sofista, ele pode usar a parrhesia e falar livremente, porque o que ele fala concorda exatamente com o que ele pensa, e o que ele pensa concorda exatamente com o que ele faz. E, então, Sócrates – que é verdadeiramente livre e corajoso – pode, portanto, funcionar como uma figura parrhesiástica. Assim como era o caso no campo político, a figura parrhesiástica de Sócrates também revela a verdade e o falar, é corajosa em sua vida e em seu discurso e confronta a opinião do seu ouvinte de um modo crítico”.

inútil e supérfluo, reduzindo a vida ao que há de mais elementar, no limite, reduzindo-a no que ela é, como verdade.

Ele [o cinismo] faz da forma de existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma de existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 150)

Essa inscrição da verdade na própria vida, no próprio *bíos* do filósofo cínico terá como única razão de ser uma missão de combate: combate do indivíduo contra seus desejos, apetites e paixões e combate contra as instituições, as leis, os vícios e todo um estado da humanidade.

Consideramos, assim, que a formulação do conceito de parresía, entre os anos de 1982 e 1984, foi decisiva no esforço analítico e militante de Foucault em desnaturalizar as formas pelas quais enxergamos e vivemos o presente. Ao acompanharmos o processo de tessitura da noção de parresía – desde seu surgimento, no interior da direção de consciência, até sua configuração ética, com Sócrates e com os cínicos – fica nítido seu engajamento na elaboração de novas maneiras de pensar e de conectar os problemas da subjetividade, da vida e da verdade.

Acreditamos que a prática da parresía – esse achado/construção de Foucault – corresponde, justamente, ao modo de manifestação do verdadeiro mais dificilmente assimilável por nós, uma vez que ela arrebenta com tudo o que temos por evidente e certo. Ela nos embaraça, nos aflige, nos perturba, ao mesmo tempo em que nos estimula e nos convoca a uma atitude radicalmente corajosa diante de nós mesmos e dos outros. Daí defendermos que Foucault, ao “teorizar” sobre o ato parrésico, acaba, ele mesmo, assumindo o papel de parresiasta, escandalizando-nos por nossos próprios hábitos mesquinhos e risíveis. Foucault, quando traz à baila as práticas espirituais e, em especial, a parresía, estremece nossas convicções e nos desterra. Nada de segredos profundos a serem confessados e destrinchadas infinitamente. Com a parresía, a verdade surge como um gesto sem rosto, disruptivo, arriscado e sempre zeloso para com os demais.

Em vista disso, entendemos ser o caso agora de expandirmos as últimas análises do pensador sobre a filosofia greco-romana. No próximo capítulo, estudaremos mais detidamente alguns dos procedimentos característicos das práticas de si da Antiguidade, dando ênfase em particular às técnicas de autoconstituição do *éthos* do sujeito, tratadas por Foucault em suas aulas. Buscaremos ainda indicar as conexões entre tais problematizações e as inquietações que atravessavam o seu horizonte de pensamento.

4. Corporificação do verdadeiro e vida filosófica

O presente capítulo se desenvolverá em duas frentes. Num primeiro momento, percorreremos as últimas investigações de Foucault no Collège de France, de maneira a dilatar as discussões feitas por ele acerca da espiritualidade antiga, mencionadas por nós anteriormente. Veremos, assim, como ele aborda as práticas de si características de diversas escolas clássicas, como o estoicismo e o cinismo. Também veremos como ele entende e qualifica a “vida filosófica”, objetivo último dessas mesmas práticas.

Num segundo momento, após atravessarmos esses problemas teóricos, tomaremos seus próprios cursos como alvos de análise, partindo do entendimento de que estes, por seu formato peculiar, aproximavam-se dos exercícios espirituais da Antiguidade. Defendemos que isso permitiu ao filósofo francês um movimento fundamental no sentido de uma experiência do pensamento que tanto buscava.

Vimos que Foucault definiu, logo na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, a filosofia antiga como espiritualidade. A atividade filosófica vista por esse prisma não permitia ao sujeito o acesso ao verdadeiro sem que este operasse uma modificação de si, uma transformação de existência. Com isso em mente, o pensador passou à apresentação e à análise dos meios utilizados que permitiam a produção dessa subjetivação do verdadeiro no mundo antigo.

Em *Subjetividade e verdade*, Foucault já havia mostrado como as artes da existência ligadas aos prazeres sexuais, como a onirocrítica de Artemidoro e os tratados estoicos sobre o matrimônio, atuavam de maneira a municiar seus leitores quanto às melhores formas de conduzir suas vidas. No curso seguinte, de 1982, ele dá prosseguimento a essa investigação, mas expande sua abrangência. Agora, o filósofo não se limita mais às artes relacionadas aos *aphrodisia*, tomando como objeto de estudos as práticas de si no bojo da discussão do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Grosso modo, Foucault define o cuidado de si como uma atitude, como um modo de o sujeito se relacionar consigo e com os outros, sempre a partir de um conjunto de práticas, de exercícios que o transformam incessantemente. Sobre este último aspecto, ele lembra que:

[...] “*epimeleisthai heautoû*” (ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si), tem afinal um sentido, no qual é preciso insistir: *epimélesthai* não designa meramente uma atitude de espírito, certa forma de atenção, uma maneira de não esquecer tal ou tal coisa. A etimologia remete a uma série de palavras como *meletân*, *meléte*, *melétai*, etc. *Meletân*, frequentemente empregada e associada ao verbo *gymnázein*, é exercitar-se e treinar. *Melétai* são exercícios: exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamento militar. Bem mais que a uma atitude de espírito, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade, atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc.[...]. Assim, toda a série de palavras *meletân*, *meléte*, *epimeleisthai*, *epiméleia*, etc. designa um conjunto de práticas. (FOUCAULT, 2010c, p. 77-78)

Dessa forma, para que fosse possível ao sujeito cuidar de si mesmo, dele era exigida toda uma série de exercícios regrados e austeros com o intuito de promover uma completa alteração em seu estilo de vida. Não era suficiente a simples posse de um domínio teórico de sua parte; dele era requerido um esforço na inscrição de determinados preceitos em sua maneira de ser, em seu *éthos*, se se quisesse alçar à condição de verdade.

Nesse curso, Foucault se detém predominantemente ao conjunto de práticas que circularam entre as escolas estoica, epicurista e cínica, ao longo dos séculos I e II d. C.. Tal recorte se explica, segundo ele, pelo fato de esse período constituir “uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si” (FOUCAULT, 2010c, p. 75).

Foucault havia localizado no mundo grego – a partir da leitura do texto platônico *Alcibíades* – o momento no qual o cuidado de si emergiu na reflexão filosófica³⁰. Contudo, naquela ambiência, tal noção ainda se encontrava muito restrita. Na Grécia, ela se destinava exclusivamente aos rapazes da aristocracia, no período determinado entre a adolescência e a fase adulta. Além disso, o cuidado de si só era valorizado entre os gregos na medida em que correspondia a um cuidado maior com o governo dos outros, com o governo da cidade (*pólis*). De acordo com Foucault (2010c, p. 77):

[...] pode-se dizer que no tipo de cuidado de si do Alcibíades temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade.

³⁰ Foucault lembra na aula de 13 de janeiro de 1982, que o cuidado de si, no entanto, remonta a um período bem anterior a Sócrates e Platão. “A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas [...]” (FOUCAULT, 2010c, p. 44). Ele cita o exemplo dos ritos de purificação necessários para se ter contato com a verdade manifesta pelos deuses, que já se encontravam presentes desde a Grécia clássica até o mundo romano. Além disso, ele menciona a técnica de concentração da alma, a do retiro (*anakhóresis*) e a da resistência a provações muito dolorosas. Todas essas práticas se difundem nas correntes filosóficas para encontrarem seu auge nos séculos I e II.

Foi somente no período helenístico e romano que a *epiméleia heautoû* se generalizou como um princípio coextensivo à vida de todos os indivíduos, sem levar em consideração o seu *status* social. Nesse novo contexto, o cuidado de si passou, então, a ser associado às artes de existência, podendo e devendo ser praticado não somente na juventude, como também na idade adulta e na velhice. A velhice, aliás, se torna a sua meta final, uma vez que ela corresponde, para filósofos como Sêneca, ao ponto no qual o eu “finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 2010c, p. 98). Ademais, ali o cuidado de si atinge uma autonomização, não passando mais pela mediação da cidade: “Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que esse cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim” (FOUCAULT, 2010c, p. 160).

Entretanto, é preciso esclarecer que, mesmo que a autofinalização do sujeito seja o objetivo derradeiro do cuidado de si, isso não significa que ele passa a se confundir com um culto narcísico. Como Foucault (2017) esclarece em outra ocasião, o si encontrado na filosofia da Antiguidade não é uma natureza interior, uma essência particular ou uma consciência fundadora:

O si mais não é do que as relações consigo próprio. O si é uma relação. O si não é uma realidade, não é uma coisa estruturada, dada no início. É uma relação consigo próprio. Penso que é impossível dar do si outra definição que não *esta* relação e este conjunto de relações. (FOUCAULT, 2017, p. 97, *itálico do autor*)

Assim sendo, quando recomendam o cuidado de si, os estoicos, os epicuristas e os cínicos não pretendem com isso incentivar nenhuma forma de egoísmo ou de exaltação de um suposto eu profundo, mas somente chamar a atenção do sujeito para a forma com a qual ele tem encaminhado suas ações. Esse “debruçar-se sobre si” ou essa “conversão a si” como fim último presente na filosofia dos primeiros séculos de nossa era visava algo muito diferente da *metanoia* cristã, comentada no capítulo anterior. A conversão no contexto do Alto Império estava longe de se constituir numa exegese dos pensamentos. O que se propunha era um movimento de ajuste ou adequação permanente entre a vida que se levava com a vida que se pretendia levar. De acordo com Foucault (2010c, p. 200):

[Não se trata] de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência permanente e sempre atenta

dessa tensão com a qual nos dirigimos à meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto, repito, não de um saber de decifração. Mas de uma consciência, uma vigilância, uma atenção.

É preciso acrescentar também que a relação com a alteridade não é negligenciada no cuidado de si. O outro é indispensável ao longo de todo o processo. Modificarmos a nós mesmos é uma tarefa árdua que pode acarretar em desvios. Disso decorre a necessidade de se apelar a alguém externo, mais velho e experiente, que, por sua sabedoria, pode agir, de modo a nos manter firmes em nossos objetivos. Como observa Frédéric Gros (2013, p. 132):

É por isso que a este cuidado de si austero, que nos coloca na vertical de nós mesmos, é preciso chamar um outro, e é um outro que deve nos ajudar a cuidarmos bem de nós mesmos: donde a figura do mestre de existência. O cuidado de si não é [...] uma atividade solitária, pois supõe sempre o acompanhamento de um mais velho e ele se distribui segundo atividades eminentemente sociais: conversações, troca de cartas, ensinamentos e aprendizagem em escolas, formações individuais, etc.

O cuidado com o outro vai aparecer, na realidade, como um efeito suplementar e necessário do cuidado de si mesmo. Um exemplo disso Foucault encontra em Marco Aurélio. O imperador romano não tinha por meta de existência o aprendizado das melhores técnicas de governo, mas o zelo para consigo mesmo. Por isso, em sua obra *Pensamentos*, quase não aparecem registros ligados diretamente ao exercício do poder imperial. O que mais se vê ali são princípios amplos de conduta. Independentemente da alta posição política que ocupava, Marco Aurélio dirigia sua conduta para a honestidade moral, importante para todos os demais homens. A soberania, para ele, era um trabalho como outro qualquer, não demandando uma atenção diferenciada. Dessa forma, não havia razão para se esforçar em se apropriar de saberes gerais. Era preciso, antes, que cuidasse de si, atingindo, com isso, a virtude e a honestidade, para que se fizesse o bem para os outros. Como conclui:

Portanto, é no cuidado de si, na relação de si para consigo, enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará dos outros. (FOUCAULT, 2010c, p. 182)

Dito isto, sabemos que essa modificação do sujeito só se tornava possível sob a condição da realização de um conjunto de exercícios contínuos e rígidos (*askēsis*)³¹. O objetivo dessa série de atividades era a adoção pelo sujeito de algo que lhe escapava, de algo que ele não possuía. Era necessário, desse modo, que se se apropriasse de uma armadura a fim de que, servido dela, se pudesse enfrentar com sabedoria o maior número de acontecimentos que o atravessassem ao longo de sua existência. Esse equipamento de proteção, a ser acionado no momento da urgência, recebia o nome de *paraskeuē*³², em grego, ou de *instructio*, em latim.

Mas do que trata exatamente a *paraskeuē*? Do que ela é composta e como atua? Segundo Foucault, essa equipagem da qual devemos nos prover são discursos (*lógoi*) específicos, compostos por enunciados materialmente existentes, ou seja, por frases efetivamente pronunciadas, ouvidas ou lidas anteriormente pelos sábios do passado. Tais pensamentos necessitam ser rememorados diariamente, de modo a incrustar-se no próprio espírito, na própria existência do sujeito. Esses discursos devem também estar sempre à mão, agindo de forma quase automática, como um socorro (*boethós*), como um auxílio nas horas em que o perigo se avizinha. Devem estar ainda fundados na razão, isto é, devem ser verdadeiros no sentido de constituírem princípios aceitáveis de comportamento. E, por último, mais do que somente valerem como referenciais de conduta, eles precisam ser persuasivos, disparando a própria ação do sujeito quando esta for requerida. Conforme Foucault (2010c, p. 288-289) sintetiza:

[Os discursos] são esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém –, este que os detém agirá como que espontaneamente. É como se esses próprios *lógoi*, incorporando-se pouco a pouco na sua própria razão, na sua própria liberdade e na sua própria vontade, falassem, falassem por ele: não

³¹ Foucault preserva aqui a palavra grega com o intuito de demarcar a diferença desta noção com a já discutida ideia de ascese no cristianismo. Todavia, em diversos momentos do curso *A hermenêutica do sujeito*, ele volta a utilizar os termos “ascese” e “ascética” indistintamente para se referir à mesma questão. Optamos por adotar exclusivamente a palavra em grego no texto da dissertação ao tratarmos dos exercícios de si na filosofia antiga de modo a manter uma padronização na escrita e evitar possíveis confusões.

³² Foucault diz que o homem da *paraskeuē*, aquele indivíduo que tenciona provocar uma transfiguração de si, deveria estar armado para lutar contra os eventos que se sucederão sem aviso. Nessa direção, os estoicos o aproximavam da figura do atleta. Diferentemente do atleta moderno, o atleta antigo não se preparava com a intenção de superar seu adversário numa luta. Tampouco o fazia para superar a si mesmo. Se ele se submetia a exercícios extenuantes era para que pudesse se instrumentalizar e, com isso, provar sua superioridade perante os acontecimentos. Como diz Foucault (2010c, p. 287): “[O atleta] tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento. O atleta antigo é um atleta do acontecimento”.

somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer. É, portanto, como matrizes de ação que esses elementos materiais de *lógos* razoável estão efetivamente inscritos no sujeito. É isso, a *paraskeuê*.

Desse modo, para que possam atuar de maneira adequada, estando presentes nos momentos oportunos, tais discursos precisam estar entranhados no próprio ser do sujeito. Eles devem “fazer parte de certa forma de seus músculos e de seus nervos” (FOUCAULT, 2010c, p. 291), devem arraigar-se no seu físico, nos seus ossos e nos seus pensamentos. Somente por meio desse movimento radical de incorporação das *paraskeuê*, que será possível constituir-se como sujeito de veridicção.

Vemos, assim, que, Foucault, ao desdobrar essa noção de *paraskeuê*, acaba reforçando uma vez mais a dimensão físico-corporal em jogo nos processos de constituição ética na Antiguidade. Como se pode notar, o caráter ético do sujeito naquele contexto não era medido apenas pelas palavras que este proferia, mas por todo seu corpo, todo seu gestual, todo seu modo de viver. Isso acaba também por demarcar o caráter imanente desses enunciados, uma vez que não são valorizados como princípios benéficos por eles mesmos. Sua importância se dá exclusivamente na medida em que se mostram úteis quando postos à prova do acontecimento. Longe de toda metafísica, o reconhecimento que admitem provém não de uma essência benfazeja e sempre válida, mas dos efeitos práticos e instrumentais que proporcionam em meio à arena agonística.

Mas afinal quais são, de fato, os exercícios espirituais encontrados na Antiguidade? E como eles funcionavam?

Ao longo do curso de 1982 e nos anos posteriores, Foucault estudou exaustivamente diversas práticas de si correntes em escolas filosóficas variadas. Escapa ao escopo do presente trabalho o arrolamento e a sistematização de todas elas. Pinçamos aqui somente duas que nos parecem reveladoras tanto dos processos de incorporação da verdade no sujeito que Foucault procurava evidenciar, quanto dos próprios problemas de pensamento enfrentados pelo filósofo em suas pesquisas. Dessa feita, trataremos a seguir da escrita de si e do exame de consciência, que tiveram importância capital no mundo antigo e especialmente no estoicismo.

A escrita de si e o exame de consciência

No período helenístico e romano, duas modalidades diferentes de escrita como exercício espiritual podiam ser encontradas: as *hypomnēmata* e a correspondência. As *hypomnēmata* eram cadernetas com anotações de preceitos por meio das quais se era possível rememorar pensamentos expressos anteriormente. Esses registros eram formados por citações, fragmentos de obras importantes, ideias que irrompiam de maneira repentina à mente, ações presenciadas ou relatadas por terceiros e que poderiam ser úteis no futuro, entre outros componentes bastante diversificados. Segundo Foucault (2014j, p. 144), as *hypomnēmata*:

[...] constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; assim, eram oferecidos como um tesouro acumulado para releitura e meditação posteriores. Formavam também uma matéria-prima para a redação de tratados mais sistemáticos, nos quais eram dados argumentos e meios para lutar contra uma determinada falta (como a cólera, a inveja, a tagarelice, a lisonja) ou para superar alguma circunstância difícil (um luto, um exílio, a ruína, a desgraça).

Verifica-se, dessa forma, que esse tipo de escrita não se preocupava em proporcionar o pleno domínio de uma obra ou o conhecimento exaustivo de uma doutrina filosófica. Seu objetivo central era, efetivamente, a constituição da alma do sujeito. Por meio da redação desses textos fragmentários, o sujeito podia reorganizar as ideias alheias que coletara e constituir-se com elas um corpo, uma síntese singular, uma “identidade”. É bom que se diga que, a identidade referida aqui não se confunde com uma interioridade, ligando-se, talvez, mais à ideia de diferença. O sujeito, ao assimilar pela leitura o pensamento dos seus antepassados e ao reescrevê-los de acordo com suas necessidades, acabava por dar uma forma única, singular a si, uma identidade. No entanto, esta nada tinha de íntima, já que por meio dela, era possível ler toda sua filiação intelectual, era possível vislumbrar toda a tradição com a qual o sujeito se mesclava. Como explica Hubert Vincent (2014, p.31, *itálico nosso*):

Com efeito, o que se torna assim visível [com a escrita] não é um eu singular, nem *minha* identidade, mas, pelo contrário, o fato de eu ser composto por esses empréstimos todos, aos quais retorno incessantemente. É como se aquilo a que me aplico no intuito de interiorizá-lo se tornasse o conjunto dos gestos que se revela por minha atividade.

Essa identidade promovida pelas *hypomnēmata*, portanto, não concernia à interioridade de um eu. Tratava-se de um acontecimento, no qual se era possível enxergar todos aqueles que antecederam o indivíduo e que foram, de algum modo, nele incorporados.

É interessante perceber nessa discussão ecos da problematização da função-autor – e de sua eventual diluição – que tanto ocupou Foucault na década de 1960. Evidentemente que o filósofo não efetua aqui, no contexto das práticas de si antigas, uma recauchutagem, uma reciclagem de ideias passadas que retornariam disfarçadas sob novas vestimentas. Quando ele se volta ao estudo das *hypomnémata*, não o faz com vistas a realizar um simples retorno conceitual nem para reiterar suas velhas posições por meio de modelos diferentes. O que acontece agora é de outra ordem.

Se, antes, a sua preocupação era a de denunciar o papel exercido pela função-autor na restrição e na limitação da livre circulação dos discursos, nesse momento, Foucault tangencia o mesmo horizonte político de questões, mas buscando reconstituir efetivamente toda uma outra experiência, toda uma maneira diversa de se vivenciar o gesto da escrita característicos dessas sociedades do passado. O contraste produzido entre essa vivência histórica e a nossa, nos convoca a diversos questionamentos. Afinal, como seria possível admitirmos ou mesmo imaginarmos nos dias de hoje que um texto seja escrito e respeitado sem necessariamente estabelecer uma coerência ou uma coesão internas? Como concebermos algo como um ecletismo teórico, numa atitude de “desobediência” à figura do autor e ao conjunto de uma obra, sem que logo apontemos imprecisões ou falta de rigor? Como valorizarmos um livro, tomando-o por verdadeiro, não a partir do tema que desenvolve, dos métodos que emprega ou da argumentação da qual se vale, mas tendo por critério a forma pela qual atua, modificando aquele que o lê? Produção de um contraste profundo, de uma diferença radical entre um modo de vida remoto e nossa existência no presente. É essa, nos parece, ser a aposta ético-política assumida por Foucault com seu retorno à Antiguidade.

Um movimento semelhante também pode ser observado quando o filósofo se debruça sobre a prática da correspondência, a segunda modalidade de escrita como *askésis* encontrada nos primeiros séculos. A confecção de cartas nessas circunstâncias possuía uma função espiritual que ultrapassava de longe o simples mecanismo de comunicação entre dois indivíduos. O remetente, ao escrever, assumia necessariamente uma posição de diretor de existência. Por meio de suas palavras, ele buscava agir sobre a vida do destinatário, aconselhando-o sobre os melhores caminhos a serem seguidos e advertindo-o quanto às opiniões equivocadas. Entretanto, quem escrevia, ao reler e ao revisar a carta, acabava também por agir sobre si mesmo, rememorando todos os ensinamentos aos quais se propusera a transmitir.

De sorte que, quem se corresponde com o outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si, e que permite, por essa correspondência, manter-se perpetuamente em estado de autodireção. (FOUCAULT, 2010c, p. 322)

Por essas características, poderíamos facilmente associar a correspondência às *hypomnēmata*. No entanto, a redação das missivas não deve ser tomada como um simples prolongamento desta última. A carta é mais que um adestramento de si a partir dos conselhos e das admoestações redigidas. Quando enviada, ela funcionava também como uma forma de exposição do eu à visão do outro. O autor da carta tornava-se presente àquele que a recebia, pois era costume registrar, além de conselhos, diversas situações vividas cotidianamente. Foucault afirma que em Sêneca, Marco Aurélio e Plínio era muito comum encontrar descrições referentes ao corpo e à saúde. Comentários sobre as refeições realizadas e as conversas com parentes também eram frequentes. A carta acabava funcionando, portanto, como uma narrativa de si. Por meio dela, o remetente se mostrava a outrem, colocando-se sob seu olhar e interiorizando sua opinião posterior³³.

É nesse ponto que podemos notar uma aproximação entre a correspondência antiga e o que o pensador francês discutira anteriormente a respeito da prática confessional. Como visto no capítulo 3, pela confissão, o sujeito era instado a descrever minuciosamente todas as suas ações e, sobretudo, todos os seus pensamentos a fim de que pudesse renunciar ao mal que residia em seu interior e afirmar-se como portador de uma identidade. Quando Foucault estuda o papel das cartas para os filósofos do período helenístico e romano, parece, inicialmente, sugerir uma semelhança entre elas e esse mecanismo de poder. Contudo, conforme avança em sua análise, ele vai mostrando como os procedimentos em operação com a escrita de si na Antiguidade estão muito distantes disso tudo.

Nesse contexto, se alguém se submetia livremente ao olhar vigilante do outro era para que pudesse cuidar de si mesmo, modificando suas atitudes, no sentido de calibrar melhor sua meta de existência e não para reconhecer-se como sujeito sujeitado. Se um indivíduo narrava sua vida a alguém, não era com a intenção de descobrir sua verdade profunda, mas a fim de se elaborar como sujeito ético de verdade. Como esclarece Gros (2012, p. 323):

³³ Foucault comenta que Sêneca costumava recomendar a Lucílio que pautasse sua vida como se todos a observassem continuamente, pois nada poderia ser ocultado do deus que habita nossa alma. Conforme Foucault (2014j, p. 153) o parafraseia: “Pela missiva, nos abrimos para o olhar dos outros e alojamos o correspondente no lugar do deus interior. Ela é uma maneira de nos oferecermos a esse olhar a respeito do qual devemos nos dizer que ele está, no momento em que pensamos, mergulhando no fundo do nosso coração (*in pectus intimum introspicere*)”.

Este olhar sobre si não é da ordem da decifração, da hermenêutica, da produção de um saber; não, este retorno para si, este olhar dirigido para si deve preferencialmente ser compreendido como da ordem da vigilância, da concentração, da tensão atlética. Não se trata, absolutamente, de se converter a si para se constituir como objeto de conhecimento: se se retorna para si, é somente para se concentrar em si e encontrar, por meio desta concentração, como reagir de maneira correta face aos acontecimentos do mundo, mais do que se deixar oscilar ao acaso do mundo, de seus acidentes e de seus assuntos. O sujeito engendrado por este retorno sobre si não é um sujeito do conhecimento introspectivo, mas um sujeito que age e age de maneira conforme aos seus princípios de ação.

A troca de correspondências, desse modo, funcionava efetivamente como um exercício espiritual porque possibilitava ao sujeito tornar-se mais forte para lidar com os acontecimentos da vida. Nessa experiência, a interiorização do olhar estrangeiro nada tinha a ver com a obediência típica da experiência cristã de subjetividade, mas sim com a constituição da *paraskeuê*.

É importante acrescentar que esse relato epistolar com conteúdo biográfico estava estreitamente vinculado, por seus efeitos, a outro tipo de prática de si antiga, o exame de consciência, chegando por vezes a confundir-se com este. O exame de consciência, cuja origem remonta aos pitagóricos, foi prescrito e utilizado por diversas escolas filosóficas da Antiguidade. Por seu intermédio, o sujeito procurava constituir-se como um inspetor de si mesmo, avaliando suas atitudes e reativando, com isso, as regras de conduta que deveriam estar sempre presentes em seu espírito.

Particularmente para os estoicos, tal exercício se apresentava de duas formas: o exame da manhã e o exame da noite. Sobre o primeiro, tratava-se do repasse cuidadoso e antecipado de todas as ações e compromissos a serem cumpridos no decorrer do dia. Sua intenção era prospectiva, uma vez que procurava lembrar as metas propostas para cada um desses atos, de maneira que se pudesse agir com precaução e sabedoria quando fosse preciso. Já o último, funcionava de modo retrospectivo. O exame noturno concernia à revisão feita pelo indivíduo ao se deitar, de todas as ações praticadas por ele. Tudo o que tivesse sido feito durante o dia deveria ser alvo de um escrutínio rigoroso e sem isenções à noite, impedindo o sujeito de se desviar das regras de conduta que estabelecera para si.

No livro III de *Sobre a ira*, Sêneca recomenda essa prática para assegurar um sono tranquilo, profundo e livre. Na obra, o filósofo estoico dizia ter por hábito, antes de dormir, no momento em que tudo a sua volta se silenciava, passar a limpo todos os acontecimentos do dia. As faltas cometidas – como o fato de ter ofendido um amigo ao aconselhá-lo de forma

muito dura, ou ainda, de ter perdido seu tempo em discussões inúteis com pessoas incapazes de compreendê-lo – deviam ser perscrutadas rigorosamente e em sua totalidade, sem omissões nem indulgências³⁴.

Com esse procedimento de autoexame, Sêneca propunha o estabelecimento de uma espécie de tribunal da alma, cujas posições de réu e de juiz são ocupadas pelo próprio indivíduo. À primeira vista, tal cena se assemelha em demasia ao ritual da confissão cristã, o qual, como sabemos, comporta um ato de acusação de um pecado cometido, seguido da assunção de culpa pelo penitente e de um veredicto. Contudo, Foucault observa que aquilo que está em jogo no exame estoico é menos um julgamento do que uma prática administrativa. Diversos termos em latim utilizados por Sêneca nesse trecho analisado – como *speculator* (que significa inspetor) ou o verbo *remetiri* (que pode significar o ato de checar as contas ao final da inspeção) –, de fato, fazem parte do léxico jurídico, mas também compõem o vocabulário da administração.

Então Sêneca não é exatamente um juiz emitindo uma sentença sobre si mesmo. Ele é muito mais um administrador que, uma vez terminado o trabalho, ou quando os trabalhos anuais terminaram, elabora as contas, faz um balanço das coisas e vê se tudo foi feito corretamente. É mais uma cena administrativa do que jurídica. (FOUCAULT, 2013e, p. 97)

Vale dizer ainda que as faltas que Sêneca usa de exemplos não se referem a pensamentos recônditos na alma, mas a ações concretas e efetivamente praticadas. E tais ações também não podem ser classificadas como máculas morais ou pecados. São apenas falhas técnicas, erros de ajuste entre os meios utilizados e os fins propostos. Dessa feita, no exame noturno não caberia nenhum tipo de censura ou de punição ao sujeito. Estaria em questão somente um gesto de replanejamento das regras de comportamento para as ocasiões futuras. Por meio de sua prática, podíamos nos testar, verificando o quanto estamos distantes ou próximos de nos constituirmos como sujeitos éticos de veridicção. Como Foucault (2010c, p. 435) resume:

³⁴ Foucault refere-se nessa passagem ao capítulo 36 do Livro III de *Sobre a ira*: “Todos os nossos sentidos devem ser levados ao fortalecimento; são por natureza resistentes se a alma parou de corrompê-los, esta que deve ser cotidianamente convocada a prestar contas.[...] Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que terá diariamente de apresentar-se ao juiz. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspeção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, faz silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito.” (SÊNECA, 2014, p. 183)

[Sobre o exame de consciência,] [...] trata-se primeiro de uma prova de reativação das regras fundamentais da ação, reativação dos fins que devemos ter no espírito, reativação dos meios que devemos empregar para atingir esses fins e dos objetivos imediatos que nos podemos propor. Nessa medida, o exame de consciência é um exercício de memória, memória não apenas em relação ao que se passou durante o dia, mas em relação às regras que devemos sempre ter no espírito. Por outro lado, esse exame de consciência é uma espécie de prova na medida em que, graças à reativação das regras e à recordação do que fizemos [avaliando a inadequação] entre as regras que acabamos de lembrar e as ações que cometemos, podemos medir em que ponto estamos: se temos ainda um grande esforço a fazer, se estamos longe da meta, se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento.

Mais uma vez estamos aqui muito distantes do que serão as sessões de terapia modernas. Nada de desejos ocultos nem de mecanismos de culpabilização. Somente o apelo a uma reordenação das condutas, a um realinhamento entre nossas ações e aquilo que nos propomos a ser.

Mas, ao fim desse percurso pelos exercícios espirituais, qual estilo de existência resultante deles? Qual a forma de viver em jogo com essas atividades? Que tipo de vida verdadeira se procura alcançar com a instauração dessas práticas?

De maneira direta, todos esses procedimentos de moldagem do *éthos* do sujeito na verdade terão por meta a construção permanente de uma vida filosófica. Segundo Foucault (2010d, p. 311) define:

A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho. Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade.

Conforme veremos, o pensador desenvolve melhor os traços que marcam esse modo particular de existência nos cursos *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*, a partir da noção de parresía. Tomaremos aqui dois episódios em especial que nos permitem relacionar o problema da vida filosófica propriamente com questões procedimentais adotadas por Foucault nessas aulas. São eles: a viagem de Platão à Sicília descrita na *Carta VII* e o cinismo como careta da verdadeira vida.

A vida filosófica

Em sua aula inaugural no Collège de France, em 1983, Pierre Hadot (2014b) descreve a filosofia antiga como uma atividade que se dava em ruptura com a vida cotidiana. Os seus adeptos eram indivíduos que destoavam dos outros por seus modos de viver característicos. Segundo ele:

Os filósofos são então pessoas à parte e estranhas. Estranhos, com efeito, esses epicuristas que levam uma vida frugal praticando em seu círculo filosófico uma igualdade total entre homens e mulheres e até entre mulheres casadas e cortesãs; estranhos esses estoicos romanos que administram de maneira desinteressada as províncias do Império que lhes são confiadas e são os únicos a levar a sério as prescrições das leis editadas contra o luxo; estranho esse platônico romano, senador Rogaciano, discípulo de Plotino, que no dia em que devia assumir as funções de pretor renuncia às suas responsabilidades, abandona todos os seus bens, liberta seus escravos e passa a se alimentar a cada dois dias. Estranhos, portanto, todos esses filósofos cujo comportamento, todavia, sem ser inspirado pela religião, rompe totalmente com os costumes e hábitos dos mortais comuns. (HADOT, 2014b, p. 242-243)

Hadot comenta que nos diálogos platônicos, Sócrates era sempre referido como *atopos*, o que pode ser traduzido como “inclassificável”. Esse tratamento se devia precisamente por ele ser um filósofo no sentido etimológico do termo, isto é, um amante da sabedoria, esse estado de perfeição no ser e no conhecimento de origem divina.

Não apenas Sócrates, mas os filósofos de maneira geral serão vistos assim, como essas figuras deslocadas. E isso porque entendem que o estado natural dos seres humanos deveria ser o de sabedoria; no entanto, também entendem que essa sabedoria é um estado ideal e quase inacessível. Daí a vida cotidiana apresentar-se a eles como necessariamente anormal, como um estado de loucura, inconsciência e ignorância da realidade. Mas eles não aceitam abandoná-la, vivendo essa vida todos os dias, buscando alcançar no interior dela esse modo de existência diverso. Como diz:

Haverá assim um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais quais elas são do ponto de vista da natureza universal e da visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana. (HADOT, 2014b, p. 244)

Os exercícios espirituais surgem exatamente nesse ponto. São eles que permitem aos indivíduos o acesso a essa determinada forma de vida ligada à sabedoria.

Hadot defende que o mais fundamental em todas as escolas filosóficas encontradas na Antiguidade era justamente essa atividade, esse exercício em direção a um tipo de existência e não à produção de tratados teóricos. Como afirma: “A teoria por ela mesma não é considerada como um fim em si. [...] ela é clara e decididamente posta a serviço da prática” (HADOT, 2014b, p. 246).

Vimos que Foucault, a despeito das diferenças de ênfase e de objetivos, *grosso modo*, partilhava do mesmo raciocínio de seu colega de instituição no tocante ao caráter pragmático da filosofia greco-romana. Para ele, mais do que a posse de um conjunto de dogmas, era a construção de um *éthos* diferenciado que servia como pedra de toque da atividade filosófica.

Procurando expandir esse ponto de vista, Foucault, ao longo das aulas dos dias 9, 16 e 23 de fevereiro de 1983, do curso *O governo de si e dos outros*, analisou a *Carta VII* de Platão.

Ao se voltar para o estudo desse texto em particular, ele pretendeu destacar a importância dada pelo pensamento da Antiguidade às ações efetivas, ao trabalho de si sobre si, ao estilo de existência, em detrimento do domínio do *lógos*.

A carta em questão, segundo ele, é uma das poucas cujos especialistas conferem alguma autenticidade a respeito de sua autoria³⁵. Datada de por volta do ano de 353 a.C., ela se insere na conjuntura um tanto intrincada das relações estabelecidas entre Platão, Dionísio, o Moço (tirano de Siracusa) e Dion (jovem aristocrata siracusano e aparentado a Dionísio, o Moço) .

Contextualizando-a de forma muito breve³⁶: Platão, durante sua primeira viagem à Sicília, em 388 a.C., conhece Dion, rapaz que se interessava profundamente por seus ensinamentos. Anos depois, em 367 a.C., quando Dionísio, o Moço ascende ao trono de Siracusa após a morte de seu pai, Dion toma a decisão de convidar Platão para que retorne à cidade, servindo como conselheiro político do monarca recém-empossado. O filósofo ateniense aceita o pedido, mas, ao chegar a seu destino, tem seus planos frustrados. Dionísio havia entrado em atrito com Dion nesse ínterim, exilando-o sob a acusação de traição. Platão

³⁵ O filólogo alemão Werner Jaeger (1888-1961), em sua obra *Paideia*, defende a autenticidade da *Carta VII*, ainda que assuma ter duvidado de sua legitimidade quando mais jovem. Ele diz: “O que é que me levou a mudar de atitude e a dar crédito à autenticidade dos dados biográficos da *Carta Sétima*? [Isso se deu] [...] sobretudo pelo fato de a concepção que sobre si próprio Platão exteriorizava na carta por mim desprezada pressupor e corroborar em todos os aspectos a interpretação da filosofia platônica a que eu próprio chegara, à margem das cartas e pela cansativa senda da análises de todos os diálogos do autor” (JAEGER, 1994, p. 589).

³⁶ Para essa contextualização geral, tomamos o resumo feito pelo próprio Foucault na segunda hora da aula de 9 de fevereiro de 1983 bem como elementos da introdução da edição da *Carta VII* consultada por nós, elaborada por Terence H. Irwin (PLATÃO, 2013).

retorna à Atenas. Pouco depois, o próprio tirano resolve convocá-lo uma vez mais a seu encontro, comprometendo-se com a garantia da volta de Dion à Siracusa. Pela terceira vez, então, Platão viaja para a Sicília, nesta que seria sua última estada no lugar. Dionísio não cumpre sua promessa, contudo, e Dion continua afastado e sem ter seus direitos reintegrados. Platão abandona definitivamente a cidade. A luta entre Dion e Dionísio persiste. O tirano acaba por ser expulso do trono, que passa a ser ocupado por seu rival, Dion, o qual, entretanto, não sobrevive por muito tempo, assassinado na guerra civil que se segue. Seus amigos e familiares escrevem a Platão, então, para que este intervenha como conselheiro no que seria a quarta tentativa de aconselhamento político de sua parte. É nesse ponto, mais ou menos um ano após a morte de Dion, que a carta se situa, assumindo a forma de uma resposta aos apelos feitos pelos apoiadores do jovem falecido.

Logo em seu início, Platão percorre alguns episódios de sua biografia, discorrendo sobre os motivos que o levaram a se decepcionar tanto com o governo aristocrático dos Trinta, quanto com o governo democrático de Atenas. Ambos os regimes perseguiram seu amigo Sócrates, “o mais justo de todos” (PLATÃO, 2013, p. 49), sendo que o último acabou por matá-lo. Isso o levou à conclusão de que na *pólis* já não havia mais nenhuma possibilidade para o exercício da filosofia como dizer-verdadeiro. Afinal, neste espaço não era mais permitido aos filósofos atuarem na ordem da ação política, o que, sob seu ponto de vista, era a condição fundamental para o pleno exercício da *parresía* filosófica.

É essa dupla decepção que o faz aceitar de bom grado o pedido de Dion para que atue na educação de Dionísio. Platão acredita que o aconselhamento do príncipe poderia representar a oportunidade (*kairós*) que havia se perdido nas experiências aristocrática e democrática de Atenas. Nesse momento, segundo Foucault (2010d, p. 200):

Tem-se um *kairós* em que, havendo um jovem monarca chegado ao poder e estando disposto a escutar a filosofia, será possível realizar essa união entre o exercício da filosofia e o exercício do poder que Platão considera agora a única maneira de fazer o dizer-a-verdade funcionar na ordem da política.

A monarquia teria a vantagem de que nela bastava persuadir um só homem e não a massa (*plêthos*), como na democracia. Ademais, o príncipe dava indícios de que realmente pretendia se dedicar ao conhecimento filosófico.

Além dessa conjuntura altamente favorável, Platão acrescenta ainda mais duas razões para justificar sua viagem à Sicília. A primeira é o respeito à amizade (*philia*) que mantivera com Dion desde muito tempo. Já a segunda – e a mais relevante para nós nessa discussão – é

a necessidade que sente de não ser reconhecido como um filósofo apenas pelo *lógos*, devendo sê-lo também por suas ações. Sobre esse aspecto, Foucault (2010d, p. 200) observa que:

Para Platão, está claro que ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, isto é, quem diz como deve ser a cidade ideal, é não ser nada mais que *logos*. Ora, o filósofo não pode ser simplesmente esse “verbo vazio”, ele tem de ser, de participar, de pôr diretamente mãos à ação (*érgon*).

Platão, quando aceita se dirigir a Dionísio contribuindo com sua educação filosófica, o faz, portanto, obedecendo à obrigação que impôs a si próprio de ser mais que um discurso nu, um discurso oco. Ele o faz para ser também ação (*érgon*). Há, para o filósofo, uma necessidade de comprovar, por meio de suas atitudes, a verdade que proclama em seus discursos. Sem essa prova de existência, não lhe seria permitido ser tomado como verídico em seu próprio ofício.

Disso, Foucault conclui que o ponto central da carta platônica se localiza justamente na interrogação que ela promove acerca do “real da filosofia”. Em *Subjetividade e verdade*, nas aulas de 11 e 18 de março de 1981, o pensador já havia apresentado essa noção para questionar as formas pelas quais a filosofia comumente era concebida, como mascaramento, representação ou racionalização de um real extralinguístico.

Agora, em *O governo de si e dos outros*, na análise do texto de Platão, ele retorna a essa ideia. Nesse contexto, ele insiste que o “real da filosofia” não se relaciona à descoberta de qualquer referente externo ao qual a filosofia se reportaria. Segundo afirma: “Interrogar-se sobre o real da filosofia, como creio que essa sétima carta faz, é se perguntar o que é, em sua própria realidade, a vontade de dizer a verdade, essa atividade de dizer a verdade, esse ato de veridicção [...] de todo particular e singular que se chama filosofia” (FOUCAULT, 2010d, p. 208).

Em outras palavras, a questão do real filosófico que Foucault identifica na *Carta VII* concerne às maneiras pelas quais a filosofia pode se provar como uma forma de veridicção autônoma, ou ainda, como ela pode marcar sua diferença em relação a outros discursos verdadeiros que circulam socialmente, como é o caso da retórica, da profecia, da sabedoria e da *tékhne*. A resposta a que Foucault chega é de que o real da filosofia se encontra em sua própria prática, com todos os exercícios filosóficos dispendiosos e exaustivos (*prágmata*) de si sobre si que ela abarca.

De fato, trata-se do seguinte: o real da filosofia só se encontra, só se reconhece, só se efetua na prática da filosofia. O real da filosofia é a sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia [...] não é sua prática como prática de logos. [...] Aquilo em que a filosofia encontra seu real é a prática da filosofia, entendida como conjunto de práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia. (FOUCAULT, 2010d, p. 221)

A partir disso, Foucault postula que quando Platão se encontra com Dionísio, ele tem por missão justamente mostrar ao tirano o que é a filosofia como realidade. Em outras palavras, quando ele viaja à Sicília, tem por meta convencer Dionísio de que a filosofia não se reduz ao *lógos*, mas compreende um trabalho de si sobre si, contínuo.

Sabemos que o filósofo de Atenas não obteve sucesso em sua empreitada. E isso porque Dionísio se mostrou totalmente incapaz de responder de maneira positiva à prova da filosofia como *prágmata* ao qual foi submetido. Mal tendo ouvido sua primeira aula, o monarca logo supôs estar apto para prescindir dos estudos e dos exercícios espirituais. Além disso, achando-se maduro das ideias, pôs-se a redigir um tratado filosófico.

Quanto a essa última façanha, Platão o censurou duplamente. Primeiro, porque Dionísio assumiu ideias do próprio filósofo como sendo suas, já que o tratado nada mais era do que as transcrições das lições que havia ministrado a ele. E segundo, pelo fato de o tirano ter acreditado que a filosofia poderia se manifestar somente pela escrita de *mathémata* (conhecimentos expressos em fórmulas mnemônicas transmitidas pelo mestre a seus discípulos). Platão, que havia se esforçado sem êxito em mostrar que o real da filosofia se encontrava na relação laboriosa de si para consigo, não via sentido na redação desses preceitos. Para ele, era preciso que o filósofo coabitasse, vivesse com a própria filosofia para que esta se acendesse em sua alma como uma lamparina se acende próxima ao fogo. Como Foucault (2010d, p. 226) o parafraseia:

[...] [Na filosofia como real] não há fórmula, mas uma coexistência. Não há aprendizado da fórmula por alguém, mas acendimento brusco e súbito da luz no interior da alma. E não [há] tampouco inscrição e depósito na alma de uma fórmula feita, mas alimentação perpétua da filosofia pelo óleo secreto da alma.

Essa incapacidade de os *mathémata* se bastarem por si mesmos é apontada por Foucault, inclusive, como motivo principal para a recusa da escrita que Platão manifesta no decorrer da carta, não apenas relacionada a Dionísio, mas ao campo filosófico em geral. Conforme afirma, Platão se opõe ao hábito de escrita na filosofia não por valorizar o *lógos*,

mas exatamente por conceber o conhecimento filosófico como algo maior que a redação de uma série de preceitos conhecidos.

Não adentraremos aqui por essa discussão; cabe-nos, entretanto, indicar um importante desdobramento que surge desse aspecto. De acordo com Foucault, Platão, ao rejeitar a escrita em geral, acaba pondo em xeque a figura do filósofo como nomóteta, como prescritor de modos de ação. Pois, para o ateniense, nenhum homem sério aceitaria sem dificuldades escrever sobre coisas que ele considera sérias. Mesmo um legislador, ao redigir as leis, não as valorizava como a parte mais séria de sua atividade. Consequentemente, o filósofo também não deveria exercer um papel de quem diz como tudo deveria se dar na cidade ideal, de quem receita as soluções mais adequadas para a política e para os comportamentos em sociedade, se ele pretende conservar a seriedade de sua função. O filósofo deve antes agir como um médico, que conhece os males, que diagnostica a doença e que persuade o paciente para que mude totalmente sua dieta e seu regime de vida para que possa ao final se curar.

E justamente é dessa forma que Platão procede quando aconselha Dionísio em sua temporada na Sicília. Foucault observa a partir da análise da *Carta VII* e de trechos da *Carta VIII*, que as recomendações dadas por Platão ao monarca escapam de um conteúdo propriamente político, aproximando-se mais de opiniões médicas. Nas séries de conselhos encontradas nesses textos, Platão realiza primeiramente um diagnóstico dos males que recaem sobre Siracusa – localizando-os no seu processo histórico de unificação forçada e na distribuição dos poderes feita sem a criação de vínculos de amizade e confiança. Em seguida, procura persuadir o tirano quanto a essas enfermidades, exortando-o a mudar sua maneira de governar. Em vista disso, ele lhe receita um regime: em vez de tornar a Sicília unificada, o rei deveria dar a cada cidade que a compõe um regime político (*politeia*) e leis (*nómoi*) próprias, estabelecendo uma espécie de federação em torno de Siracusa. No entanto, Platão adverte que, para o sucesso de tal feito, era preciso que Dionísio antes fosse capaz de se aperfeiçoar, de se tornar senhor de si.

Na grande federação que [Dionísio] organiza em torno de Siracusa cada cidade deve ter sua própria voz, mas todas essas vozes devem funcionar juntas para constituir uma harmonia e uma sinfonia. Mas é preciso também, como garantia dessa sinfonia das diferentes cidades, que o próprio chefe seja *sumphônous* consigo mesmo, isto é, esteja em harmonia consigo mesmo. E essa harmonia consigo mesmo, pois bem, é o que é formulado desde o início desses conselhos, quando Platão relembra que exortou Dionísio, antes de mais nada, a viver cada dia de maneira que se tornasse cada vez mais senhor de si (*egkrátēs autòs hautoù*). (FOUCAULT, 2010d, p. 245)

Vemos, assim, que a filosofia de Platão não tem por pretensão prescrever ações políticas imediatas. Ela não deseja dizer ao governante o que deve ser feito. Sua preocupação se concentra na descrição dos problemas enfrentados pela cidade, para que, a partir daí, medidas possam ser efetivamente tomadas pelos homens de poder. Donde Foucault (2010d, p. 262-263) conclui que:

Filosofia e política devem estar numa relação, numa correlação, [mas] não devem nunca estar numa coincidência. É esse, vamos dizer, o tema geral que podemos derivar desse texto de Platão. [...] é que para Platão, e de maneira geral, me parece, para a filosofia ocidental, o verdadeiro desafio nunca foi dizer aos homens políticos o que fazer. O desafio, perante os homens políticos, perante a prática política, sempre foi de existir como discurso filosófico e como verificação filosófica.

Nesse ponto Foucault chama atenção para um tópico importante no pensamento platônico desenvolvido na própria *Carta VII* e no livro V de *A república*: o do rei filósofo. Se a relação entre filosofia e política não deve ser de coincidência, como explicar a defesa de Platão nesses textos da ideia de que para se evitar os males do Estado é preciso que os governantes se tornem filósofos ou que os filósofos se tornem governantes?

Foucault defende não se tratar de uma coincidência entre o discurso filosófico e o discurso político. Para ele, quando Platão afirma que o rei deve ser também filósofo, a concepção de filosofia em jogo é a de uma prática, é a filosofia como *philosophiein*. Aquele que exerce o poder não deve, dessa maneira, procurar na filosofia respostas diretas para seus dilemas políticos, mas agir constituindo-se como um sujeito vinculado à filosofia. Como diz:

Não é portanto uma questão de coincidência entre um saber filosófico e uma racionalidade política, é uma questão de identidade entre o modo de ser do sujeito filosofante e o modo de ser do sujeito praticante da política. Se os reis têm de ser filósofos não é porque assim poderão perguntar ao seu saber filosófico o que fazer nestas ou naquelas circunstâncias. Isso quer dizer o seguinte: para poder, por um lado, governar como convém, será necessário que, por outro lado, se tenha certa relação de prática com a filosofia; o ponto de intersecção entre “governar como convém” e “praticar a filosofia”, sendo esse ponto de intersecção ocupado por um só e mesmo sujeito. [...] Em suma, isso equivale a dizer que é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com uma política justa. (FOUCAULT, 2010d, p. 268)

Após toda essa discussão, torna-se praticamente impossível não associarmos a imagem do filósofo antigo com a do intelectual específico, alvo de discussão do pensador francês nos anos 1960 e 1970. Da mesma forma que não cabia ao filósofo da Antiguidade a postura

presunçosa de apontar o que devia ser feito na política, na contemporaneidade, os intelectuais também deveriam se limitar a tratar dos problemas pertinentes a seu campo mais imediato de atuação, agindo como diagnosticadores do presente e sem posarem como os baluartes da verdade universal. Vale lembrar que o próprio Foucault já se descrevera como um diagnosticador, em uma entrevista realizada em 1967. Segundo ele:

Que aquilo que faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem a tarefa de diagnosticar, e não mais busca dizer uma verdade que tenha valor para todos e para todos os tempos. Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer aquilo que dizemos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza o pensamento contemporâneo desde Nietzsche, e, nesse sentido, eu poderia me declarar filósofo (FOUCAULT, 1994, p. 606, tradução nossa).

Em todo caso, a questão do papel do intelectual, no âmbito dos estudos do pensador da década de 1980, no entanto, ganha uma proporção muito maior, com uma discussão aprofundada sobre atividade filosófica como um todo, em seu comprometimento ético com a verdade. Nessas aulas, Foucault não só redimensiona a função reservada ao intelectual, como também estabelece, como vimos, o solo histórico no qual ele aterra seu próprio ofício.

É preciso dizer ainda que, com esses trabalhos, Foucault acaba por arejar a forma como autores canônicos são tratados pelo campo filosófico. Conforme acompanhamos, sua leitura de Platão é muito particular, bem distante daquela que vê o autor como representante maior do mundo das ideias. Isso porque “Foucault pouco se interessa pela proposição platônica de uma cidade ideal, de um regime político, de uma constituição ou politeia” (CANDIOTTO, 2011, p. 37). No âmbito do curso de 1983, a relevância de Platão, conforme vimos acima, se dá por sua defesa intensa da filosofia como *érgon*, como uma forma de vida. O que está em questão, com isso, é um Platão muito mais atuante do que contemplativo.

Convém observar também que a própria escolha de textos é crucial para a fundamentação desse ponto de vista. Vimos que o pensador francês não concentra sua análise em obras mais consagradas, como *As leis* e *A república*, ainda que não as negligencie, mencionando-as, respectivamente nas aulas de 9 e 23 de março de 1983. Sua opção é por textos platônicos considerados “menores”, como é o caso das cartas. Com isso, de acordo com Candiottto (2011, p. 49):

[...] Foucault faz [com] que o Platão das *Cartas*, principalmente a VII e a VIII, não leve muito a sério o Platão de *A República* e *As Leis*. Ele propõe que sejam revisadas

leituras totalizantes que leram o pensador grego somente como o fundamento, a origem, a forma maior de um pensamento político em razão dos diálogos mais conhecidos.

Foucault recomenda, inclusive, de forma provocativa, que tomemos os textos mais célebres *a partir* das considerações presentes nas cartas e não o contrário. Em outras palavras, ele sugere que compreendamos obras como *As leis* ou *A república* não como pilares do pensamento político, mas como representantes do jogo complexo no qual a filosofia foi pensada em relação à política. Mais à frente, Foucault chega ainda a defender, a título de hipótese, que esses escritos não sejam levados tão “ao pé da letra”, sendo lidos por nós da mesma forma pela qual lemos os mitos. Ele se questiona:

Acaso a atividade de nomóteta, acaso o esquema legislativo e constitucional proposto pela *República* e pelas *Leis* não deveria, no fundo, no pensamento de Platão, ser tomado com tantas precauções quanto um mito? Acaso o que há de sério na filosofia não passa por outra parte? A atividade de nomóteta que Platão parece se atribuir nas *Leis* e na *República* não será um jogo? Um jogo como o mito, embora, é claro, de modo diferente? E o que a filosofia tem a dizer passa, evidentemente, por esse jogo nomotético, como passa pelo jogo mítico, mas para dizer outra coisa. (FOUCAULT, 2010d, p. 231)

Por conseguinte, talvez seja correto afirmar que há, de fato, nos últimos cursos no Collège de France, um Platão foucaultiano. Platão foucaultiano que corresponde surpreendentemente ao sujeito ético da verdade que vinha sendo talhado por Foucault em seus estudos sobre o pensamento antigo. E isso pelo ateniense ser aquele que jamais diz aos outros o que deve ser feito na política – ainda que atue politicamente – e por ser também aquele que vive sua vida como e na verdade, recusando existir apenas como um *lógos* esvaziado.

Entretanto, como bem o sabemos, não será em Platão, mas nos cínicos que Foucault encontrará a radicalização da vida filosófica. São os cínicos, com seu modo de vida escandaloso, que corresponderão ao exemplo máximo da coragem da verdade.

O cinismo antigo e a verdadeira vida

O cinismo já se insinuava nos cursos de Foucault ao menos desde *Subjetividade e verdade*. Será, contudo, em *A coragem da verdade*, o momento no qual assume o papel central nas análises do pensador francês. É no âmbito desse curso que ele realiza um estudo mais atento sobre essa escola filosófica.

No decorrer das aulas de 1984, Foucault procura traçar linhas que lhe permitam caracterizar o cinismo na Antiguidade. Tarefa reconhecidamente árdua, já que a tradição cínica não comportava quase nenhum texto doutrinário. Tal condição era, a propósito, uma das características mais significativas dessa escola: a posse de um corpo doutrinal bastante restrito. Tal exiguidade teórica se justificava pela visão peculiar que seus adeptos possuíam a respeito da relação entre ensino e vida filosófica. O cinismo – de forma bem mais intensa do que aquela apresentada no estoicismo – valorizava sobremaneira o conhecimento na qualidade exclusiva de *paraskeuê*. Para eles, a transmissão de noções simples que pudessem servir para o fortalecimento do indivíduo na luta com os acontecimentos era muito mais valiosa do que a elaboração de conceitos gerais. Como indica Foucault (2011a, p. 182): “É esse tipo de aprendizado, aprendizado de resistência, aprendizado de combate, aprendizado na forma de uma armadura dada para a existência, que caracteriza o ensino cínico”.

Em vista disso, pode-se afirmar que a educação cínica era marcada pela simplicidade e pela praticidade, funcionando como um atalho, como um caminho direto para a virtude. No tocante a essa ideia, é válido dizer que os cínicos reconheciam haver dois caminhos possíveis para se alcançar a virtude e a felicidade. O primeiro, considerado relativamente fácil, se dava pelo aprendizado doutrinal e escolar dos discursos. Já o segundo, breve e difícil, era aquele no qual se “sobe reto em direção ao cume, à custa de muitos obstáculos” (FOUCAULT, 2011a, p. 183), um caminho composto por exercícios e práticas de despojamento. Evidentemente, o cinismo reclamava para si sua pertença a essa última modalidade.

Dando-se conta da ausência de escritos propriamente cínicos, Foucault se volta então ao estudo de fontes tardias – redigidas no período helenístico e romano por filósofos como Luciano, Diógenes Laércio, Dión Crisóstomo, Sêneca e Epicteto – que elaboraram considerações acerca dessa corrente. Com isso, o pensador francês pretende estabelecer, ao menos, seus princípios gerais, sem a preocupação da montagem de uma cronologia precisa do desenvolvimento da escola. Importa a ele, pois, mais a percepção de uma atitude, de um *éthos* cínico do que a recomposição exata e rigorosa de sua história.

A partir da análise das obras selecionadas, Foucault nota uma atitude dúbia manifestada por praticamente todos os autores ao se referirem ao cinismo. Todos assumiam, com frequência, uma postura muito crítica quanto aos hábitos grosseiros e à prática de mendicância próprios dos cínicos. Todavia, ao mesmo tempo em que refutam esse estilo

rústico de vida, apontam aspectos favoráveis a serem levados em conta por todas as escolas filosóficas. Foucault (2011a, p 178) afirma:

[...] temos aí um paradoxo muito curioso, pois, de um lado, vimos o cinismo descrito como uma forma de existência bem particular, à margem das instituições, das leis, dos grupos sociais mais reconhecidos: o cínico é alguém que está verdadeiramente à margem da sociedade e circula em torno da própria sociedade sem que se possa aceitar recebê-lo. O cínico é escorraçado, o cínico é errante. E ao mesmo tempo o cinismo aparece como núcleo universal da filosofia. O cinismo está no cerne da filosofia e o cínico gira em torno da sociedade sem ser admitido nela.

Mas qual seria esse modo de ser cínico tão paradoxal, capaz de a um só tempo chocar e fascinar os demais filósofos? Com efeito, o que esses pensadores localizavam no cinismo e que, para eles, compunha essa espécie de núcleo essencial a ser reverenciado, era a prática extrema da *parresía*. Em todos esses autores, “de ponta a ponta o cinismo aparece como essa maneira de manifestar a verdade, de praticar a aleturgia, a produção da verdade na própria forma de vida” (FOUCAULT, 2011a, p. 191). O cínico equivalia para eles, portanto, ao homem do dizer-verdadeiro por excelência e todo e qualquer retrato que fosse traçado a seu respeito, por mais implacável que pudesse ser, não poderia deixar de abranger obrigatoriamente essa dimensão ética.

Assim, o que os cínicos praticavam – e que tanto atraía quanto afastava seus contemporâneos – era viver até ao extremo aquilo que todas as demais escolas filosóficas apregoavam comedido (LEME, 2009). Adotando essas maneiras exageradas, eles reafirmavam os preceitos da verdadeira vida (*alethès bíos*) defendidos pelas demais doutrinas, mas o faziam levando-os ao limite, promovendo com isso sua mais completa ultrapassagem. Para Foucault (2011a, p. 200):

[...] seria preciso vê-lo [o cinismo] como uma espécie de passagem ao limite, uma espécie de extrapolação em vez de exterioridade, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas numa espécie de figura ao mesmo tempo conforme ao modelo e, no entanto, careteira como a verdadeira vida. Trata-se muito mais de uma espécie de continuidade carnavalesca do tema da verdadeira vida, do que de uma ruptura em relação aos valores recebidos na filosofia clássica, quanto se tratava da verdadeira vida.

Mas quais eram os critérios definidores da verdadeira vida revertidos pelos cínicos? Foucault, a partir da leitura de diversos textos platônicos, encontra quatro aspectos gerais do *alethès bíos*. São eles: 1 – a vida não oculta, não dissimulada; 2 – a vida que não sofre

nenhuma mistura; 3 – a vida reta, conforme aos princípios, às regras e ao *nómos* e 4 – a vida que não muda, que escapa de toda perturbação, a vida de soberania.

Antes de discuti-los mais atentamente, é preciso compreender a razão que leva os cínicos a reverter esses princípios. Foucault explica que o cinismo possuía uma missão ancorada no preceito délfico *parakharáttein tò nómisma*, que poderia ser traduzido como “alterar ou reavaliar o valor da moeda”. Essa divisa recebeu inúmeras interpretações ao longo do tempo, como a que afirmava que o pai de Diógenes de Sinope havia sido um adulterador de moedas, o que teria sido responsável por seu exílio em Atenas. Outra dizia que o próprio Diógenes falsificava moedas durante a sua infância e a sua juventude. Havia também a interpretação bem menos literal do imperador Juliano, que justapunha esses dizeres a outro preceito do oráculo de Delfos, o “conhece-te a ti mesmo”. Para ele, somente ao conhecermos nós mesmos, é que se torna possível substituímos a moeda falsa de nossas opiniões e das opiniões alheias pela moeda verdadeira de nossa existência.

Foucault descarta todas essas versões e opta pela leitura que julga mais apropriada: a que aproxima etimologicamente os termos *nómisma* (moeda) de *nómos* (lei, costume). Sob essa perspectiva, quando se fala em alterar a moeda entre os cínicos, deve-se ter em mente a necessidade que estes assumiam de romper com os costumes e com as convenções, de quebrar as regras socialmente aceitas e os hábitos há muito cristalizados. Os cínicos de Foucault serão aqueles, então, que assumem o compromisso vital de transgredir, de transvalorar os valores estabelecidos, sempre a partir de um movimento interno de exageração e de caricatura dos sentidos da verdadeira vida (GROS, 2004). É por esse motivo que explicam o porquê da reversão que fazem.

Isso já fica claro logo no primeiro significado do *alethès bíos*: a vida não dissimulada. Para os antigos, a verdadeira vida era a que não se escondia dos demais por sua correção e por sua decência. Era a vida que podia ser exposta por jamais ter sido desonesta. Era esse o sentido das correspondências escritas por Sêneca, nas quais relatava episódios de seu cotidiano. Lembremos que com a redação das missivas, ele submetia a sua existência ao olhar vigilante do destinatário. A carta servia, assim, como uma forma de exercício que tinha como objetivo conservar sua vida sempre de modo incorruptível no futuro. Para os cínicos, contudo, diferentemente da compreensão estoica, a vida que nada esconde não funcionava como um ideal de conduta. Eles a concebiam em sua literalidade, ou seja, como uma existência que devia ser física e materialmente pública, sem tolerar qualquer tipo de privacidade. “Não há

intimidade, não há segredo, não há não publicidade na vida cínica” (FOUCAULT, 2011a, p. 223). Diógenes, como se sabe, não possuía casa nem roupas, andando completamente nu pela cidade e dormindo onde achasse mais conveniente. Ele também não se importava em fazer suas refeições na praça pública, nem em se masturbar às vistas de todos. Os cínicos não viam razão alguma para se sentirem envergonhados por suas ações, uma vez que estas não passavam de necessidades naturais comuns a todos os seres humanos. De acordo com essa prerrogativa, não poderia haver algo de ruim naquilo que fosse conforme a natureza. O pudor é que deveria servir como motivo de vergonha, já que havia sido criado pelos homens.

O segundo aspecto da verdadeira vida era a vida sem mistura, entendida pela filosofia antiga como a existência que não depende de nenhum elemento externo. No cinismo, essa independência assumia uma postura corporal de aceitação absoluta da pobreza. Quando os cínicos se submetiam a uma vida de miséria completa, podiam se desprender de tudo o que fosse supérfluo para sua sobrevivência, existindo da forma mais elementar possível e completamente livres das amarras sociais. É bem verdade que essa postura de despojamento já estava presente em outros filósofos, como Sócrates (quando pregava o desapego à fortuna e vivia modestamente) e Sêneca (ao exortar seus discípulos a jejuarem e a se vestirem grosseiramente de tempos em tempos como uma forma de se evitar o sofrimento no caso de perda dos bens materiais). Mas com os cínicos ela era efetiva e não apenas uma simulação de algo que poderia vir a acontecer. Como Foucault enfatiza (2011a, p. 228):

[...] a pobreza da vida cínica não é uma pobreza virtual, de atitude, como em Sêneca. Não é tampouco uma pobreza média de situação, como a que Sócrates aceitava. É uma pobreza efetiva de despojamento, uma pobreza indefinida em trabalho indefinido sobre si mesmo.

Essa condição de miséria terá como efeito, por vezes, entre eles, uma espécie de elogio da mendicância, da sujeira, da humilhação e da feiura, o que representava o reverso integral de todos os valores de conduta exaltados desde os gregos.

O terceiro aspecto da verdadeira vida era o da vida reta. Um modo de viver só podia ser tomado como reto pela tradição se estivesse em conformidade tanto com a natureza, quanto com os costumes e com as leis humanas. A escola cínica, sem nenhuma surpresa, só admitia a vida reta em conformidade com a lei natural, recusando-se a seguir qualquer prescrição ou convenção artificialmente fixada. Por isso seus seguidores se negavam a contrair matrimônio ou a constituir família, praticando, não raro, a união livre. Até mesmo a interdição do incesto era questionada por eles. Dion Crisóstomo escreve que Diógenes

costumava criticar Édipo por este não ter sido capaz de reconhecer que suas ações – o assassinato do pai e o casamento com a mãe – estavam de acordo com a natureza, observável em todos os animais. Os cínicos, efetivamente, indexavam a noção de vida reta à animalidade, o que consistia num verdadeiro escândalo para o pensamento antigo, que buscava se distanciar todo o tempo dessa existência tida como baixa e selvagem. A animalidade para os cínicos funcionava da maneira positiva, como uma espécie de meta, de dever permanente de si sobre si para na intenção de se configurarem como sujeitos livres, pois, conforme apregoavam: “daquilo que o animal pode prescindir, o ser humano não deve necessitar” (FOUCAULT, 2011a, p. 233).

Finalmente, no que diz respeito à vida soberana, a filosofia clássica a entendia como a existência capaz de estabelecer uma relação da ordem do gozo de si sobre si. E gozo aqui nas duas acepções da palavra: como posse e como prazer. Além disso, uma vida para ser considerada soberana deveria ser benéfica aos outros, fosse por meio do aconselhamento aos amigos e aos discípulos, fosse pela forma do exemplo, na qual a própria maneira como se vive funcionava como lição universal à humanidade. Foucault observa, no entanto, que essas duas características da vida soberana – o domínio de si e servir de auxílio aos demais – são faces da mesma moeda. “É o mesmo ato fundador de tomada de posse de si por si que, por um lado, vai me dar, a mim, o gozo de mim mesmo e, [por outro lado], me permitir ser útil aos outros quando eles estão em dificuldades ou na desgraça” (FOUCAULT, 2011a, p. 241). No cinismo, o tema da vida soberana vai aparecer na imagem recorrente do filósofo como rei. O cínico se considerava o único rei verdadeiro porque somente ele tinha pleno controle sobre si mesmo graças à maneira desapegada com a qual se mantinha. Ele, ao contrário dos monarcas da terra, jamais perderia sua posição, pois, para exercê-la não carecia nem de armadura, nem de educação específica (*paideia*). Ele era rei pela natureza e pela coragem, pelo despojamento e pela resistência voluntária à qual se submetia, num trabalho eterno de si sobre si. Esse era exatamente o teor do diálogo mítico travado entre Diógenes e Alexandre, o Grande, tantas vezes referenciado e tantas vezes recontado pelos pensadores da Antiguidade.

É preciso dizer também que seu compromisso basal era o de se ocupar com outros. Mas essa tarefa não se dava pela via do aconselhamento ou do exemplo de vida, tão comuns em escolas como a platônica e a estoica. O zelo para com aqueles que os cercavam devia se manifestar por meio do combate, da briga, da contenda. “O cínico é um filósofo em guerra. É aquele que trava para os outros a guerra filosófica” (FOUCAULT, 2011a, p. 264). Ele só é

útil porque, assim como os cães, é capaz de latir e de morder seus inimigos, sempre em nome da proteção de seus amos – que, nesse caso, equivaliam ao gênero humano como um todo. Dessa forma, quando atacavam violentamente os vícios de seus adversários na forma da diatribe, não o faziam simplesmente para humilhar seus interlocutores, mas na medida em que esses mesmos vícios estavam presentes nos homens em geral. A adoção dessa postura colérica e ultrajante era a forma que encontravam para conclamar todos os indivíduos a cuidarem de si mesmos, alterando completamente o modo como vivam e com isso, o mundo inteiro. Segundo Foucault (2011a, p. 246):

O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver.

Por conseguinte, o que fica evidenciado nessa atitude cínica, bem como na reversão completa de todos os demais traços canônicos que compunham a *alethès bíos*, é o problema da verdadeira vida como uma “vida outra”. Quando os cínicos se dirigiam às pessoas que os rodeavam, seu objetivo era o de mostrar que elas haviam se afastado do caminho correto, procurando a paz e a felicidade num caminho outro, inverídico. Era preciso, então, fazê-las enxergar a vida que levavam como uma vida de hipocrisia, baseada em valores não verdadeiros. Conforme Foucault explica a partir da análise de textos de Epicteto:

[...] a verdadeira vida – ao mesmo tempo forma de existência, manifestação de si, plástica da verdade, mas também empreitada de demonstração, convicção, persuasão através do discurso – tem por função mostrar que, embora sendo outra, os outros é que estão na alteridade, no erro, onde não se deve estar. E a tarefa da veridicção cínica é portanto convocar todos os homens que não levam a vida cínica a essa forma de existência que será a verdadeira existência. Não a outra, que se engana do caminho, mas a mesma, a que é fiel à verdade. (FOUCAULT, 2011a, p. 277)

Essa teria sido, para Foucault, a grande contribuição do cinismo para o pensamento filosófico: a problematização acerca da composição de uma vida que, para se forjar com e na verdade, deveria se dar em ruptura total com as formas tradicionais de existência. Como destaca, a defesa da verdadeira vida como “vida outra” constitui uma linha fundadora de toda a filosofia ocidental, oposta a uma segunda, a do idealismo e da metafísica, que girava em torno da questão da outra vida e do outro mundo. Vida outra/mundo outro e outra vida/outro mundo correspondem, dessa forma, a duas frentes do pensamento presentes já no mundo

grego e que resultarão em movimentos muito distintos como o platonismo e o cinismo. Fazer a genealogia do desenvolvimento dessas visões, atentando para as maneiras pelas quais elas se chocaram ou se interpenetraram, foi a proposta de Foucault aqui com a recuperação da escola cínica antiga. Esse projeto de uma história da filosofia como espiritualidade, que já se anunciara desde *A hermenêutica do sujeito*, encontra aqui seu ponto máximo, pois.

Indicamos também que, com essa revitalização do escândalo cínico realizada no curso de 1984, Foucault, à moda cínica, acaba por operar uma reversão no seu próprio pensamento, levando-o ao seu limite. Afinal, vimos como a apresentação que empreende da ética cínica torna, por vezes, quase risíveis as formas de se conduzir defendidas por Sócrates e pelos estoicos, e que serviram tão bem para fundamentação dos cursos do pensador francês nos anos anteriores.

Além disso, acreditamos que os cínicos valerão para Foucault como a oportunidade de afirmação da mais completa abertura para a alteridade como o “real” da filosofia. Ora, se até aquele momento, não obstante as suas objeções constantes, restava alguma suspeita de que ele havia glorificado um tipo de dandismo em seus últimos trabalhos sobre as técnicas de si, depois do cinismo, tal equívoco não poderá mais ser sustentado. Diferentemente da ética dos estoicos e dos epicuristas, que funcionava no interior de uma escola, de uma seita exclusivista, a ética cínica atuava em meio aberto. O objetivo buscado por eles, cínicos, como sabemos, não era simplesmente a existência bela de seus membros, mas a transformação efetiva de todos os seres humanos.

[O cinismo] é portanto uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscaria simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz. Se quisermos falar da militância cínica, não devemos esquecer o conjunto de que ela faz parte, não devemos esquecer que ela se avizinha a muitas outras formas de proselitismo filosófico na Antiguidade. Mas é necessário reconhecer, nesse militantismo aberto, universal, agressivo, um militantismo *no* mundo, *contra* o mundo. (FOUCAULT, 2011a, p. 251, itálicos nossos)

Os cínicos, esses “funcionários da universalidade ética” equivalem, assim, a uma das ocasiões de maior radicalização empreendida por Foucault em seu próprio pensamento. É nessas figuras guerreiras e miseráveis – que atuam sempre localmente, mas sem jamais se esquecerem do compromisso político maior e inescapável com a transformação de toda a humanidade – que ele aterra sua própria prática filosófica, sua própria arena de batalha, seu próprio lugar de força. É nesses zombadores escandalosos – que fazem da própria existência o

teatro da verdade – que Foucault reafirma a impossível cisão entre prática de vida e de pensamento.

Dos cursos como exercícios espirituais

Defendemos que essa postura ética de indissociabilidade entre vida e pensamento encabeçada por Foucault – e que encontra seu ápice no exemplo do cinismo antigo – pode ser espreitada em todos os cursos do pensador no Collège de France. Foi ali, atuando como professor-pesquisador, que ele encontrou a oportunidade perfeita, o *kairós*, para conectar as inquietações políticas que o tocavam mais diretamente a uma elaboração teórica profunda, abrangente e multifacetada. Com isso em vista, voltamos nossa atenção agora para os movimentos éticos que marcam suas aulas.

Por certo, a confecção anual de uma pesquisa inédita requerida pelo Collège de France serviu muito apropriadamente aos anseios do pensador. Graças a essa exigência, ele teve plena liberdade na escolha dos assuntos a serem explorados, bem como dos métodos a serem empregados. Isso foi crucial para que produzisse deslocamentos importantes em suas questões e em seus objetos de estudo, atualizando continuamente seus pontos de vista e reformulando as conclusões às quais havia chegado em trabalhos anteriores.

A docência também consistia numa obrigação institucional. Como já dissemos, o pesquisador devia realizar uma “prestação de contas” pública quanto à investigação empreendida, por meio da apresentação de cursos e seminários, contabilizando um total de 26 horas de ensino por ano. Contudo, ao contrário do que pudesse aparentar, a prática pedagógica exigida não era vista como uma atividade menos nobre em relação às pesquisas empíricas feitas ali. De acordo com Carlos Noguera-Ramírez (2011), ao menos para Foucault, o magistério ocupava um papel fundamental para o progresso de seus estudos.

Impossível separar, portanto, o trabalho solitário e persistente em velhos arquivos e bibliotecas da comunicação pública dos resultados obtidos. Não há como priorizar um polo em detrimento do outro. Pesquisa e ensino andam, assim, obrigatoriamente juntas, constituindo “dois elementos ou momentos indissociáveis na tentativa de *pensar de outro*

modo, tarefa a que o professor Foucault sempre se propôs” (NOGUERA-RAMÍREZ, 2011, p. 73, *itálicos do autor*).

Desta feita, não seria totalmente descabido avizinhamos, em alguma medida, os cursos ministrados no Collège de France das próprias práticas de si antigas, às quais dedicou grande atenção a partir dos anos 1980. Afinal, assim como nas artes de existência, as aulas que proferia no tradicional estabelecimento francês de ensino funcionavam de modo a promover deslocamentos na sua própria maneira de pensar e de viver. Como nas artes de existência, suas aulas também permitiam a ele modificar-se e fazer-se outro. Ao menos, essa era a percepção que sempre defendeu ao tratar de seu trabalho intelectual. Como diz na aula de 30 de janeiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*:

[...] é que, para mim, o trabalho teórico não consiste – e não digo isso por orgulho ou vaidade, mas ao contrário por sentimento profundo da minha incapacidade –, não consiste tanto em estabelecer e fixar o conjunto das posições nas quais eu me manteria e cujo vínculo (entre essas diferentes posições) supostamente coerente formaria um sistema. Meu problema ou a única possibilidade de trabalho teórico que me anima seria deixar, de acordo com o desenho mais inteligível possível, o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou mais no lugar em que estava há pouco. (FOUCAULT, 2014h, p. 70)

Ou ainda, numa entrevista realizada em 1984:

Se eu quisesse ser exclusivamente um universitário, teria, sem dúvida, sido mais sensato escolher um campo, e um, apenas um, no qual teria desenvolvido minha atividade, aceitando uma problemática dada e tentando fazê-la funcionar, ou modificando-a em certos pontos. [...] Ser ao mesmo tempo um universitário e um intelectual é tentar fazer funcionar um tipo de saber e de análise, que é ensinado e aceito na universidade, de modo a modificar não somente o pensamento dos outros, mas também o seu próprio. Esse trabalho de modificação do seu próprio pensamento e dos outros parece ser a razão de ser dos intelectuais. (FOUCAULT, 2014l, p. 241-242)

Fica patente por essas falas, uma vez mais, o fato de Foucault conceber a atividade filosófica de ensino e pesquisa que exercia não como um mero degrau para sua consolidação como uma figura acadêmica, celebrada por uma produção coesa e bem delimitada, mas, sobretudo, como uma ocasião particular de exercício de si sobre si. Todo o esforço investigativo e pedagógico ao qual se dedicava só encontrava sentido, sob sua perspectiva, se lhe servisse como possibilidade de autotransformação. Daí as semelhanças que localizamos entre suas aulas e as práticas espirituais da Antiguidade.

Frédéric Gros (2012) já havia atentado para essa aproximação, ao comentar sobre o processo de escrita dos manuscritos que serviam como suporte para exposições de Foucault. Segundo descreve, com o intuito de corrigir um ou dois pontos, o filósofo não se contentava em retrabalhar o trecho que julgava problemático, mas reescrevia todo o conjunto, o que, sem dúvida, despendia horas e mais horas de dedicação ininterrupta. Ele recorda também que Foucault, ao escrever, usava uma tábua de compensado apoiada sobre os joelhos, assumindo a posição de um artesão, de um entalhador, o que sugeria uma dimensão ascética reinante durante a preparação de seus cursos e livros. Conforme assegura: “Tratava-se de verdadeiros ‘exercícios espirituais’” (GROS, 2012, p. 317).

E propriamente quanto aos manuscritos que serviam de apoio para as aulas, Gros acrescenta que, mesmo que fossem lidos por Foucault na maior parte do tempo de suas apresentações, nem por isso poderiam receber o mesmo estatuto de textos escritos para fins de publicação. “Deve-se imaginar que Foucault, no momento em que prepara seu curso, se coloca, por assim dizer, na posição de orador e escreve multiplicando as marcas de oralidade no interior mesmo do texto escrito” (GROS, 2012, p. 316).

Havia, com isso, uma preocupação do filósofo para com aquele que o ouvia, uma preocupação para com o outro, que marcava a redação de suas aulas de ponta a ponta. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que suas apresentações admitiam um formato eminentemente dialógico, um pouco próximo dos diálogos produzidos na Antiguidade.

Lembremos, pois, da maneira pela qual Pierre Hadot (2014a) definia os diálogos platônicos. Ele dizia que estes funcionavam exatamente como exercícios modelares. “Modelares” porque não se tratavam de transcrições de conversas realizados efetivamente, mas de composições que supunham um diálogo ideal, possível. E “exercícios” porque correspondiam, pela sua forma mesma, a um itinerário de pensamento no qual um caminho era delineado a partir de um acordo entre aquele que interrogava e aquele que respondia. Para Hadot, a dimensão do interlocutor era capital, pois impedia que o diálogo se tornasse uma exposição teórica e dogmática, forçando-o:

[...] a ser um exercício concreto e prático, porque, precisamente, não se trata de expor uma doutrina, mas de conduzir um interlocutor a certa atitude mental determinada: é um combate, amistoso, mas real. Destaquemos esse ponto, pois é o que se passa em todo exercício espiritual; é preciso fazer a si mesmo mudar de ponto de vista, de atitude de convicção; portanto, dialogar consigo mesmo; portanto, lutar consigo mesmo. (HADOT, 2014a, p.41)

Hadot afirmava, ademais, que os desvios, os circuitos, as digressões presentes nos diálogos platônicos e que poderiam provocar desconcerto num eventual leitor moderno, serviam para fazer com que os interlocutores e os leitores antigos atravessassem forçosamente uma determinada trajetória, de modo a terem de conviver longamente junto a certas questões tidas como importantes. Dessa forma, o “tema do diálogo conta menos do que o método que nele é aplicado, a solução do problema tem menos valor do que o caminho percorrido em comum para resolvê-lo” (HADOT, 2014a, p. 43). Isso que o leva a concluir que o diálogo platônico buscava antes formar do que informar.

Ora, não era um pouco nessa direção que as aulas de Foucault se davam³⁷? Ainda que não houvesse tanto espaço para a interferência efetiva da plateia, sendo raros os momentos existentes nas transcrições dos cursos nos quais o público se manifesta diretamente, a presença dos ouvintes, com suas possíveis dúvidas, sugestões e objeções, estava sempre pressuposta quando da elaboração dos manuscritos.

Além disso, apesar da preocupação flagrante de Foucault quanto à transmissão coerente do raciocínio empregado em suas pesquisas, – o que o levava, como vimos, a premeditar os diversos movimentos que compunham suas explanações – nada o impedia de seguir, por vezes, por caminhos tortuosos e inesperados. É conhecida sua mudança de rumo abrupta durante o curso de 1978, *Segurança, território, população*. Depois de prometer, em janeiro, uma genealogia dos dispositivos de segurança modernos, na famosa aula de 1º de fevereiro, ele muda de ideia e propõe um outro encaminhamento para as sessões subsequentes, partindo agora da discussão do conceito de governamentalidade que acabava de forjar. Como ele mesmo irá admitir: “No fundo, se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido ‘segurança, território, população’. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de ‘história da governamentalidade’” (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

É notório também que, em *Nascimento da biopolítica*, Foucault acabe por não realizar propriamente a genealogia da noção indicada pelo título do curso. Ao se “perder” longamente por mais de dez aulas na análise das artes liberal e neoliberal de governar, ele teve de reconhecer, por fim, ter se limitado àquilo que deveria ter sido não mais que a “moldura

³⁷ Evidentemente, quando nos arriscamos a fazer tal afirmação, estamos deixando de lado toda a complexa discussão acerca do papel da conversão a si que permeia os textos platônicos. Em Foucault não há tentativa de reatualização desse aspecto. Sobre a maneira como o filósofo francês analisava a conversão em Platão, bastante inspirado em Hadot, diga-se de passagem, especificamente a partir da leitura de *Alcibíades*, ver a primeira hora da aula do dia 17 de fevereiro de 1982, do curso *A hermenêutica do sujeito*.

geral” do problema proposto, assumindo logo no início do resumo que “o curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução” (FOUCAULT, 2008b, p. 431).

Vê-se, assim, que, mesmo procurando antecipar ao máximo o andamento de suas apresentações, Foucault estava aberto e atento às intuições que o tomavam. Como num diálogo antigo, sua aposta parecia ser a de nunca se fechar necessariamente na demonstração dogmática de um assunto, mas expandir sempre as possibilidades do pensamento, tanto do seu quanto o de sua audiência.

Por isso mesmo, ao longo dos cursos, ele chamava a atenção frequentemente para aspectos que poderiam interessar aos pesquisadores que lhe escutavam. Volta e meia sugeria temas que mereciam, a seu ver, algum aprofundamento teórico. Hubert Vincent (2014) assinala exatamente essa atitude de generosidade que Foucault assume em seus cursos e escritos. Como afirma: “A generosidade me parece ser esse talento de desdobrar perante os outros todo um conjunto de saberes e práticas, sem mais, mas de forma a despertarem ou estimularem o pensamento e o interesse daqueles a quem nos dirigimos” (VINCENT, 2014, p. 34). Segundo o autor, era dessa forma que Foucault agia em suas aulas: desdobrava paulatinamente seus temas, sem a preocupação de abarcar a totalidade de um saber. Com isso, ele acabava por abrir espaço ao outro, convidando-o também a deslocar-se e a desdobrar-se.

Vale lembrar que Foucault evitava mostrar-se como o um grande especialista acerca dos temas trabalhados. Sempre que podia, frisava que os conteúdos que apresentava não passavam de resultados provisórios, dignos de um olhar posterior mais atento. Era comum dizer frases do tipo: “Não é um trabalho acabado, não é nem mesmo um trabalho feito, é um trabalho em andamento, com tudo o que isso pode comportar de imprecisões, de hipóteses – enfim, são pistas possíveis, para vocês, se quiserem, para mim, talvez” (FOUCAULT, 2008a, p. 181). Sua preocupação se concentrava, conseqüentemente, mais na troca do que na afirmação de certezas adquiridas, mais no percurso feito junto a seus ouvintes do que na validação irrefutável do que afirmava.

Ele mesmo abandonou inúmeras vezes seus próprios conceitos e abordagens em nome de perspectivas outras que pudessem ajudá-lo a dar conta dos novos problemas surgidos. Um bom exemplo disso ocorre na primeira aula de *O poder psiquiátrico*, em 07 de novembro de 1973, na qual ele promove uma crítica de sua obra *História da loucura*. O curso daquele ano serve a Foucault como uma oportunidade de repensar velhas questões relacionadas à medicina

psiquiátrica, aos asilos e à normalização das condutas à luz dos dispositivos de poder e dos jogos de verdade, abrindo mão definitivamente de certas noções utilizadas por ele outrora, como a de “violência”, a de “instituição” e a de “família”. Segundo explica, tais noções lhe pareciam agora “fechaduras enferrujadas com as quais não dá para [se] ir muito longe” (FOUCAULT, 2006, p. 18).

Anos depois, outra vez em *Do governo dos vivos*, curiosamente, será da própria formulação “poder-saber” que ele procurará escapar. A invenção desse par – que havia marcado fortemente sua produção do começo da década de 1970 – lhe servira como uma maneira de superar em suas investigações a concepção marxista de “ideologia dominante”. No entanto, já era tempo de substituir tal conceito por outro mais profícuo, o de “governo dos homens pela verdade”. Ele justifica:

A noção de saber tinha por função, justamente, pôr para fora de campo a oposição entre o científico e o não-científico, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso. [...] Quanto à noção de poder, ela tinha essencialmente por função substituir a noção de sistema de representações dominantes pela questão, pelo campo de análise dos procedimentos e das técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder. Agora, o segundo deslocamento em relação a essa noção de saber-poder. Trata-se portanto de se livrar dela para tentar elaborar a noção de governo pela verdade. Livrar-se da noção de saber-poder como se se livrou da noção de ideologia dominante. (FOUCAULT, 2014h, p. 12-13)

Vemos, com isso, que no decorrer das aulas toda a fina nervura que conecta suas análises ficava exposta. Nelas, o pensador deixava tudo à mostra. Defendemos que esta é a grande riqueza de seus cursos: tornar visíveis os deslocamentos por ele operados, os seus giros de ideias, os retornos e os abandonos conceituais que fazia, as reordenações de seus estudos passados à luz de novos dilemas. Reafirmamos, assim, que é somente por meio do contato com seus cursos, verdadeiras usinas de pensamento a céu aberto, que podemos observar mais claramente todo o empenho de Foucault em tornar-se sempre outro, desapegando-se constantemente de velhas formas caducas que não lhe serviam mais.

A paixão de Michel Foucault

Foucault não se contenta em dizer que é preciso repensar certas noções, ele não o diz, ele o faz, e assim propõe novas coordenadas para a prática. (DELEUZE, 2005, p.40)

Em dezembro de 1981, Foucault aceita participar de uma entrevista com o cineasta alemão Werner Schroeter (1945-2010), organizada e mediada por Gérard Courant, que escrevia um livro sobre o diretor na ocasião. Como Schroeter havia apreciado bastante as observações feitas anos antes por Foucault a respeito de seu filme, *Der Tod der Maria Malibran*, de 1972 – chegando a declarar, inclusive, ter encontrado nelas a análise mais precisa e mais justa de seu trabalho na época –, sugeriu a Courant que providenciasse uma reunião com o filósofo, a quem nunca tivera a oportunidade de conhecer pessoalmente.

A conversa inspirada que se dá entre eles perpassa temas variados, como suicídio, homossexualidade, criatividade, literatura e, obviamente, cinema. Contudo, o que mais se destaca no diálogo é, sem dúvida, a delicadeza pela qual o amor e, mormente, a paixão são abordados.

Logo de largada, Foucault indica que o que mais o impactou ao assistir tanto ao já mencionado filme de 1972, quanto ao do ano posterior, *Willow Springs*, tinha sido o fato de ambos tratarem da paixão e não do amor. Conforme comenta, as personagens femininas que protagonizam essas películas se encontravam unidas compartilhando um estado permanente de sofrimento-prazer e que, por mais que tentassem de tudo para se virem separadas umas das outras, não o conseguiam jamais. A seu ver, essa forte ligação entre tais mulheres não poderia ser caracterizada como amorosa, situando-se, com efeito, na ordem do passional. Numa tentativa de melhor precisar a oposição que propõe, Foucault desenvolve a belíssima definição que se segue. Diz ele:

O que é a paixão? É um estado, alguma coisa que lhe cai em cima, se apodera de você, o agarra pelos ombros, não conhece pausa, não tem origem. Na verdade, não se sabe de onde vem. A paixão chega assim. É um estado sempre móvel, porém, não rumo de um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos, momentos levados à incandescência. Flutua. Balança. É uma espécie de instante que prossegue por razões obscuras, talvez pela inércia. No limite, busca manter-se e desaparecer. A paixão se dá todas as condições para continuar e, ao mesmo tempo, destrói-se por si mesma. Na paixão não se é cego. Simplesmente, nas situações de paixão, não somos nós mesmos. Não tem mais sentido ser si mesmo. Vemos as coisas completamente diferentes. (FOUCAULT, 2011b, p. 102-103)

O filósofo qualifica a paixão, assim, como uma força abrupta que toma os corpos e os atravessa, conectando-os. Sem origem e altamente instável, é incapaz de fechar-se em si e de continuar sempre a mesma. Ingovernável, circula entre os parceiros, confunde-os, borra seus contornos. Logo, a paixão encontra-se nos antípodas do amor, o qual, por sua vez, se configura como uma espécie de insularidade e de egoísmo, pois, se há a presença do outro numa relação amorosa, ela não se dá como condição para uma transformação possível, mas como alvo de uma exigência constante de adequação ao que já se é. No amor há idealismo e ensimesmamento, não comunicação. Como esclarece:

Pode-se perfeitamente amar sem que o outro ame. É uma questão de solidão. Essa é a razão pela qual, num certo sentido, o amor é pleno de solicitações para com o outro. Essa é sua fraqueza, pois ele demanda sempre alguma coisa ao outro, ao passo que o estado de paixão entre duas ou três pessoas é algo que permite comunicar intensamente. (FOUCAULT, 2011b, p. 103)

Schroeter pactua com tal perspectiva e, após apontar algumas decisões tomadas por ele na composição de seus trabalhos, lança a Foucault, sorrateiramente, uma questão. O cineasta pergunta se há uma tendência maior para o amor ou para a paixão na vida do pensador, que responde, sem pestanejar, tender para a paixão. Schroeter lhe pede, então, que conte mais a respeito e é surpreendentemente atendido. Foucault se descreve como alguém completamente tomado por um estado passional que já vinha de longa data³⁸. Ele narra:

Vivo há 18 anos num estado de paixão diante de alguém. Talvez, num dado momento, essa paixão tenha tomado as feições do amor. Na verdade, trata-se de um estado de paixão entre nós dois, um estado permanente, que não tem outra razão de terminar senão ele mesmo, nele estou completamente implicado, ele passa através de mim. Creio não haver nada no mundo, nada, seja lá o que for, que possa vir a me deter quando se trata de ir encontrá-lo, lhe falar. (FOUCAULT, 2011b, p. 105)

A conversa avança e Foucault volta a tratar da obra cinematográfica de seu interlocutor. Para ele, os filmes do diretor, justamente por tratarem da paixão, dessa situação intermediária entre parceiros, nunca convocavam uma suposta interioridade de suas personagens. Diferentemente do que fazia o sueco Ingmar Bergman (1918-2007), ao insistir na descoberta dos acontecimentos interiores de suas protagonistas – atitude que, como confessa, lhe causava uma sensação de forte enfado – Schroeter prescinde de todo psicologismo. Nele, há “uma espécie de evidência imediata que não tenta dizer o que se passa,

³⁸ Os biógrafos de Foucault (ERIBON, 1990; MACEY, 1995) são unânimes em afirmar que essa fala faz referência a Daniel Defert, companheiro do pensador desde a década de 1960. No entanto, seu nome não é citado diretamente em momento algum.

mas permite que nós nem sequer formulemos a pergunta” (FOUCAULT, 2011b, p. 107). Essa “evidência apaixonada”, muito mais interessada em produzir um embaralhamento dos rostos, lábios e olhos do que em escrutinar uma personalidade oculta, é o que mais o fascina nas produções do alemão. Foucault aprecia sobremaneira a potência ético-política que os filmes de Schroeter carregam, gerando efeitos de desestabilização em identificações e em classificações prévias e, por isso, sendo capazes de estimular a abertura para a criação de relações imponderáveis. De algum modo, ele nota um paralelo entre essas obras e as artes de existência da Antiguidade, das quais vinha traçando a genealogia naquele mesmo período. Tanto o cinema de Schroeter quanto as artes de si greco-romanas nunca se interrogavam por uma essência, atentando simplesmente para a invenção de estilos de viver outros. Dessa feita, animado por tais percepções, Foucault acaba por tecer, de forma bastante desenvolta e descompromissada, uma pungente conclusão:

Nós nos perdemos em nossa vida, no que escrevemos, no filme que fazemos, quando precisamente queremos interrogar sobre a natureza da identidade de alguma coisa. No caso, isso é “uma furada” porque entramos nas classificações. O problema é justamente criar alguma coisa que aconteça *entre* as ideias, e ela deve ser feita de modo a tornar *impossível dar-lhe um nome*, cabendo então a cada instante dar-lhe uma coloração, uma forma e uma intensidade que nunca dizem o que ela é. Essa é a *arte de viver*. A arte de viver implica matar a psicologia, criar consigo mesmo e com os outros individualidades, seres, relações, qualidades inominadas. Se não pudermos chegar a fazer isso na vida, ela não merece ser vivida [...]. (FOUCAULT, 2011b, p. 107, itálicos nossos)

Dentre as diversas entrevistas recolhidas nos volumes que compõem os *Ditos e escritos* de Foucault, essa nos soa especialmente como uma das mais reveladoras. Reveladora, certamente, não no sentido que James Miller (1993) lhe atribui³⁹. Ela não é indiciária de uma

³⁹ Em 1993, James Miller publicou nos EUA uma biografia de Foucault, intitulada *The passion of Michel Foucault*. Com uma abordagem psicologizante e essencialista, Miller explica toda a vida do filósofo a partir de uma suposta pulsão de morte que o guiaria. Nesse sentido, ele se vale da entrevista com Werner Schroeter como indicativa do suposto comportamento autodestrutivo de Foucault. Diz Miller (1993, p. 30): “In an unusually revealing 1981 interview, he [Foucault] described in some detail the appeal to him of certain extreme forms of Passion, implicitly linking a shattering type of “suffering-pleasure”, the lifelong preparation for suicide-and the ability, thanks to potentially self-destructive yet mysteriously revealing states of intense dissociation, to see the world “completely differently”. Through intoxication, reverie, the Dionysian abandon of the artist, the most punishing of ascetic practices, and an uninhibited exploration of sado-masochistic eroticism, it seemed possible to breach, however briefly, the boundaries separating the conscious and unconscious, reason and unreason, pleasure and pain-and, at the ultimate limit, life and death-thus starkly revealing how distinctions central to the play of true and false are pliable, uncertain, contingent”. Para uma crítica dessa biografia, ver Eribon (1996).

“experiência interior”, calcada em algum tipo de instinto suicida que teria acompanhado o filósofo durante toda sua vida. Ou, ao menos, não é dessa forma que ela nos serve aqui.

A revelação a qual no referimos é de outra natureza, como se pode supor. Não diz respeito a nenhum segredo de sua personalidade, mas a um determinado modo, a um determinado procedimento de pensamento posto em operação por Foucault e sobre o qual procuramos discorrer ao longo dessa dissertação.

Em alguma medida, esse diálogo breve e um tanto surpreendente, por versar de maneira tão delicada e direta quanto à implicação entre paixão e existência, nos possibilita retomar e reorganizar certos fios que atravessaram as discussões desdobradas nos capítulos precedentes e elaborar uma espécie de retrato, necessariamente fugidio e desfocado, desse Foucault como um gesto-paixão que tanto perseguimos.

Não à toa, Gilles Deleuze (2013) considerava essa “estranha conversa” como tendo algo de extraordinário, mencionando-a diversas vezes. Deleuze acreditava que, por passear por vários assuntos de improviso durante esse encontro específico, Foucault não se preocupou em dar um estatuto filosófico rigoroso para as afirmações que fazia, falando “num nível mediato, vital” (DELEUZE, 2013, p. 148).

Em que pese nossa desconfiança em celebrar qualquer espontaneísmo maior de Foucault presente nessa entrevista em particular, impressão que poderia ficar sugerida pelo comentário de Deleuze, concordamos com este último quando nota uma dimensão “vital” que perpassa todo o diálogo. Tal dimensão nem sempre é de fácil apreensão em outros pronunciamentos do pensador. Há aqui, como vemos, referências bem claras a sua vida “menos pública”, por assim dizer. Entretanto, é preciso observar que, ao mesmo tempo em que se arrisca a falar de si mesmo sem rodeios, Foucault consegue afastar-se dos perigos de uma interiorização e de um aprofundamento biográficos. É possível apreendermos aqui reverberações de todo o debate em torno do problema da função-autor que nos serviu como abertura para essa dissertação. Há, mais uma vez, um esforço intenso da parte do pensador em arrebentar com toda a demarcação identitária e com todo psicologismo, uma vez que, mesmo quando descreve um relacionamento íntimo, vivido com tamanho fervor e encantamento, ele o faz de um modo deslocado em relação aos imperativos discursivos que tendem a validar um suposto sujeito. Quando fala de sua paixão, ele não está tratando de um eu, mas de uma disposição, de um modo *ético* – justamente por implicar efeitos não somente nas relações de si para consigo, mas também nas relações de si para com os outros. E Foucault faz isso sem,

contudo, produzir uma dissimulação de si. Há verdade em suas palavras. Mas essa verdade não se projeta como simples representação de um estado subjetivo, ela não diz respeito diretamente àquilo que se sente ou que se pensa, acionando aspectos mais amplos de problematização.

Por conseguinte, é possível afirmarmos que Foucault, ainda que esteja na presença amigável de um artista que tanto o estimulava com suas obras, se vale dessa oportunidade para promover uma experiência de pensamento. Ele aceita o jogo de narrar-se, mas apenas para poder evadir-se, abrindo novos horizontes de questionamento filosófico. E isso menos por almejar consolidar-se publicamente com uma figura do mundo intelectual e mais por não poder, de fato, cindir-se entre um simples indivíduo apreciador das artes e um teórico preocupado com a atualidade. Em Foucault não há ruptura entre o que ele fala e o que ele pensa. O que existe é um esforço parrésico infindo que prima pela conectividade ética entre práticas de pensamento e de vida.

Vale salientar ainda que a tematização da paixão, disparada pelos filmes de Schroeter, nada tem de fortuita. Se o pensador lança mão desse “sentimento”, comumente percebido em nossa cultura como o mais selvagem e o mais arraigado em nossa interioridade, como o mais “humano, demasiado humano”, é para justamente poder subvertê-lo, profaná-lo. Sob seu ponto de vista, a paixão deixa de ser, então, uma sensação íntima e subjetiva, para atuar como uma força impessoal que nos atravessa, nos mobiliza e nos transforma sem cessar.

Deleuze (2013) também atenta para o caráter impessoal da paixão ao analisar essa passagem da entrevista de Foucault. Ele afirma:

A distinção [entre amor e paixão] não é de modo algum entre a constância e a inconstância. Nem entre homossexualidade e heterossexualidade, que no entanto é tema desse texto. É antes a distinção entre dois tipos de individuação: um, o amor, pelas pessoas; o outro, pela intensidade, como se a paixão diluísse as pessoas, não no indiferenciado, mas num campo de intensidades variáveis e contínuas sempre implicadas umas nas outras [...]. O amor é um estado e uma relação de pessoas, de sujeitos. Mas a paixão é um acontecimento subpessoal que pode durar o tempo de uma vida [...], um campo de intensidades que individua sem sujeito. (DELEUZE, 2013, p. 148)

Destarte, a paixão funciona em Foucault como um impulso que conduz a uma dessubjetivação, a uma diluição do “eu” num campo maior de forças, para que este possa se conectar e se compor com a alteridade, transmutando-se no processo. A paixão tem a ver com as intensidades e não com as essências, pois.

É por isso mesmo que o filósofo pôde se descrever a partir da intensidade da experiência passional. Não apenas em virtude do relacionamento afetivo que experimentava há anos, mas pela maneira apaixonada com a qual buscou constantemente dar forma à sua existência. Afinal, não foi sempre lutando, quase fisicamente, contra toda identificação, contra todo ordenamento biopolítico e, conseqüentemente, contra toda a limitação vital que isso acarreta, que ele moveu suas pesquisas e seus focos de militância? Não foi ainda no combate contra a estagnação do pensamento, que ele se dedicou com tanto afinco na defesa e na elaboração mesma da filosofia como um exercício “de saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (FOUCAULT, 2010b, p. 15)? Não foi por nunca suportar ser o mesmo que ele assumiu o compromisso em diagnosticar o presente, procurando entender o que somos e, com isso, ser capaz de forjar novos conceitos, para que pudéssemos escapar, por nossa conta e risco, disso mesmo que somos?

É essa relação complexa de implicação radical entre sua própria vida e seu trabalho filosófico que procuramos dar a ver na presente pesquisa. Daí tomarmos *Subjetividade e verdade* como um campo estratégico que nos permitisse percorrer seu pensamento. O curso de 1981, como já dissemos, é uma ocasião privilegiada da articulação complexa e indissociável entre seus temas, seus problemas teóricos e seu modo de existência. É por esse viés, portanto, que compreendemos o estatuto ético-político do pensamento de Foucault. Por isso discordamos das tão frequentes divisões de sua trajetória de produção que apontam para uma “fase ética” circunscrita à década de 1980.

Em nosso entendimento, entender a ética como uma fase estanque e relativamente autônoma de sua obra não tem sustentação quando optamos por uma abordagem vitalista de seu percurso intelectual. Quando se age na direção de uma leitura mais “estrutural”, corre-se o risco de se obnubilar a imbricação violenta e indissolúvel entre os problemas por ele abordados e os métodos que punha em funcionamento.

É preciso, antes, perceber em Foucault não apenas uma coleção de temas e conceitos fechados, mas o vínculo intenso – ainda que nem sempre óbvio ou imediato – entre as questões que lançava para si mesmo, o uso movediço que fazia de determinadas categorias de análise e as lutas políticas que enfrentava em seu tempo. Sem cisões de nenhuma espécie, a ética de Foucault é a da inseparabilidade entre vida e obra, entre pensamento e *éthos* filosófico. Dessa forma, para além de qualquer domínio rigoroso e exegético de seus conjuntos conceituais, o que se faz urgente é a necessidade de se atentar para esse estado de

movimento constante de transtorno de si mesmo, para essa conexão profunda entre vida e pensamento que tanto marcou sua trajetória. Talvez seja essa a maior lição legada a nós pelo pensador.

Evidentemente, com isso não estamos dizendo que os conceitos e as sínteses históricas traçados por Foucault sejam, de alguma forma, irrelevantes. Desnecessário detalhar aqui as inúmeras maneiras pelas quais, nas últimas décadas especialmente, seus estudos tiveram acolhida nas mais diferentes áreas do conhecimento, produzindo insuspeitas transformações decorrentes de tais apropriações no interior desses mesmos saberes.

O que almejamos com o presente trabalho é somente sinalizar o fato de que os conteúdos evocados não podem ser dissociados de sua forma. O formato curso, pelas características específicas que detém, não se configura como um mero detalhe no interior das produções teóricas do filósofo. Ele é, conforme defendemos, a condição mesma que permite a Foucault pôr em ação (*érgon*) os problemas que elabora minuciosamente em suas análises.

Foucault, dessa feita, não somente coloca em xeque a ética do intelectual em suas aulas, mas faz funcionar, ao mesmo tempo, uma ética intelectual outra nessas mesmas aulas. Ele não apenas problematiza a atividade filosófica em suas apresentações, como faz funcionar uma filosofia outra em tais apresentações.

É preciso esclarecer, no entanto, que esse gesto excede o que a pragmática do discurso nomeia de “enunciado performativo”. Como se sabe um enunciado performativo é aquele no qual sua própria enunciação efetua a coisa dita, como quando um juiz declara aberta a sessão de um julgamento, ou ainda quando um padre declara uma criança como batizada. Nesses casos, não se trata apenas de uma afirmação, mas de uma atitude que realmente instaura a situação que enuncia. O mesmo acontece no gesto foucaultiano, decerto, mas este vai além: ele não somente efetua o que diz, como também transforma completamente todo o agenciamento de forças que o compõem, lançando-se para o inesperado das relações. Quando irrompe, não há mais como prever as consequências de sua enunciação, daí ser um ato arriscado. Se, numa fala performativa já se conhece de antemão o espectro de possibilidades dos efeitos ali gerados, no gesto foucaultiano, ao contrário, não se pode antecipar os resultados que advirão de seu acontecimento, e isso tanto para aquele que o aciona quanto para aquele que o recebe. Há, assim, uma abertura completa para o impensável, capaz de alterar de vez todas as posições que pareciam fixas e resguardadas nessa rede.

No limite, é para esse procedimento, para esse “modo de fazer” que procuramos apontar aqui, ao deslizarmos pelos estudos de Foucault. E isso sem jamais tencionar fazer da vida do filósofo um modelo de comportamento, nem de suas palavras uma fonte de fundamentos revelados ou de lições universalmente aplicáveis. Foucault não foi um herói, tampouco um portador de verdades redentoras. Fugamos todos de pastores e profetas.

Se adentramos seus labirintos – perdendo-nos não poucas vezes por seus meandros – não é para exaltar sua imagem, nem para celebrar seu gênio. O que desejamos todo tempo é fazer aparecer não o Foucault-biografia, mas um Foucault-paixão, não o Foucault-sujeito, mas um Foucault-gesto impessoal, não o Foucault-autor, mas um Foucault-intensidade.

O que procuramos é percebê-lo como um gesto que nos convoca ao desassossego para com o nosso tempo, como um gesto que não nos deixa ceder ao conforto e à soberba das certezas cristalinas e dos dogmatismos. Foucault como uma atitude corajosa de nos colocarmos sempre à prova da verdade, afirmando escandalosamente o pensamento, conforme aquilo que vitaliza a vida. Foucault como estratégia para partirmos para uma batalha sabidamente infinita e, de seus escombros, forjarmos-nos outros. Foucault como uma força que nos impele a uma constituição artesanal e paciente de nossas existências. Foucault como um respiro que nos impede de nos afogarmos em nossos dilemas íntimos, transbordando numa miríade de conexões.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 39-62.
- AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: _____. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 331-357.
- AQUINO, Julio Groppa. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 53, p. 301-324, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782013000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 jul. 2017.
- _____. Foucault e a Pesquisa Educacional Brasileira, Depois de Duas Décadas e Meia. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, 2017. No prelo. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362017005003105&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 jul. 2017.
- AQUINO, Julio Groppa; JARDIM, Fabiana Augusta. Wearing Foucault's clogs: biopolitics in Brazilian educational research. **Sisyphus Journal of education**, v. 3, p. 10-37, 2015.
- ALVAREZ, Marcos César. Punição, poder e resistências: a experiência do *Groupe d'Information sur les Prisons* e a análise crítica da prisão. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos; MISKOLCI, Richard (Org.). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006. p. 45-60.
- ARTIÈRES, Philippe. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 319-331.
- BENEVIDES, Pablo Severiano. **O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault**. 2013. 510 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6038/1/2013-TESE-PSBENEVIDES.pdf>>. Acesso em: 23 de março de 2017.
- BLANC, Guillaume le; TERREL, Jean. Foucault au Collège de France: un itinéraire. In: _____. (Dir.). **Foucault au Collège de France: un itinéraire**. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2003. p. 7-26.

CANDIOTTO, Cesar. Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun. 2011.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. A genealogia da ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/14365/12685>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

CARVALHO, Alexandre Filordi. Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo. **Fermentario**, Montevideo, n. 8, vol. 2, p. 1-16, 2014. Disponível em: <<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/viewFile/165/216>>. Acesso em: 15 mai. 2017.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASTRO, Edgardo. Leituras da modernidade educativa. Disciplina, biopolítica, ética. In: GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar (Org.). **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 63-77.

_____. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. O governo da vida. **Ecopolítica**. São Paulo, n. 3, p. 69-98, maio-ago. 2012. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/11391/8300>> Acesso em: 20 mar. 2017.

_____. Introdução a Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. **Tópicos**, Santa Fe, n. 32, p. 42-61, jul. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2016000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 abr. 2017.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: PHI, 2013.

DAVIDSON, Arnold I. Ética como ascese: Foucault, a história da ética e o pensamento antigo. In: GUTTING, Gary (Org.). **Foucault**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 159-187.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Conversações (1972-1990)**. 3a ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault revoluciona a pesquisa em educação? **Perspectiva**, Florianópolis, v. 21, n. 02, p. 371-389, jul./dez. 2003

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. 2a ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” In: _____. **Dits et écrits I: 1954-1969**. Paris: Gallimard, 1994. p. 601-620.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3a ed. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

_____. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 19a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.

_____. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2009b. p. 69-78.

_____. Verdade e poder. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2009c. p. 1-14.

_____. Não ao sexo rei. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2009d. p. 229-242.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2009e.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2009f. p. 15-37.

_____. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 19a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009g.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 13a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. **O governo de si e dos outros**: curso dado no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). 2a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010e.

_____. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a.

_____. Conversa com Werner Schroeter. In: _____. **Ditos e escritos, v. VII**: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. p. 102-112.

_____. **Mal faire, dire vrai**. Fonction de l'aveu em justice. Cours de Louvain, 1981. Louvain-la-Neuve: University of Chicago Press/UCL Presses Universitaires de Louvain, 2012a.

_____. (Sobre as prisões). In: _____. **Ditos e escritos, v. IV**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p. 4.

_____. *La Parrêsia. Anabases*. n. 16, p. 157-188, outubro 2015c. Disponível em: <<http://anabases.revues.org/3959>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

_____. Conversa com Michel Foucault. In: _____. **Ditos e escritos, v. VI**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. p. 289-347.

_____. O que é um autor? In: _____. **Ditos e escritos, v. III**: estética: literatura e pintura, música e cinema. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b. p. 268-302.

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. In: _____. **Ditos e escritos, v. VI:** repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c. p. 348-353.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert F.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013d. p. 273-295.

_____. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. **Prometeus:** filosofia em revista, Brasília, v. 13, n. 6, edição especial, 2013e.

_____. **L'origine de l'herméneutique de soi:** conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. [Paris]: Vrin, 2013f.

_____. **A arqueologia do saber.** 8a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. O grande internamento. In: _____. **Ditos e escritos, v. I:** problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 285-296.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: _____. **Ditos e escritos, v. V:** ética, sexualidade, política. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c. p. 287-293.

_____. Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins. In: _____. **Ditos e escritos, v. IX:** genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. p. 192-206.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. In: _____. **Ditos e escritos, v. IX:** genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e. p. 251-263.

_____. Escolha sexual, ato sexual. In: _____. **Ditos e escritos, v. IX:** genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f. p. 157-173.

_____. O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault. In: _____. **Ditos e escritos, v. V:** ética, sexualidade, política. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g. p. 116-122.

_____. **Do governo dos vivos:** curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014h.

FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**: curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014i.

_____. A escrita de si. In: _____. **Ditos e escritos, v. V**: ética, sexualidade, política. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014j. p. 141-156.

_____. O cuidado com a verdade. In: _____. **Ditos e escritos, v. V**: ética, sexualidade, política. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014l. p. 234-245.

_____. A vida: a experiência e a ciência. In: _____. **Ditos e escritos, v. II**: arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a. p. 369-384.

_____. O filósofo mascarado. In: _____. **Ditos e escritos, v. II**: arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. p. 314-321.

_____. O saber gay. **Revista Ecopolítica**, São Paulo, n. 11, p. 2-27, jan./abr. 2015c. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/23545/16906>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

_____. **Théories et institutions pénales**: cours au Collège de France (1971-1972). [Paris]: Seuil/Gallimard, 2015d.

_____. **A sociedade punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015e.

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

_____. Debate no departamento de filosofia da Universidade da Califórnia em Berkeley. In: _____. **O que é a crítica? seguido de A cultura de si**. Lisboa: Texto & Gráfica, 2017. p. 93-104.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

GALLO, Silvio. Editorial: O “efeito Foucault” em Educação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 25, n. 2, p. 15-21, ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072014000200001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 jul. 2017.

GROS, Frédéric. *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*. In: _____ (Org.). **A coragem da verdade**. Parábola Editorial, 2004. p. 155-166.

_____. A propósito de *A hermenêutica do sujeito*. **Mnemosine**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 316-330, 2012.

_____. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. 3a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 127-138.

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 273-288.

HADOT, Pierre. Exercícios espirituais. In: _____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014a. p. 19-66.

_____. A história do pensamento helenístico e romano. In: _____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014b. p. 232-260.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KOERNER, Andrei. Foucault: o intelectual e a política. **Cadernos da FFC**, Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento. Marília, v. 9, n. 1, p. 1-10, 2000.

KOHAN, Walter Omar. Do fascismo ao cuidado de si: Sócrates e a relação com um mestre artista da existência. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 415-426.

LEME, José Luís Câmara. Foucault e o cinismo de Manet. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 187-200.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MACEY, David. **Las vidas de Michel Foucault**. Madrid: Catedra, 1995.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MACHEREY, Pierre. Apresentação: Foucault/Roussel/Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Raymond Roussel**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. VIII-XXIV.

MAUER, Manuel. **Foucault e le problème de la vie**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.

MAY, Todd. A relação de Foucault com a fenomenologia. In: GUTTING, Gary (Org.). **Foucault**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 341-372.

MILLER, James. **The passion of Michel Foucault**. New York: Simon & Shuster, 1993.

MIRANDA, Heraldo de Cristo. Foucault e a verdade: deslocamentos em torno de Édipo de Sófocles. In: CHAMORRO SÁNCHEZ, Emmanuel (Ed.). **Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: una mirada histórica**. Viña del Mar : CENALTES, 2017. p. 43-48. Disponível em: <<http://cenaltesediciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/23>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

MISKOLCI, Richard. A vida como obra de arte: Foucault, Wilde e a estética da existência. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos; MISKOLCI, Richard (Org.). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da Unesp, 2006. p. 153-176.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente: textos reunidos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Loyola, 2011.

NALLI, Marcos. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto. A governamentalidade nos cursos do professor Foucault. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.) **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 71-80.

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

PAGNI, Pedro Angelo. Sobre a interlocução entre Pierre Hadot e Michel Foucault: horizontes comuns, projetos intelectuais distintos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina (Org.). **Michel Foucault: desdobramentos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 101-121.

PELBART, Peter Pál. Experiência em Foucault. In: KIFFER et al. (Org.). **Michel Foucault no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Nau, 2015. p.135-158.

PETERS, Michael; BESLEY, Tina. Introdução. In: _____ (Org.). **Por que Foucault? novas diretrizes para a pesquisa educacional**. Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 11-24.

PINHO, Luiz Celso. O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 213-223.

PLATÃO. **Carta VII**: texto estabelecido e anotado por John Burnet. 2a ed. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2013.

PORTOCARRERO, Vera. Os limites da vida: da biopolítica aos cuidados de si. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (Org.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 407-430.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. **Política & Trabalho**. Revista de Ciências Sociais. João Pessoa, n. 24, p. 27-57, abr. 2006. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600/4156>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, Cintya Regina. **A experiência do pensamento em Michel Foucault: conversações com o campo educacional**. 2006. 148 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. **Tempo Social**; Rev. Social. USP, S. Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 163-173, out. de 1995.

SANTOS, Iolanda Montano; KLAUS, Viviane. A inclusão e o sujeito empresário de si. In: FABRIS, Elí Henn; KLEIN, Rejane Fabris (Org.). **Inclusão e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 61-78.

SÊNECA. **Sobre a ira. Da tranquilidade da alma**: diálogos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Para pensar de outros modos a modernidade pedagógica. **ETD – Educ. Tem. Digital**, Campinas, v.12, n.1, p.147-166, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/846/861>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

VINCENT, Hubert. Foucault educador: uma arte da escrita e um modelo de autoformação. **Pro-Posições**, Campinas, v. 25, n. 2, p. 25-46, ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072014000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2017.